Université Lumière Lyon 2

École doctorale 483 ScSo

Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes (LARHRA - UMR 5190) ; Équipe Religions, sociétés et acculturation (RÉSÉA).

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Docteur de l'Université Lumière Lyon 2 en histoire contemporaine.

Égalité, mixité, sexualité :

le genre et l'intime chez de jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954-1987).

Anthony FAVIER

Couverture du calendrier JOC-F, 1968.

Archives départementales des Hauts-de-Seine.

Thèse dirigée par M. Claude PRUDHOMME, Professeur à l'Université Lumière Lyon 2, et soutenue le samedi 5 décembre 2015, après avis des rapporteurs, devant le jury d'examen composé de :

- **Mme Rebecca ROGERS,** Professeure à l'Université Paris Descartes (rapporteur),
- **M. Denis PELLETIER,** Directeur d'études à l'EPHE Paris (rapporteur),
- **Mme Céline BÉRAUD**, Maîtresse de conférence à l'Université de Caen,
- **M. Gerd Rainer HORN,** Professeur à Sciences-Po Paris,
- **M. Claude PRUDHOMME,** Professeur à l'Université Lumière Lyon 2 (directeur),
- **Mme Florence ROCHEFORT,** Chargée de recherche au CNRS.
- **M. Christian SORREL,** Professeur à l'Université Lumière Lyon 2.

Remarque préliminaire

J'abrègerai, dans ce travail, JOC la Jeunesse ouvrière chrétienne (mouvement masculin) et JOCF la Jeunesse ouvrière chrétienne féminine. Lorsque je désignerai les deux, c'est-à-dire JOCF et JOC, j'emploierai le sigle JOC-F.

Je me permets également de reprendre les adjectifs et substantifs en usage dans les deux mouvements, à savoir : « jocisme » pour désigner la forme de militantisme d'Action catholique spécialisée développée par la JOC-F et « jociste » pour qualifier une activité relevant de la JOC-F ou désigner un membre d'un des deux mouvements.

Table des sigles employés

AAS	*Acta apostolicae sedis*
ACA	Assemblée des cardinaux et archevêques
ACGF	Action catholique générale féminine
ACGH	Action catholique générale des hommes
ACE-MO	Action catholique des enfants - milieu ouvrier
ACI	Action catholique des milieux indépendants
ACJF	Association catholique de la jeunesse française
ACO	Action catholique ouvrière
ACU	Action catholique universitaire
ACMEC	Action catholique des membres d'enseignement chrétien
ACMSS	Action catholique des milieux sanitaires et sociaux
ACS	Action catholique spécialisée
ADHS	Archives départementales des Hauts-de-Seine
AHAP	Archives historiques de l'Archevêché de Paris
APF	Association populaire familiale
BTS	Brevet de technicien supérieur
CAL	Comité d'Action lycéen
CCO	Centre de culture ouvrière
CEF	Conférence des évêques de Frances

CET	Collège d'enseignement technique
CES	Collège d'enseignement secondaire
CFAL	Comité français d'apostolat des laïcs
CFDT	Confédération française démocratique du travail
CFEI	Centre de formation et d'échanges internationaux
CFTC	Confédération française des travailleurs chrétiens
CGT	Confédération générale du travail
CIJOC	Coordination internationale de la jeunesse ouvrière chrétienne
CLER	Centre de liaison des équipes de recherche
CMR	Chrétiens dans le monde rural
CNAJEP	Comité national des associations de jeunesse et d'éducation populaire
CNJA	Centre national des jeunes agriculteurs
CNL	Confédération nationale du logement
CNR	Conseil national de la Résistance
CPA	Classe préparatoire à l'apprentissage
CPPN	Classe pré professionnelle de niveau
CSF	Confédération syndicale des familles
CSCV	Confédération syndicale du cadre de vie
DEA	Diplôme d'études approfondies
DC	*La Documentation catholique*
DUT	Diplôme universitaire technologique

EFMO	Équipe de formation en monde ouvrier
ENP	École nationale professionnelle
FEPEM	Fédération des particuliers employeurs de France
FFACE	Fédération française des associations chrétiennes des étudiants
FFE	Fédération française des éclaireurs
FLN	Front de libération nationale
FNSEA	Fédération nationale des syndicats d'exploitants agricoles
FO	Force ouvrière
GFO	Groupe de formation au sacerdoce en monde ouvrier
GFU	Groupe de formation universitaire
GNIES	Groupe national d'information et d'éducation sexuelle
GRMF	Groupement pour la recherche sur les mouvements familiaux
ICO	Institut de culture ouvrière
IUT	Institut universitaire technologique
JAC-F	Jeunesse agricole catholique – féminine
JEC-F	Jeunesse étudiante chrétienne – féminine
JIC-F	Jeunesse indépendante chrétienne – féminine
JMC	Jeunesse maritime chrétienne
JMJ	Journées mondiales de la jeuness
JO	Le journal *Jeunesse ouvrière*

JOC-F	Jeunesse ouvrière chrétienne – féminine
JOCI	Jeunesse ouvrière chrétienne internationale
LAC	Ligue agricole catholique
LARHRA	Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes
LFAC	Ligue féminine d'Action catholique
LFF	Ligue des femmes françaises
LOC	Ligue ouvrière chrétienne
LPDF	Ligue patriotique des Françaises
MCC	Mouvement des cadres chrétiens
MFR	Mouvement familial rural
MJC	Maison des jeunes et de la culture
MLAC	Mouvement pour la liberté de l'avortement et de la contraception
MLO	Mouvement de libération ouvrière
MLP	Mouvement de libération du peuple
MPF	Mouvement populaire des familles
MRJC	Mouvement rural de la jeunesse chrétienne
MRP	Mouvement républicain populaire
PAC	Politique agricole commune
PCF	Parti communiste français
PS	Parti socialiste
PSU	Parti socialiste unifié

RÉSÉA	(Équipe) Religions, sociétés et acculturation du LARHRA
STS	Section de technicien supérieur
UFF	Union des femmes françaises
UFCS	Union féminine civique et sociale
UFJT	Union des foyers de jeunes travailleurs
UGS	Union de la gauche pour le socialisme
UNCAHS	Union nationale des congrégations apostoliques hospitalières et sociales
UNCAL	Union nationale des comités d'action lycéens
UNEF	Union nationale des étudiants de France
UQAM	Université du Québec à Montréal
URE	Union des religieuses enseignantes
UREP	Union des religieuses en paroisse
ZUP	Zone à urbaniser en priorité

Remerciements

Je tiens à remercier chaleureusement tous ceux et toutes celles qui m'ont aidé dans la réalisation de ce travail doctoral. La rédaction d'une thèse est toujours une aventure pleine de joies et d'angoisses et, dans cette grande traversée, certains visages, certaines rencontres, certaines paroles ont été des aides précieuses. Ma reconnaissance va à l'égard de toutes les personnes qui m'ont aidé à parvenir à bon port mais, de manière plus spécifique, à certaines sans lesquelles tout ce travail n'aurait pas pu se réaliser.

Je sais ainsi gré à mon directeur de thèse, Claude Prudhomme, de m'avoir accordé sa confiance et de m'avoir soutenu durant ma recherche. Ma reconnaissance va également vers Denis Pelletier et Florence Rochefort qui, d'une manière ou d'une autre, l'ont nourri intellectuellement par leurs conseils et leurs réflexions.

Je tiens aussi à remercier Claire Bailly-Alemu et Brieuc Guinard, doctorante et masterant au Laboratoire d'Études rurales, qui, au sein du Groupe de Recherche sur l'Action catholique spécialisée : le « GRACS », m'ont aidé à déchiffrer l'univers complexe de l'Action catholique, en m'apportant leur regard sûr et toujours pertinent sur les mouvements ruraux. Vincent Soulage peut également être remercié. Sa connaissance de l'Action catholique spécialisée et des formes de politisation catholiques des années 1960 et 1970 m'a été fort utile.

Rien n'aurait été possible dans ma réflexion en terme de genre sans l'aide et la complicité de Virginie Blum et de Claire Greslé-Favier avec qui nous avons animé, avec bonheur, l' « ARGU », l' atelier lyonnais de l'association Efigies.

Une génération de doctorantes et de doctorants cherchent aujourd'hui à construire dans leurs recherches une approche intellectuelle du fait religieux ouverte aux outils des études de genre. De colloques en journée d'études, de réunions formelles en rencontre plus amicales, nous nous sommes croisés et nous avons pensé ensemble cette question et il m'importe ici de les remercier. Je pense en particulier à Romain Carnac, Caroline Muller et Josselin Tricou.

Je suis étourdi et de nombreuses fautes de grammaire, de syntaxe et d'orthographe ont été pu évitées grâce à la relecture attentive d'Édith et de Claude Bernard. Mais ils ont été

plus que des relecteurs de forme : socialisés dans l'Action catholique et engagés dans le féminisme chrétien, ils ont toujours enrichi leur lecture de leur regard propre et leurs expériences. Qu'ils soient chaleureusement remerciés.

Le métier d'historiens passe par le contact répété, laborieux mais nécessaire, avec les sources. Ce mémoire de thèse n'aurait été donc possible sans le conseil toujours avisé et la disponibilité du personnel des Archives départementales des Hauts-de-Seine et, en particulier Frédéric Douat son directeur. Toute ma reconnaissance va au Père Philippe Ploix qui dirige les Archives historiques de l'archevêché de Paris et de son précieux collaborateur Vincent. Je garderai aussi un souvenir ému de mon trop court séjour à la Mission ouvrière de Villeurbane et de la rencontre avec « Jojo » Fabre, prêtre-ouvrier, qui conserve de précieuses archives dans la cave de la maison où il habite.

Une pensée toute particulière va à mes collocataires, qui m'ont aidé à traverser les moments de rédaction et ont accepté que j'occupe durant de longues périodes la table du salon : Aurélie à Lyon, Marie et Augustin à Paris. Ces deux derniers ont été aussi des relecteurs sur le fond et m'ont dispensé des conseils précieux, qui ont fortifié notre amitié.

Toute ma reconnaissance, enfin, va à Jérémy qui a supporté patiemment mes joies et mes peines, qui a relu à différents stades ce travail et m'a aidé à organiser et construire ma pensée, en écoutant mes réflexions plus ou moins élaborées et avancées. J'espère qu'il pardonnera mes manques de disponibilité et les obscurcissements de caractère liés à ce travail. Merci pour sa belle constance et son soutien sans faille. Ils m'ont été nécessaires et ont marqué notre relation par un lien encore plus unique.

Sommaire

Table des sigles employés.....5

Introduction générale.....19
A) La JOC-F, de la reconquête chrétienne à la modernisation sociale ?.....23
B) Les mouvements d'Action catholique et la problématique de la « modernisation »……34
C) De l'histoire des femmes à l'histoire religieuse du genre ?.....40
D) Le moment où l'intime devient problématique dans le catholicisme.....45
E) Proposition de périodisation et annonce du plan.....50

Première partie :.....55

Introduction de la première partie :.....57
A) Deux mouvements de jeunesse dans la France des Trente Glorieuses.....57
B) JOCF et JOC, des mouvements « ouvriers » ?.....69
C) JOC-F, le pôle le plus stable du dispositif militant de l'Action catholique spécialisée ? 83
D) Le jocisme comme militantisme d'Action catholique spécialisée.....98

Chapitre 1 : la JOC comme fabrique d'un ouvrier militant chrétien.....115
A) D'innombrables discours sur la différence des sexes.....116
B) La médiation ouvrière de l'identité de genre masculine ?.....129
C) Ni bourgeois ni blouson noir ?.....139
Conclusion du chapitre 1.....155

Chapitre 2 : la fabrique de militantes ouvrières ou de mères catholiques militantes ?.....159
A) Un puissant dispositif discursif.....160
B) La fierté d'être ouvrière ?.....173
C) Être une bonne militante chrétienne.....185
Conclusion du chapitre 2.....193

Chapitre 3 : les premières remises en cause d'un genre ouvrier chrétien ?.....195
A) Le surgissement problématique du thème social de la « jeunesse ».....196
B) La scolarisation et l'exigence grandissante de mixité.....202
C) Genre et jeunesse émigrée.....217
Conclusion du chapitre 3.....229

Chapitre 4 : des enjeux révélateurs du genre ? Vie politique et engagement public, travail des femmes et questions féministes.....231
A) L'accès à la vie civique.....232
B) La défense des professions « féminines ».....244
C) Penser et nommer l'émancipation des femmes à la JOCF.....260
Conclusion du chapitre 4.....271

Chapitre 5 : le désir de mieux s'aimer.....273
A) Amour et sexualité dans les milieux populaires.....274
B) La JOC-F au défi des amours juvéniles.....284
C) Faire entrer les couples à la JOC-F.....293
D) De la religion à la science : l' « initiation sexuelle » jociste.....309
Conclusion du chapitre 5.....333

Conclusion de la première partie : la stabilité d'un genre militant ouvrier chrétien.....335

Deuxième partie :.....339

Introduction de la deuxième partie.....341
A) Le Parc de la Courneuve plutôt que Vatican II ou le Quartier latin.....344
B) Les premiers signes d'une déprise militante et ouvrière ?.....351
C) La politisation du jocisme français.....357

Chapitre 6 : la crise du genre militant jociste ?.....381
A) Un surgissement problématique de l'intime à partir de mai 68 ?.....382
B) Compréhension jociste de la condition féminine au moment du féminisme de la seconde vague.....392
C) L'échec de la mise en mixité.....396
Conclusion du chapitre 6.....407

Chapitre 7 : un genre catholique ébranlé plus que bouleversé ?.....409
A) Renouveau missionnaire et masculinité sacerdotale.....409
B) L'expectative de la JOC-F devant la crise du sacerdoce ?.....414
C) Quelle place pour les religieuses ?.....421
Conclusion du chapitre 7.....429

Conclusion de la deuxième partie : premières déstabilisations pour un genre militant et ouvrier chrétien.....431

Troisième partie :.....433

Introduction de la troisième partie :.....435
A) La délicate poursuite de la politisation ?.....436
B) Un amenuisement du jocisme dû à la fin des ouvriers... ou des militants ?.....447
C) La mise en place depuis Rome d'un catholicisme missionnaire.....454
D) La recherche d'une réassurance identitaire qui passe par le genre ?.....460

Chapitre 8 : un genre militant ouvrier et chrétien brouillé.....465
A) Le brouillage du genre ouvrier militant type JOC-F ?.....466
B) Mixité et féminisme, deux aspects des évolutions à l'oeuvre.....473
C) Un genre catholique questionné et recomposé à la base ?.....485
Conclusion du chapitre 8.....493

Chapitre 9 : À la recherche d'une éthique morale et sexuelle post-catholique.....495
A) L'éthique du couple de militants engagés comme norme morale supplétive ?.....496
B) L'enquête-campagne sur la sexualité de la JOC de 1976.....505
C) Le droit à la contraception et à l'avortement.....512
Conclusion du chapitre 9.....521

Conclusion de la troisième partie : un genre militant ouvrier et chrétien brouillé.....523

Conclusion générale.....527
De l'histoire religieuse à l'histoire religieuse du genre.....527
Penser une voie moyenne du changement social.....528

Un genre militant ouvrier et chrétien et ses recompositions.....529
Genre, enjeux de l'intime et sécularisation.....532

Annexes.....537
Glossaire.....577
Répertoire des sources consultées.....581
Sources imprimées.....589
Bibliographie.....601

Introduction générale

<u>Couplet I des garçons :</u> Quand j'ai glissé dans votre doigt
L'anneau scellant notre promesse,
Vous frémissiez d'un doux émoi,
Mon cœur était plein d'allégresse
Nous sommes unis à jamais,
Par un lien que rien ne brise.
Et moi tout joyeux, je pensais
En sortant de la vieille église :

<u>Couplet I des filles :</u> Lorsque j'ai senti à mon doigt
L'anneau scellant notre promesse
J'ai tressailli d'un doux émoi,
Vos yeux étaient pleins d'allégresse,
Nous sommes unis à jamais,
Par un lien que rien ne brise.
Et moi toute joyeuse, je pensais
En sortant de la vieille église :

<u>Refrain :</u> L'un près de l'autre, nous irons dans l'existence,
Dans le Bon Dieu, nous placerons notre espérance,
Vos chagrins seront nos chagrins,
Et mon bonheur sera le vôtre,
Nous irons le long des chemins.
L'un près de l'autre.

« Épousailles », A. Frapier (texte) et J.Roncin (musique), chant du rassemblement JOC-F de juillet 1937[1].

<u>Refrain :</u> Je la sais femme, jeune et belle,
Qu'elle vienne de n'importe où,
De Paris, Lima ou Moscou.
Mais ce qui compte tant pour elle,
Entendez-vous ! Entendez-vous !
N'a plus rien d'extraordinaire
C'est bien loyal et de bon goût :
Ne plus être bonne à tout faire.

♫.Mettre des fleurs dans la maison
Et du sourire dans la lessive
Rôtir la viande ou le poisson
Ce sont des choses qui arrivent,
Tomber dans les bras de l'époux
Tout en retenant son haleine
C'est bon, ce n'est pas le tout
De Marylène, de Marylène.

♫I.Qui a voulu faire de moi
Rien qu'une belle au bois dormant
Je suis réveillée, croyez-moi
J'aime l'été et le printemps
Chantez la mer, chantez les monts.
Le repos fait l'âme sereine
Je veux y accrocher mon nom :
Marylène, Marylène.

« *Au lit !* », chant du rassemblement JOC-F « *Paris 67*» , 1967[2].

[1] *Jeunesse ouvrière*, janvier 1937.
[2] Archives départementales des Hauts-de-Seine (ADHS) : 44 J 207.

Ne plus faire des femmes des « [bonnes] à tout faire », ne plus se contenter pour elles de « mettre des fleurs dans la maison / Et du sourire dans la lessive / Rôtir la viande ou le poisson », se réjouir du réveil de la « Belle au bois dormant », qui ne tombe plus en soupirant dans les bras de son époux, voici quelques-uns des thèmes présents dans ce chant jociste de 1967. Ils sont extraits du carnet réalisé pour un rassemblement au Parc de la Courneuve appelé « Paris 67 ».

Premier grand meeting à l'échelle nationale réuni par la JOCF et la JOC françaises depuis l'entre-deux-guerres, il se situe dans la lignée de la rencontre de Rome de 1957[3] et du « Rallye Européen », qui a eu lieu à Strasbourg en 1964. Ces deux événements révèlent la volonté des deux organisations d'être alors « de masse », c'est-à-dire ouverts au plus grand nombre dans la France des années 1960. Ils témoignent, plus généralement, de la vitalité dont peuvent encore faire preuve les deux principaux mouvements de jeunesse catholique, destinés spécifiquement aux jeunes en apprentissage, des établissements scolaires techniques et du salariat de l'industrie ou du commerce.

Le rassemblement « Paris 67 » renoue avec une pratique militante, qui avait marqué la période de l'apparition des deux mouvements catholiques en milieu ouvrier en France. Le grand rassemblement de 1937 au Parc des Princes. Ce dernier avait en effet consacré publiquement en France le nouveau modèle d'engagement des jeunesses catholiques spécialisées. De nombreux participants avaient été marqués par cet événement, qui reste, à bien des égards, fondateur dans les discours, les mémoires et les pratiques du jocisme français. Les historiens soulignent aujourd'hui les différents éléments de succès de cet événement : le nombre important de jeunes rassemblés (80 000), le jeu scénique autour de la jeunesse au travail, la célébration de la messe par le premier militant devenu prêtre et la présence de l'archevêque*[4] de Paris ainsi que d'un grand nombre de prélats français. Le sentiment, qui dominait alors, était que l'Église catholique française avait trouvé la façon la plus adaptée pour reprendre pied dans le milieu ouvrier, que certains estimaient définitivement perdu à la foi depuis le XIXe siècle[5].

Les thèmes, qui prévalaient dans les discours jocistes étaient alors la défense de la dignité des jeunes travailleurs, la « rechristianisation » des ouvriers par les ouvriers et la volonté de constituer un mouvement ouvrier chrétien, c'est-à-dire centré idéologiquement

---

[3] qui avait vu la naissance de l'échelon international du jocisme : la JOCI.

[4] Les mots suivis d'une astérisque * trouvent leur définition dans un glossaire placé à la fin.

[5] COCO, Jean-Pierre et DEBÈS, Joseph, *1937, l'Élan jociste, le dixième anniversaire de la JOC, Paris, juillet 1937*, Paris : Éditions ouvrières, 1989, 187 p.

autour de la doctrine sociale de l'Église catholique. Au cœur de cette dernière, il y avait, bien entendu, un volet proprement familial. Il prônait le retour des femmes au foyer et la défense spécifique de leur « dignité » à l'atelier, quand le travail y était nécessaire pour subvenir à leurs besoins. Parmi les « commissions techniques » qui se réunissaient les vendredi 16 et samedi 17 juillet 1937, en amont du grand rassemblent du dimanche, il en est une qui avait pour thème spécifique « l'avenir familial de la jeunesse salariée ». Selon le récit qu'en font deux historiens de l'événement, Jean-Pierre Coco et Joseph Debès :

> « [Les] propagandistes régionales [s'élevèrent] contre les abus qui [compromettaient] la santé des jeunes travailleuses jusqu'à mettre en danger, la possibilité de fonder un foyer. Elles [stigmatisèrent] par la même occasion, les dangers du travail en mixité, les dangers de la promiscuité dans les transports et la mauvaise influence des "femmes mariées sans pudeur". La JOCF [insista] beaucoup pour que, durant ces années avant le mariage, la jeune fille se prépare à son rôle d'épouse et de mère. »[6]

Le deuxième chant jociste placé en épigraphe en usage date de ce rassemblement de 1937. Il témoigne de la centralité thématique du mariage et de la façon dont les filles y sont vues comme de futures mères devant se préparer à leurs obligations familiales et conjugales.

Il existe ainsi de nombreux échos entre le rassemblement de 1937 et celui de 1967. Ils établissent une forme de continuité entre des pratiques militantes et un projet social et religieux inédit : faire émerger un mouvement de jeunes des milieux populaires pour répondre à leurs problèmes concrets et leur faire discerner, en faisant cela, le sens de la foi chrétienne. Néanmoins, dans les strophes rapportées du chant de 1967, tout ce qui concerne l'émancipation des femmes, leur sortie saluée du cadre domestique, l'adhésion, de façon générale, à un discours qui se réjouit de leur nouvelle place dans un espace social plus large que l'espace conjugal, sont résolument inédits. Ce chant reflète les mutations, qui ont affecté, en en près de trois décennies, les mouvements de jeunesse en terme de genre et, parmi eux, les catholiques. La JOC-F de 1967 se questionne alors sur la possibilité de devenir un mouvement mixte et organise, depuis le début des années 1960, des cours d'éducation sexuelle.

Cet écart témoigne des changements, qui se sont produits durant une période, où s'élaborent de nouveaux objets de revendication et de contestation, portés par une jeunesse qui se positionne, même chez les catholiques, en rupture avec les valeurs de la génération de leurs parents, et que l'on caractérise de plus en plus en histoire sociale et politique sous

---

[6] Ibidem, p. 65.

l'expression des « années 68 »[7]. L'histoire religieuse est également de plus en plus sensible aux « années 68 des militants catholiques »[8]. L'historiographie ouvre aujourd'hui son questionnement aux formes prises par une culture juvénile anti-conformiste, même chez les catholiques, située au carrefour des mouvements sociaux des années 1960, d'une France des Trente glorieuses qui connaît de fortes évolutions économiques, et des mutations culturelles et religieuses induites par le concile* Vatican 2 (1962-1965). Ce dernier cherchait à mettre à jour le catholicisme dans son organisation pastorale et l'expression de sa doctrine. Sa réception a toutefois pu générer de multiples malentendus entre l'institution romaine et les catholiques de base, engagés dans les mobilisations sociales propres à leur époque et à leur génération[9].

Il y aurait donc, parmi les acteurs sociaux des mutations de genre des années 1960, un nombre non négligeable de personnes socialisées au sein, ou à la marge, d'organisations ou de mouvements confessionnels comme la JOC-F. Ce travail de thèse prolonge ainsi une réflexion entamée dans un mémoire de master 2 autour de la possibilité d'une convergence culturelle significative, et souvent ignorée, entre l'exigence d'égalité des femmes des années 68 et les mises à jour de l'après concile Vatican 2 dans les congrégations religieuses féminines françaises[10]. Les difficultés d'accès aux archives de la Conférence des supérieures majeures (suite à la réorganisation des instances représentatives des congrégations religieuses françaises) ainsi que le souci de poursuivre une recherche sur un sujet d'étude catholique, avec cette même problématique, m'ont poussé à choisir deux des mouvements de laïcs catholiques les plus significatifs en France à cette époque.

---

[7] Le concept d' « années 1968 » a été forgé afin de faire sortir les études historiques d'une approche trop réductionniste des années 1960 aux événements parisiens de mai 1968. Il appelle à mieux comprendre les événements en les insérant dans une chronologie plus large que celle du mois de mai ainsi que dans un espace autant régional qu'international, afin de les ré-articuler à une série de phénomènes qui bouleversent en profondeur individus, groupes et institutions du milieu des années 1950 au milieu des années 1970 :

- ARTIÈRES, Philippe et ZANCARINI-FOURNEL, Michelle (dir.), *68, une histoire collective*, Paris : La Découverte, 2008, 847 p.
- HORN, Gerd Rainer, *The Spirit of 68' : rebellion in Western Europe and North America, 1956-1976*, Oxford : Oxford University Press, 2007, 254 p.
- PORHEL, Vincent, *Ouvriers bretons. Conflits d'usines, conflits identitaires en Bretagne dans les années 68*, Rennes : Presses Universitaires, 2008, 325 p.
- SIRINELLI, Jean-François, *Les Vingt décisives. Le passé proche de notre avenir*, Paris, Fayard, 2007, 323 p.
- ZANCARINI-FOURNEL, Michelle, *Le Moment 68. Une histoire contestée*, Paris : le Seuil, « L'Univers historique », 2008, 313 p.

[8] PELLETIER, Denis, « 1905-2005. Un siècle d'engagements catholiques » (chapitre 1), dans DURIEZ, Bruno et autres, *Les Catholiques dans la République (1905-2005)*, Paris : l'Atelier, 2005, p. 19-50.

[9] HORN, Gerd-Rainer, *The Spirit of Vatican II : West European Left catholicism, 1959-1980*, Oxford : Oxford University Press, à paraître.

[10] FAVIER, Anthony, « Des Religieuses féministes dans les années 68 ? », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 29, 2009, p. 59-77.

Outre des fonds importants laissés par les secrétariats nationaux des deux mouvements, disponibles aux archives du département des Hauts-de-Seine et encore peu travaillés, prendre comme objet d'étude la JOCF et la JOC permet de travailler sur deux organisations significatives du catholicisme français des années 68, tant en raison du nombre de jeunes socialisés en leur sein que de la place symbolique qu'elles occupaient alors au sein du catholicisme français. En effet, des différents mouvements de la galaxie militante qu'on appelle l' « Action catholique spécialisée » (ACS), JOC et JOCF peuvent être considérées comme les formes les plus abouties, du moins aux yeux de l'épiscopat* français, de l'effort militant entrepris pour renouveler l'action du laïcat dans la société française contemporaine. Comment cette avant-garde militante catholique a-t-elle été aux prises avec les problématiques propres des années 68 ? Peut-on faire de la JOC-F un des pôles inattendus d'une évolution sociale ?

A) La JOC-F, de la reconquête chrétienne à la modernisation sociale ?

Le jocisme trouve son origine dans l'entre-deux-guerres et les initiatives de Joseph Cardijn. Ce prêtre belge pose les bases du militantisme de type jociste en 1924. Il est très vite importé simultanément dans plusieurs foyers français, dont l'agglomération lilloise. Mais le plus important reste toutefois celui de la banlieue ouvrière parisienne, où un autre prêtre, Georges Guérin, avec le soutien de jésuites* de l'Action populaire[11], pousse des jeunes à constituer des équipes selon le modèle belge[12]. Vicaire* de la paroisse* Saint-Vincent-de-Paul de Clichy-la-Garenne, située dans la petite couronne ouvrière de Paris, il incite des jeunes à lancer la JOC française officiellement fondée en 1927. La JOCF suit en 1928[13]. Cette naissance est saluée de bien des manières à l'intérieur et à l'extérieur du catholicisme français[14].

L'introduction du jocisme en France marque également un tournant dans l'organisation du laïcat* catholique français, dans la mesure où elle inaugure une période, dans laquelle la « spécialisation » devient une formule privilégiée d'action pastorale pour les évêques.

---

[11] Revue et centre de réflexion des jésuites français (fondés en 1903) se situant dans le courant du catholicisme social.

[12] DEBÈS, Joseph et POULAT, Émile, *L'Appel de la JOC*, Paris : Éditions ouvrières, 1986, 292 p.

[13] PIERRARD, Pierre, *Georges Guérin : une vie pour la JOC*, Paris : l'Atelier, 1997, 317 p.

[14] Par exemple : « La JOC seule s'est occupée du malheur de l'adolescence ouvrière ; l'existence d'une telle organisation est peut-être le signe certain que le christianisme n'est pas mort parmi nous. », dans WEIL, Simone, *L'Enracinement, prélude en faveur d'une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris : Gallimard, « Folio essais », 1990 (1949), p. 87.

L'Action catholique spécialisée, qui s'organise dans le laïcat catholique en France à partir de la JOC-F, résout en partie l'insertion problématique depuis la fin du XIXe des catholiques français dans la démocratie. Elle permet ainsi aux catholiques français d'apprivoiser le cadre démocratique républicain de la laïcité, d'investir le cadre associatif et de pousser des catégories sociales nouvelles à s'impliquer dans le fonctionnement social. Il est délicat d'en faire pour autant un pôle d'un catholicisme libéral. Relève-t-elle d'ailleurs plus de ce qu'on appelle de l'intransigeantisme catholique[15]? Ou bien encore du catholicisme social ? Cette typologisation usuelle de l'historiographie religieuse peut-elle véritablement nous éclairer dans une réflexion en termes de genre ?

1. La naissance de l'ACS en France

L'Action catholique apparaît dans la pensée du Magistère* dans le dernier tiers du XIXe siècle et la première moitié du XXe siècle, en partie pour répondre à la relative impasse politique et sociale, où l'avait mené la ligne intransigeante, dans laquelle s'était engagée l'Église catholique romaine depuis le *Syllabus* (1864), promulgué par le pape Pie IX. Cette liste des erreurs des temps présents suivait une encyclique, qui condamnait plus généralement la modernité politique et culturelle, née de l'essor des sciences, des révolutions libérales et de la poussée démocratique[16]. L'Église catholique « syllabaire » cherchait à se constituer comme un réseau serré d'œuvres, portées par le clergé et les congrégations religieuses encadrant les laïcs. Elles devaient constituer la base d'une contre-société catholique en opposition à la démocratisation sociale et politique européenne.

Du « Mouvement catholique » à l' « Action catholique »

Malgré le dynamisme des initiatives constituant un foisonnant « mouvement catholique », né dans le sillage de ce programme de reconquête, le catholicisme réorganise progressivement son mode de présence à la société dans le dernier tiers du XIXe siècle. Léon XIII (1878-1903),

---

[15] Je qualifierai ici d' « intransigeant » ce qui relève du « catholicisme intransigeant » ou « intransigeantisme » tels que les a conceptualisés le sociologue et historien Émile Poulat, avant d'être repris par d'autres. Ces auteurs désignent ainsi le courant de l'Église catholique et romaine, apparu au XIXe siècle, refusant de transiger avec les données culturelles extérieures au modèle catholique originel, qui se pense totalement fidèle aux enseignements et commandements de l'Église, et qui est hostile à toute forme de concession à la sécularisation. Voir :

- MAYEUR, Jean-Marie, « Catholicisme intransigeant, catholicisme social et démocratie chrétienne », *Annales ESC*, mars-avril 1972, p. 483-499.
- POULAT, Émile, *Intégrisme et catholicisme intégra*l, Paris : Castermann, 1969, 626 p.

[16] Sur ce qui suit, nous résumons ce qui est contenu dans les deux premiers chapitres de SORET, Jean-Hugues, *Philosophies de l'Action catholique : Blondel-Maritain*, Paris : le Cerf, 2007, 481 p.

dont l'enseignement s'exprime pourtant dans les éléments du thomisme* le plus traditionnel[17], opère un premier déplacement, en ne liant plus le sort de l'Église à celui des monarchies traditionnelles. Il permet le développement d'une génération de « démocrates chrétiens ». Ce pape admet l'existence de « questions mixtes », pour lesquelles les laïcs ont un droit d'intervention dans la société. En officialisant l'existence et la pertinence d'un courant catholique social, par l'encyclique* *Rerum novarum* (1891)[18], Léon XIII met également la question ouvrière et sociale à l'agenda des catholiques.

Son successeur, Pie X (1903-1914) est le premier à parler officiellement d'Action catholique en 1905. Par elle, dans l'encyclique *Il fermo proposito*, les catholiques italiens sont appelés à « tout restaurer dans le Christ »[19]. On commence alors à désigner sous le terme d'Action catholique l'ensemble des mouvements de laïcs, qui s'organisent pour répondre au défi de la laïcisation et de la démocratisation des sociétés européennes, en prolongeant l'apostolat du clergé dans la société et en complément des œuvres traditionnelles paroissiales ou des mouvements de piété.

En France, l'Association catholique de la jeunesse française (ACJF), créée par Albert de Mun et Henri Bazire en 1886, peut être tenue comme le mouvement phare de l'Action catholique générale. Dans la lettre *Egregi vos* à son président Jean Lerolle en 1907, Pie X en donne les principaux éléments d'une définition. Cette dernière nécessite une formation : la méthode de l'ACJF est « piété, étude, action ». L'Action catholique passe par l'investissement dans le secteur social, selon la formule devenue célèbre d'un des premiers responsables de l'ACJF : « sociaux parce que catholiques ». Mais l'Action catholique doit se tenir à distance de la politique. Elle reste strictement encadrée par ses aumôniers. Si, en 1910, le mouvement du Sillon de Marc Sangnier, née dans la mouvance du catholicisme social, est condamné c'est bien, aux yeux de Rome, parce qu'il a voulu se placer sur un terrain trop temporel. L'ACJF est en définitive un mouvement, qui socialise des notables et des bourgeois, mais elle constitue en France l'un des creusets du ralliement des catholiques modérés à la République.

---

[17] L'autonomie du politique est par exemple récusée ; la société politique doit rendre un culte à Dieu et soutenir la seule religion vraie, voir : Léon XIII, *Immortale Dei*, 1885, texte disponible en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/ (page consultée le 8 juillet 2015).

[18] Léon XIII, *Rerum novarum*, 1891, texte disponible en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/ (page consultée le 8 juillet 2015).

[19] Pie X , *Il fermo proposito, lettre encyclique sur l'Action catholique ou Action des catholiques*, 1905, texte disponible en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/ (page consultée le 8 juillet 2015).

De l'Action catholique générale à l'Action catholique spécialisée

La Première Guerre mondiale accentue la demande de démocratisation des sociétés européennes et le besoin de formation des nouvelles générations. Si la JOC apparaît en Belgique à l'initiative de Joseph Cardijn, elle s'insère dans un mouvement bien plus vaste de création de mouvements de laïcs d'un nouveaux types autour de l'idée de spécialisation défendue par Rome et le pape Pie XI, qui peut-être tenu comme un de ses théoriciens. C'est sous son pontificat* (1922-1939) que l'expression se généralise au sein du catholicisme. Dans l'encyclique *Urbi Arcano* (1922)[20], il part de la ruine du monde contemporain après guerre pour souhaiter le retour d'une chrétienté conçue comme la royauté du Christ. La nouvelle chrétienté est toutefois différente de la chrétienté historique, de l'Occident médiéval et des sociétés d'Ancien régime anté-démocratiques : elle aura pour seul roi le Christ, dont Pie XI institue la fête (du Christ-Roi) en 1925.

Dans cette théorisation pontificale du laïcat, l'Action catholique est dite « spécialisée » car elle se donne un lieu d'action spécifique : le « milieu » (et non la classe sociale). Elle veut ainsi renouveler la présence chrétienne par une pastorale du semblable, selon l'indication présente dans l'encyclique de Pie XI intitulée *Quadragesimo anno* commémorant, en 1931, le quarantième anniversaire de *Rerum novarum :* « les apôtres immédiats des ouvriers seront les ouvriers, les apôtres du monde industriel seront des industriels et des commerçants »[21]. L'encyclique valide indirectement, et rétrospectivement, l'intuition pastorale de Joseph Cardijn et de sa JOC. La spécialisation conforte la vision organiciste du fonctionnement de la société portée par les catholiques sociaux. L'encyclique confirme l'existence des « communautés naturelles », dans lesquelles s'inscrivent les individus. Si la famille est la première de ces communautés, les catholiques sociaux sont sensibles également, à la suite des travaux des leplaysiens, à la notion de « milieu », conçu comme un espace de vie et de solidarité naturelle, qui marque la mentalité et imprime les valeurs de celui ou celle qui y naît.

[20] Pie XI, *Urbi arcano dei consilio, lettre encylique sur la paix du Christ dans le règne de Dieu,* 1922, texte disponible en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/ (page consultée le 8 juillet 2015).

[21] Pie XI, *Quadragesimo Anno*, *lettre encyclique sur la restauration de l'ordre social*, 1931, texte disponible en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/ (page consultée le 8 juillet 2015).

Figure 1 : Du Mouvement catholique à l'Action catholique, France, XIXe-XXe[22].

Nom, acteurs et textes	Modèle d'apostolat	Quelques dates et mouvements
Le Mouvement catholique (1789 - dernier tiers du XIXe) *Quanta cura*, suivi du *Syllabus*, 1864.	- Logique syllabaire : constituer l'Église catholique en une contre-société. - Réseau serré d'oeuvres portées par le clergé et les congrégations religieuses.	1833 : Société de Saint-Vincent de Paul 1871 : Oeuvre des cercles catholiques ouvriers par Albert de Mun et René de la Tour du Pin
L'Action catholique générale (derniers tiers du XIXe siècle - années 1920) Léon XIII (1878-1903) *Rerum Novarum* (1891) Pie (1903-1914) *Il fermo proposito*, 1905. *Egregi vos*, 1907.	- L'engagement des laïcs est différent de la défense des monarchies traditionnelles. - Il existe des « questions mixtes » sur lesquelles des laïcs formés ont le droit de s'investir. - La question ouvrière et sociale est un lieu d'investissement possible du laïcat catholique.	1898-1911 : Le Sillon de Marc Sangnier 1886 ACJF 1901 : LFF 1902 : LPF 1922 : FNC 1944 : ACGH et ACGF
L'Action catholique spécialisée (années 1920 - années 1970) Pie XI (1922-1939) *Urbi Arcano* (1922) *Quadragesimo Anno* (1931) Émile Guerry, *L'Action catholique* (1936) Fin de l'ACJF, 1956. Fin du « mandat », 1975.	- Il faut viser l'établissement d'une nouvelle chrétienté, distincte de celle passée. - Conception leplaysienne du milieu : la pastorale doit reposer sur le principe d'homogénéité sociologique « les apôtres immédiats des ouvriers seront les ouvriers » (Pie XI, *Quadragesimo Anno*). - Les laïcs formés et autonomes restent toutefois accompagnés par des aumôniers.	1925 : JOC (Belgique) 1927-1928 : JOC-F (France) 1929 : JEC, JAC. 1930 : JMC 1933 : LOCF. 1935 : JIC. 1930-1935 : JECF. 1936 : JACF, JICF. 1939 : LAC, LOC. 1941 : MPF, ACI. 1945 : MFR.

A. FAVIER.

[22] Pour réaliser ce tableau, j'ai synthétisé des informations contenues dans :

- AUBERT, Roger, « Pastorale et Action catholique », dans AUBERT, Roger (éd.), *Nouvelle Histoire de l'Église, 5- L'Église et le monde moderne (1848 à nos jours)*, Paris : le Seuil, 1975, p. 141-155.
- CHOLVY, Gérard, « De l'homme d'œuvre au militant : une évolution dans la conception du laïcat catholique en France depuis le XIXe siècle », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 71, 1985, p. 215-242.
- MAYEUR, Jean-Marie, « Mouvement catholique italien et mouvements catholiques européens », dans MAYEUR, Jean-Marie, *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris : le Cerf, 1986, p. 94-110.
- PIERRARD, Pierre, *Les Laïcs dans l'Église de France : XIXe-XXe siècle*, Paris : Éditions ouvrières, 1988, 298 p.
- TRANVOUEZ, Yvon, *Catholiques d'abord : approches du mouvement catholique en France : XIXe-XXe siècle*, Paris : Éditons ouvrières, 1986, 264 p.

La Situation française

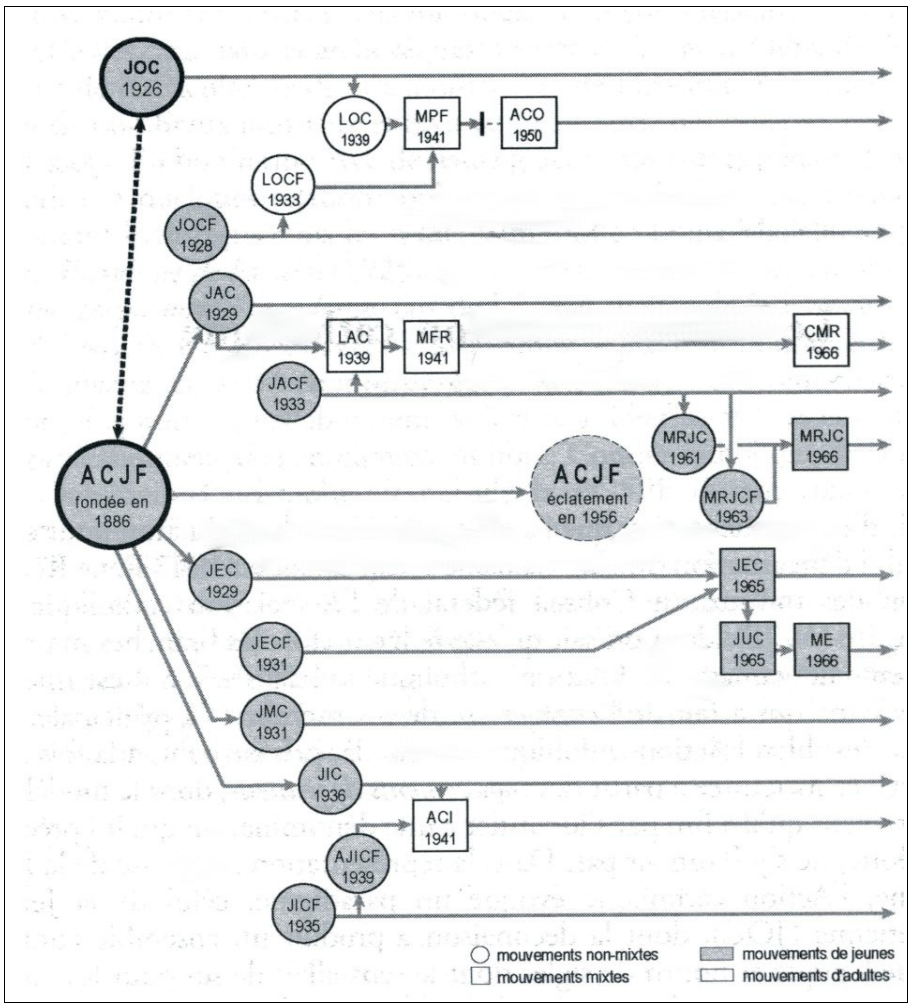
En France, la formule de la spécialisation s'étend rapidement dans l'entre-deux-guerres à d'autres catégories sociales que celle initiale des ouvriers. La Jeunesse agricole catholique (JAC) et la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC) (toutes les deux uniquement masculines) apparaissent en 1929, la Jeunesse maritime chrétienne (JMC) en 1930, la Jeunesse indépendante chrétienne (JIC) en 1935, les trois JECF entre 1930 et 1936. La JACF et la JICF suivent en 1936.

La première génération de militants d'Action catholique spécialisée éprouve rapidement le désir de poursuivre des engagements une fois adulte. Aux mouvements de jeunesse masculins et féminins s'adjoignent progressivement, avec la bénédiction des autorités catholiques, au cours des années 1930-1940, des organisations d'adultes, parfois mixtes (voir figure 2 « Développement institutionnel de l'Action catholique spécialisée (1926-1975) » infra). JOC et JOCF trouvent, quant à elles, leur débouché militant dans la Ligue ouvrière chrétienne (LOC), qui devient en 1941 le Mouvement populaire des familles (MPF), réorganisé par l'épiscopat, en 1950-1951, en Action catholique ouvrière (ACO).

En 1931, profitant de l'émergence de la spécialisation, les évêques regroupent l'ensemble des mouvements d'Action catholique spécialisée et générale, sous l'appellation d' « Action catholique française », dans laquelle la vieille ACJF doit s'intégrer en devenant l'organe de coordination (théorique) des différentes jeunesses spécialisées. En 1933, les deux ligues féminines catholiques, nées au début du siècle, fusionnent en une Ligue Féminine d'Action catholique (LFAC). La Fédération nationale catholique, née du mouvement du général de Castelnau contre la politique du Cartel des gauches (1922-1924), se transforme, en 1944, en Fédération nationale d'Action catholique (FNAC), jusqu'à ce que, en 1954, FNAC et LFAC soient transformées à leur tour en Action catholique générale des hommes (ACGH) et féminine (ACGF). Seuls des mouvements comme le scoutisme, le Secours catholique ou les Conférences Saint-Vincent de Paul échappent à la mise sous tutelle de l'Action catholique, qui a intégré, après guerre, dans son périmètre à peu près l'ensemble des organisations françaises de laïcs catholiques[23].

[23] On peut se reporter à la façon dont l'archevêque de Toulouse peut présenter l'Action catholique en 1958 sous un regard unifié : GARRONE, Gabriel-Marie, *L'Action Catholique : son histoire, sa doctrine, son panorama, son destin* ; Paris: Fayard, « Je sais, Je crois », 1958, 127 p.

Figure 2 : Le développement institutionnel de l'Action catholique spécialisée (1926-1975).



TRANVOUEZ Yvon, « Le militant d'Action catholique » dans DURIEZ, Bruno et autres, *Les Catholiques dans la République 1905-2005*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2005, p. 226.

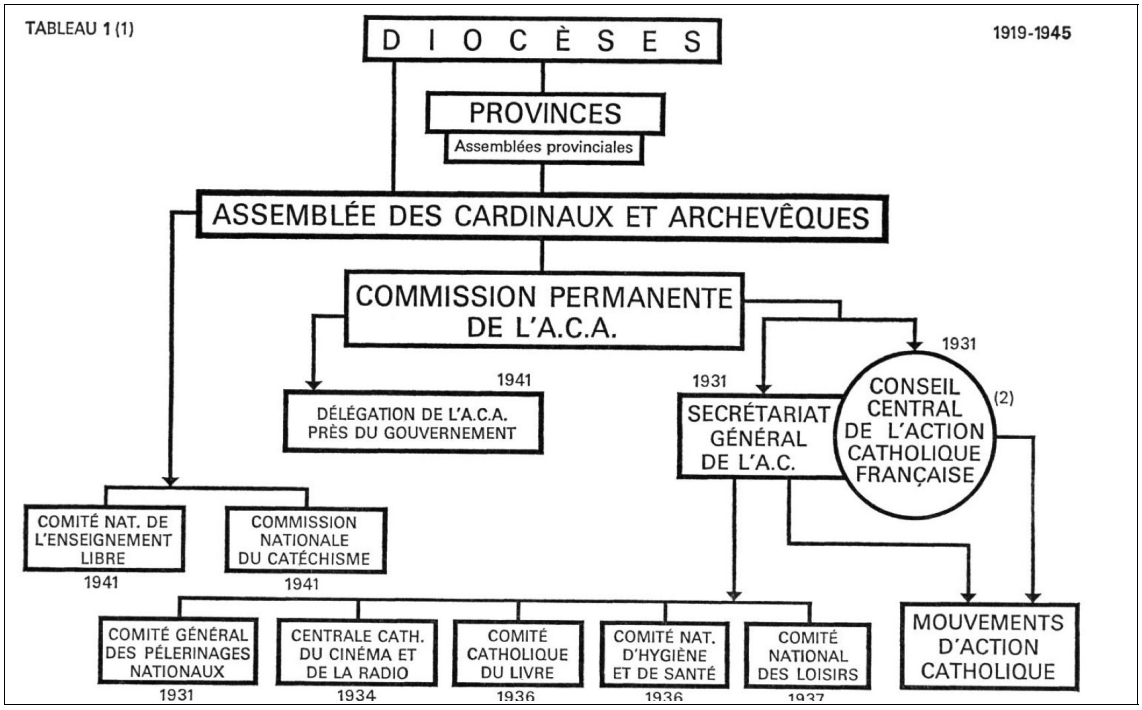
D'où vient la volonté si forte des évêques français d'unifier sous une formule le laïcat catholique ? Le contexte des années de naissance de l'Action catholique permet de le comprendre. Les évêques organisent les mouvements peu de temps après la condamnation par Pie XI, en 1926, du mouvement royaliste de Charles Maurras : l'Action française, qui exerçait une force d'attraction encore importante sur les catholiques français. La formule de l'Action catholique spécialisée, telle qu'elle est élaborée par les évêques français en accord avec les principes romains, est davantage conforme au « primat du spirituel », tel qu'il se théorise dans l'ouvrage de l'intellectuel catholique Jacques Maritain (1927). Paru à la demande des évêques

français pour justifier la condamnation d'une force politique, cet essai reçu l'estime d'un nombre non négligeable de catholiques français, car il déliait les engagements catholiques de la défense seule d'une restauration politique[24]. Dans cette ouvrage, le philosophe veut montrer qu'il existe entre la foi catholique et la société, un espace d'engagement et de liberté individuelle. Pour cela, en partant des travaux du théologien du Moyen-Âge Thomas d'Aquin, il opère une distinction entre l'action « en tant que chrétien », qui consiste à obéir aux rites et aux dogmes de l'Église, et l'action « en chrétien », qui consiste en la mise en œuvre, individuellement, des idées chrétiennes dans des domaines « temporels », c'est-à-dire des organisations laïques où l'Église n'a pas à s'immiscer directement. En mettant la priorité sur le « spirituel », les évêques, le philosophe et un certain militantisme laïc insistent donc sur la foi, dans sa dimension personnelle et intérieure, et non pas sur la religion, conçue seulement comme un héritage historique ou un patrimoine culturel national, voire nationaliste. L'action du chrétien ne peut pas se résumer à la défense d'un patriotisme mais elle trouve sa source dans une relation personnelle à Dieu qu'il faut cultiver. Cette distinction a une influence considérable sur les mouvements de laïcs français. Elle a également un immense potentiel libérateur, en ne faisant plus du catholicisme la justification d'un ordre politique ou d'un état social passé.

Le militantisme d'Action catholique spécialisée est également plus contrôlable par les évêques français que les partis catholiques ou les mouvements d'Action catholique de première génération, nés dans la dynamique du Ralliement. Reprenant la doctrine maritanienne de la distinction des ordres proprement temporel et spirituel, Émile Guerry, prêtre et professeur de théologie dans le diocèse de Grenoble, élabore pour les évêques la « doctrine du mandat ». Elle organise les rapports entre les mouvements d'Action catholique et l'institution ecclésiale. Cette doctrine associe théoriquement l'autonomie pratique des mouvements au contrôle de la hiérarchie épiscopale. Les mouvements d'Action catholique prolongent dans la société l'action des prêtres dans l'Église visible et organisée, à condition qu'ils se soumettent *in fine* aux évêques et à l'enseignement du Magistère. Les évêques leur confient un « mandat » en investissant officiellement les responsables nationaux et en leur donnant des aumôniers nationaux et locaux. Tout concourt donc à faire de l'Action catholique spécialisée un outil pastoral adapté au contexte français. Les évêques français s'empressent d'utiliser la nouvelle afin d'organiser les œuvres et les mouvements de laïcs dans leurs diocèses.

[24] MARITAIN, Jacques, *Primauté du spirituel*, Paris : Plon, 1927, 324 p.

Figure 3 : Organigramme de l'Église de France, 1939-1945.



SUTER, Jacques, « Analyse organigrammatique de l'Église de France », *Archives de sociologie des religions*, 31, 1971, p. 112.

La condition de l'organisation de mouvements nationaux, qui dépassent l'autorité des évêques dans leur diocèse*, est, à un dernier niveau, entériné par l'existence d'un échelon de contrôle national, mis en place en 1931, sous la forme d'un « Secrétariat général de l'Action catholique » (cf. organigramme supra) dirigé par Stanislas Courbe, un évêque-auxiliaire de l'archevêque de Paris. L'autonomie des mouvements d'Action catholique est certes reconnue mais elle est extrêmement régulée. De manière générale, si les évêques français encouragent les nouveaux mouvements, ce n'est pas sans les doter d'une doctrine et d'une structure élaborées à la hauteur de leurs nouvelles attentes. Les mouvements seront des organisations de chrétiens d'élite, conscients de la charge que le clergé investit sur eux et de leur responsabilité à l'égard de l'épiscopat.

La réorganisation même du laïcat catholique à partir des mouvements de jeunesse est favorable au contrôle épiscopal comme a pu le souligner Denis Pelletier :

> « Il n'est pas anodin qu'un système militant se reconstruise à partir des mouvements de jeunes. Sans doute les militants de la JAC sont-ils plus faciles à "contrôler" par les évêques que les grands notables des organisations agrariennes.

Sans doute espère-t-on faire de la JOC un foyer de recrutement qui permettra de renforcer à terme la CFTC face à la CGT. »[25]

Autrement dit, l'organisation de l'Action catholique permet autant la prise en compte d'une certaine réalité socio-culturelle de la société française de l'époque, autour de la répartition tripartite ruraux/ouvriers/indépendants entre les milieux en « A », en « O » et en « I », qu'un moyen d'exercer un contrôle sur un laïcat juvénile, prêt à être formé en dehors des sociabilités traditionnelles. À côté des anciennes élites sociales catholiques, toujours tentées par l'autonomie et une certaine indépendance d'esprit, une nouvelle élite militante catholique, plus conforme à la promotion démocratique et sociale du moment et à la meilleures scolarisation des jeunes Français d'entre-deux-guerres, émerge au sein du catholicisme français. Ce faisant, l'Action catholique spécialisée change la physionomie du laïcat catholique en travaillant à son autonomisation.

2. Spécialisation et autonomisation du laïcat français

La méthode de la JOC-F, et de l'Action catholique en général, exprimée sous la devise « voir, juger, agir » appelle les militants à répondre prioritairement à des enjeux concrets, après avoir évalué des besoins à la lumière des éléments de doctrine chrétienne. Une telle méthode produit un renversement lourd de conséquences puisqu'on demande à des militants de partir des réalités telles qu'ils les perçoivent et non des principes telles qu'ils les reçoivent. Elle met également au cœur du processus la conscience personnelle et individuelle, en écartant le fonctionnement paternaliste. La JOC-F recompose le « cercle ouvrier », les « œuvres » en général du XIXe siècle, où l'éducation et l'encadrement revenaient exclusivement à des clercs engagés ou des bourgeois philanthropes, afin de faire des jeunes issus des milieux populaires les principaux acteurs du changement de leur milieu. Même s'ils sont accompagnés par des prêtres appelés aumôniers*, l'acquisition de l'autonomie est très valorisée dans les deux mouvements. Cet engagement peut prendre la forme d'enquêtes, d'actions locales et représentatives, d'organisation d'événements de rayonnement très local ou plus régional. De grands rassemblements nationaux égrènent aussi la vie du mouvement.

À partir de cette matière première d'expériences, une relecture d'ordre spirituel a lieu entre militants, au sein de petits groupe appelés « révisions de vie ». Tous les événements vécus sont relus de manière à faire émerger la conscience de l'action de Dieu dans la vie

[25] PELLETIER, Denis, « 1905-2005. Un siècle d'engagements catholiques », dans DURIEZ, Bruno et autres, *Les Catholiques et la République*, op. cit., p. 30-31.

militante et comprendre la proximité possible du quotidien avec les Évangiles. La formation existe, de même que la pratique religieuse et sacramentelle*, mais elles complètent ce qui est fondamentalement nécessaire pour que la méthode de l'Action catholique spécialisée se déploie : un militantisme de milieu centré autour d'enjeux précis et matériels pouvant inclure des jeunes qui ne sont pas forcément pratiquants. Ce dernier cherche ainsi à sortir de l'espace strictement paroissial pour investir l'école ou le lieu de travail, la société en général. Tout concourt donc au sein de l'Action catholique à la prise d'autonomie et à l'acquisition de dispositions militantes, qui rénovent de manière profonde le laïcat catholique.

Cela explique-t-il pour autant les évolutions en dehors des cadres fixés par le Magistère en quelques décennies ? Dans la mémoire collective catholique, le jocisme est en effet tenu, et souvent à raison, comme un pôle original de rénovation des méthodes d'apostolat, ainsi qu'un creuset important d'initiatives et de réflexions, qui ont renouvelé le catholicisme français et sa présence à la modernité séculière. Pour autant, il ne faudrait peut-être pas surinterpréter ici le rôle l'Action catholique spécialisée comme pôle de conversion à cette dernière. Dans son acception originelle, son militantisme se situe même à mi-chemin entre un intransigeantisme, en quelque sorte aménagé, et le catholicisme social, qui historiquement a pu naître de cet intransigeantisme.

De manière générale, Denis Pelletier relève en effet que dans l'organisation de l'Action catholique spécialisée, « quelque chose demeure de l'ancienne défense catholique dans le projet des évêques »[26]. Le contournement du politique par le social ne doit ainsi pas faire perdre de vue que l'apostolat y reste conçu, classiquement, autant comme un moyen de sanctification personnelle qu'un moyen d'établir la nouvelle royauté du Christ conçue comme l'application de la Doctrine sociale de l'Église aux différents secteurs sociaux. Selon les termes d'Émile Guerry qui théorise l'Action catholique pour l'épiscopat français, elle vise à « rétablir le règne du Christ dans les cœurs aussi bien que la société »[27]. Avec l'Action catholique spécialisé, les évêques français renoncent certes à l'intransigeantisme du XIXe siècle. Ils tournent définitivement la page de l'idée de restauration, consentent pleinement au ralliement, et, d'une certaine manière, admettent l'autonomie des laïcs dans le contexte d'une plus grande démocratisation. Mais cela ne signifie pas, pour autant, qu'ils permettent aux militants de transiger avec le fond de la doctrine chrétienne[28]. À-vrai-dire, le chant de 1937

[26] PELLETIER, Denis, « 1905-2005. Un siècle d'engagements catholiques », dans DURIEZ, Bruno et autres, *Les Catholiques et la République*, op. cit., p. 30.

[27] GUERRY, Émile, *L'Action catholique*, Paris : Desclée de Brouwer, 1936, p. 102.

[28] Voir : TRANVOUEZ, Yvon, « Élite militante et système religieux : aux origines de l'Action catholique en France », *Kreiz, études sur la Bretagne et les Pays celtique*s, 10, 1999, p. 271-278.

placé en épigraphe de cette introduction témoigne bien de la ligne suivie par la JOCF de la première génération attachée, assez fidèlement, à la moralisation des jeunes travailleuses et à la défense du mariage chrétien.

Un retournement de position au cours années 1960, sur les questions de genre notamment, serait donc d'autant plus intense qu'inattendu au sein de l'Action catholique spécialisée française. Peut-être était-il contenu, d'une certaine manière, dans les contradictions originelles de mouvements de laïcs poussant tout autant à l'autonomie qu'au respect strict de la hiérarchie. Les mouvements auraient été les lieux d'une « modernisation » paradoxale. Contenant pourtant un programme de reconquête catholique, les injonctions à l'autonomie et de rencontre avec la société auraient fait dévier de sa course un objectif militant encore intransigeant. L'Action catholique française aurait fait émerger des acteurs, qui endossent des changements sociaux d'ampleur. Mais cette problématique de la « modernisation », même paradoxale, encore très présente dans l'historiographie, aide-t-elle véritablement à comprendre la dimension de genre des mutations sociales au cours des années 68 ?

B) Les mouvements d'Action catholique et la problématique de la « modernisation »

L'Action catholique spécialisée reste étudiée principalement à travers des problématiques syndicale et politique, telles qu'on les définit classiquement, c'est-à-dire par une mise à distance de ce qui est perçu comme des questions intimes. Les mouvements y sont examinés dans une approche, qui neutralise, pour une bonne part, les identités socio-sexuées et la hiérarchie explicite ou implicite entre elles. L'historiographie actuelle ignore, trop souvent encore, la perspective de genre dans ses réflexions et ses questionnements. Je souhaite donc ici renverser les attendus historiographiques en ce qui concerne les mouvements d'Action catholique spécialisée.

Les sources jocistes permettent en effet de comprendre comment un militantisme, nourri à la double matrice idéologique du catholicisme et du « mouvement ouvrier » français, peut s'emparer dans les années 68 de questions comme la mixité, les rapports entre les sexes, les changements législatifs autour de la contraception ou de l'avortement, ou bien encore la sexualité en général, qui surgit dans l'espace public comme objet de débat. De plus, le matériel archivistique, pourtant très disponible a été, jusqu'à présent, faiblement utilisé, car les mouvements ont un positionnement ne s'insérant pas aisément dans la typologie usuelle

des opinions propres aux grandes forces politiques et sociales sur cette question. Il est peut-être également peu identifiable par les outils qu'on déploie pour les comprendre. De façon générale, les sources jocistes permettent de voir les questions, qui se posent, et l'interrogation sur les choix de vie, dont s'empare justement le politique dans cette période.

1. Une Action catholique « modernisatrice » ?

Il existe en réalité une grande question, qui a guidé l'historiographie des mouvements de jeunesse catholiques, en général, et de l'Action catholique spécialisée, en particulier. Elle relève d'une idée, que l'on peut qualifier de courante : les militants issus de l'Action catholique spécialisée, en raison de leur participation au changement social dans plusieurs secteurs, auraient « modernisé » la société française directement ou indirectement[29]. Cette thèse, valable pour l'ensemble du XXe siècle, aurait une pertinence particulière pour l'époque de l'après-guerre et, de manière accentuée, dans la période de fort changement social qu'ont constitué les Trente Glorieuses. On est ainsi souvent sensible à la rencontre d'une théologie, d'un contexte socio-économique particulier après les événements de la seconde Guerre mondiale et au souhait, à partir de la Libération, de reconstituer la société sur de nouvelles bases[30].

L'exemple employé en défense de cette thèse est souvent issu des mouvements d'Action catholique spécialisée en monde rural. On perçoit ainsi la JAC-F comme la pépinière après-guerre du Centre national des jeunes agriculteurs (CNJA), qui, à son tour, a donné de nombreux militants à la Fédération nationale des syndicats d'exploitants agricoles (FNSEA). Ces militants auraient, par leurs dispositions acquises au sein des mouvements, donné les cadres à la modernisation des structures de production agricole et l'instauration de la Politique agricole commune (PAC) en France. Chez les étudiants de la JEC-F, l'irrigation du syndicalisme étudiant, via l'Union nationale des étudiants de France (UNEF) après-guerre, pourrait fonctionner de manière similaire dans l'analyse[31]. Pour les mouvements du milieu

---

[29] Jean-Maurice BERTON note à l'article « Action catholique » du *Dictionnaire de l'Histoire de la France* de SIRINELLI, Jean-François et COUTY, Daniel (dir.) : « Malgré ses vicissitudes, l'Action catholique intervient dans la vie de la nation : si elle échoue à pénétrer profondément le monde ouvrier, déjà structuré, elle joue un rôle important dans l'organisation des syndicalismes agricoles et étudiants. Au-delà du seul devenir des mouvements, elle contribue à la formation intellectuelle d'une partie des élites de la France des années soixante-dix. » (Paris : Armand Colin, 1999, p. 12-13)

[30] Par exemple : GIROUX, Bernard, *La Jeunesse étudiante chrétienne : des origines aux années 1970*, Paris : le Cerf, 2013, 692 p.

[31] Même si la synthèse porte sur tout le XXe siècle, on consultera avec profit : DURIEZ, Bruno (dir.), « Les Groupes » (partie II), dans DURIEZ, Bruno et autres, *Les Catholiques dans la République (1905-2005)*, op. cit., p. 51-119.

ouvrier, il y aurait une double pénétration de la société par des militants. Dans un pôle associatif familial, via le Mouvement Populaire des Familles (MPF) et diverses associations familiales ou de consommateurs, d'une part et, via le syndicalisme, d'autre part. Le pôle « Reconstruction » de la Confédération des travailleurs chrétiens de France (CFTC) serait particulièrement cet acteur. Il amène à la déconfessionnalisation et la constitution d'un syndicat réformiste : la Confédération française démocratique du travail (CFDT) en 1964. La réflexion pourrait s'étendre, au-delà des jeunesses spécialisées, chez les cadres et les ingénieurs, qui disposent également de leurs organisations de militants catholiques.

De manière générale, certaines des forces syndicales telles la CFDT ou d'autres clubs ont aussi participé à une dynamique de constitution politique des forces de la « deuxième gauche ». On lie donc souvent, après-guerre, les mouvements d'Action catholique au phénomène générationnel des « chrétiens de gauche », en cherchant à identifier les parcours qui ont mené les militants vers telle ou telle force politique, vers tel ou tel positionnement idéologique. Il s'agit d'ailleurs d'un terrain plutôt dynamique des travaux en cours : essayer de nuancer le portrait social du passage à gauche en typologisant les parcours idéologiques et en variant les approches en fonction de plusieurs variables[32].

2. De la modernisation dans la sphère publique à la modernisation dans la sphère privée

Sans surprise, c'est à travers cette problématique d'un investissement militant, qui a changé la société, même s'il est difficile d'en évaluer l'ampleur exacte, qu'est souvent abordé les questions de et de l'intime. Denis Pelletier note ainsi dès l'époque de la fondation des mouvements dans l'entre-deux-guerres :

> « Le rôle imparti aux femmes dans ce modèle [d'Action catholique spécialisée] est important. Parce que les mouvements de jeunesse sont des réseaux de sociabilité juvénile, parce que l'on se marie entre jocistes ou entre jacistes, la question de la place des femmes dans le couple y est posée dès les années 1930, particulièrement à la JAC/F où elle recoupe celle de l'activité économique au sein de l'exploitation familiale. Et si le modèle familial défendu par les mouvements de jeunes et d'adultes est majoritairement conservateur, il n'en demeure pas moins qu'ils ont été les lieux d'une réflexion discrète mais précoce sur l'émancipation féminine. Entre défense catholique et modernité sociologique, l'intérêt historique de l'Action

[32] « L'Engagement politique des chrétiens de gauche, entre Parti socialiste, deuxième gauche et gauchisme », Vincent Soulage, dans PELLETIER, Denis et SCHLEGEL, *À la Gauche du Christ : les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris : Seuil, 2012, p. 425-446.

> catholique spécialisée réside dans ce système particulièrement dynamique de tensions et de contradictions internes. »[33]

Dans cette analyse, il conviendrait donc d'être sensible aux « tensions » et « contradictions internes » pour comprendre comment l'Action catholique spécialisée a pu changer des rapports de genre, bien qu'elle ait été fondée sur une base idéologique conservatrice en la matière. C'est le rapport fondamentalement ambigu à la société de son militantisme religieux qui pourrait expliquer les contradictions ultérieures et ses effets sociaux paradoxaux.

Dans l'étude de l'après-guerre, reprenant la trame problématique mobilisée par plusieurs analystes des militants de la JAC[34], Jean-Louis Schlegel dans le récit qu'il fait des militants d'Action catholique les caractérise comme les « acteurs et bénéficiaires des Trente Glorieuses » opérant une « rationalisation éthique »[35]. Les militants d'Action catholique auraient une approche holiste de leur foi. Ils voulaient être chrétiens dans leur famille et leur société. Mais ces militants seraient également prêts à faire évoluer leurs comportements au nom de cette rationalisation éthique sans être, pour autant, des révolutionnaires au sens où ils récusent, entre autre, la libéralisation totale des normes de l'espace intime. Une question comme l'avortement, par exemple, serait :

> « révélatrice d'un écart plus général qui sépare les chrétiens de gauche de la mouvance libertaire de Mai 68, qui sera bientôt accusée d'avoir engendré la société permissive des années 1970 et favorisé la montée de l'individualisme, le narcissisme et l'hédonisme, le tout lié au consumérisme. »[36]

Une autre forme d'explication mobilisée dans l'histoire religieuse lie donc l'évolution sociale des mouvements à une sortie du périmètre religieux et au déplacement des normes. La modernisation aurait été permise au prix d'une « sécularisation » des engagements[37].

Enfin, une troisième façon de résoudre le problème consiste à distinguer les mouvements des personnes qui en sont issues. Des analyses biographiques montrent alors le parcours particulier d'acteurs, comme, par exemple, celui de l'ancienne jéciste Marie-Andrée Lagroua Wail-Hallé, gynécologue devenue en France l'initiatrice du Mouvement du Planning

---

[33] PELLETIER, Denis, « 1905-2005. Un siècle d'engagements catholiques », op. cit., p. 31.

[34] DUCASSE Jean-Loup et LAGON, Guy, *Chrétiens dans le monde rural*, Paris : Éditions ouvrières, 1989, 262 p.

[35] SCHLEGEL, Jean-Louis, « Récit : changer l'Église en changeant la politique », dans SCHLEGEL, Jean-Louis et PELLETIER, Denis, *À la Gauche du Christ*, op. cit., p. 272.

[36] Ibidem, p. 291.

[37] Par exemple, sur l'avortement, Jean-Louis Schlegel note que « la CFDT, qui porte largement les revendications féministes dans le monde du travail soutient certes le MLAC sous l'impulsion de Jeannette Laot, sa secrétaire confédérale, mais le syndicat est déconfessionnalisé », en réalité « la question de l'IVG suscite une certaine abstention », ibid.

familial, ou bien encore celui de la cédétiste Jeannette Laot, qui, à partir de la commission Femmes de son syndicat, s'est engagée au sein du collectif MLAC en faveur de l'IVG[38].

La même difficulté réside dans l'étude des liens entre mouvements féministes et mouvements catholiques féminins, tout particulièrement au moment du second féminisme. Comment expliquer que des organisations féminines, qui poussent à l'autonomie de leurs membres et qui sont fortement engagées dans l'éducation populaire, se tiennent à distance de ses réflexions et ses expérimentations ? C'est la difficulté que rencontre Mathilde Dubesset travaillant sur les engagements féminins des militantes catholiques. Elle doit reconnaître :

> *«* L'association des deux termes catholique et féministe semble paradoxale. Du côté des catholiques, la critique du féminisme, assimilé à la guerre des sexes, traverse tout le XXe siècle. *»*[39]

Néanmoins, elle cite l'exemple de Cécile de Corlieu, amie de Gustave Desbuquois de l'Action populaire, dans les activités de la Maternité heureuse, ou bien encore l'association Femmes et Hommes en Église, née en 1969-1970 à l'initiative de Marie-Thérèse van Lunen-Chenu qui se dit sans ambages féministe car catholique. Là-encore, l'idée d'un effet paradoxal, à double détente, est mobilisée :

> « Les femmes catholiques se sont engagées de multiples manières en sortant du cadre domestique, en prenant des initiatives, en élargissant l'horizon d'une vie le plus souvent balisée par la maternité et la famille. Malgré les résistances de l'Église, en particulier sur le terrain très sensible de la contraception et de l'avortement, et en dépit d'une relation au féminisme souvent difficile. »[40]

Comment développer une histoire du genre de l'Action catholique, qui ne soit pas une simple variation de ce motif narratif de la « modernisation », même enrichie de son caractère paradoxal ? Cela pose plus généralement la question de l'étude de forces sociales, qui font des choix idéologiques minoritaires, ou à rebours d'un mouvement majoritaire, ou à l'écart des mouvements d'opinion, que l'on sait rétrospectivement sources de changement social. Comment ne pas minorer, dans l'analyse, l'hétéronomie sociale des positions défendues par des mouvements ou leurs militants ? Comment être capable d'intégrer dans une réflexion de type historique l'auto-compréhension que peuvent avoir des individus socialisés dans un groupe confessionnel de la différence des sexes, du rapport à la politique qu'elle induit et de

---

[38] Voir : « Jeannette Laot », dans SCHLEGEL, Jean-Louis et PELLETIER, Denis, *À la Gauche du Christ*, op. cit., p. 396-398.

[39] DUBESSET, Mathilde, « Les Engagements catholiques au féminin » (chapitre 6), dans DURIEZ, Bruno et autres, *Les Catholiques dans la République (1905-2005)*, op. cit., p. 103-112.

[40] Ibidem, p. 112.

l'éthique sexuelle ? Comment, réciproquement, ne pas être insensible aux dissonances cognitives des individus socialisés dans un groupe confessionnel ?

3. Penser les *outsiders* du changement social

Des travaux récents sur la politisation des femmes catholiques ont nourri ma réflexion et permis de la faire avancer, en proposant des pistes concrètes d'analyse, qui surmontent le simple constat d'une modernisation involontaire et paradoxale. Magali della Sudda, dans sa thèse sur la Ligue patriotique des Françaises et l'*Unione fra le donne cattoliche d'Italia* au début du XXe siècle, cherche à renouveler l'approche historique que l'on a de forces sociales qualifiées usuellement de « conservatrices ». En raison de leur opposition au droit de vote, l'engagement des ligueuses qu'elle étudie est en effet souvent minoré dans l'historiographie qui l'approche même parfois avec gêne :

> « Tout se passe comme si la résistance initiale affichée de ces organisations au processus de démocratisation avait suffi à détourner les chercheurs de l'analyse de leur rôle dans la politisation d'un nombre très significatif de femmes. »[41]

Dans un autre article sur le sujet spécifique des ligueuses catholiques françaises, Magali della Sudda montre comment ces dernières élaborent une « identité politique qui se distingue de l'universalisme républicain » et « optent pour une autre forme de citoyenneté »[42]. Refusant principalement la laïcité mise en avant, à ce moment-là, par les républicains français, car elle suppose une identité citoyenne neutre et abstraite, elles préfèrent s'investir dans les secteurs sociaux et éducatifs, conformes à leurs prérogatives de femmes et de mère qu'elles estiment naturelles[43]. Cette approche empathique des choix idéologiques minoritaires permet de dépasser ce qui est perçu comme des contradictions à l'analyse.

Nous nous référons également aux travaux d'Anne Verjus sur les alternatives possibles à l'imaginaire politique, qui a précédé la mise en œuvre du suffrage universel et de sa demande par le mouvement suffragiste au XIXe siècle[44]. En typologisant les idées intellectuelles alternatives à la modernité politique libérale, la politiste redonne de la cohérence aux

---

[41] DELLA SUDDA, Magali, *Une activité politique féminine conservatrice avant le droit de suffrage en France et en Italie. Socio-histoire de la politisation des femmes catholiques au sein de la Ligue patriotique des Françaises (1902-1933) et de l'Unione fra le donne cattoliche*, thèse de doctorat d'histoire sous la direction de DOWNS, Laura Lee et SCARAFFIA, Lucetta, Rome, Paris : Université de la Sapienza, EHESS, 2007, p. 20.

[42] DELLA SUDDA, Magali, « L'Invention de la femme politique moderne. La LPDF, les élections, la République », dans COVA, Anne et DUMONS, Bruno (dir.), *Femmes, genre et catholicisme, nouvelles recherches, nouveaux objets (France, XIXe-XXe)*, *Chrétiens et société*, Lyon : LARHRA-RÉSÉA, 2012, p. 45.

[43] Idem.

[44] VERJUS, Anne, *Le bon Mari : une histoire politique des hommes et des femmes à l'époque révolutionnaire*, Paris : Fayard, 2010, 392 p.

initiatives et pensées des acteurs et des actrices qu'une historiographie reposant sur les *insiders* des changements sociaux rend invisible ou minorent.

Comment d'autres modèles peuvent-ils s'énoncer en dissonance par rapport aux normes dominantes ? Comment accepter, dans la cohérence d'un récit historique, que des femmes puissent gagner en autonomie dans des forces conservatrices, et, réciproquement, conforter des rapports traditionnels de genre dans des forces plus ouvertes ? De bien des manières en effet, les outils issus de l'histoire des femmes et du genre nous aident à être sensible à ces configurations complexes du pouvoir et constituent assurément aujourd'hui un des moyens les plus riches pour renouveler l'histoire religieuse.

C) De l'histoire des femmes à l'histoire religieuse du genre ?

Ce travail se situe méthodologiquement à la croisée de deux pratiques historiographiques : l'histoire des femmes et du genre, d'une part, et l'histoire religieuse, d'autre part. Il plaide pour la mise en place d'une substantielle histoire religieuse du genre selon la voie initiée actuellement par plusieurs chercheuses[45], notamment dans quelques foyers intellectuels pas tous francophones[46].

L'histoire des femmes et du genre a interrogé les méthodes de production du récit historique de façon à faire sortir les femmes des silences de l'histoire, selon l'expression de Michelle Perrot et l'objectif qu'elle s'était initialement fixée. Que reste-t-il de ce programme aujourd'hui ? Est-ce suffisant de documenter l'activité des femmes dans le passé ? Réfléchissant plus précisément, sur la possibilité d'une histoire des jeunes dans les années 1960, Anne-Marie Sohn voit maintenant comme « un nouveau défi », le fait de « traiter à « égalité féminin et masculin », pour constituer « une histoire de tous les garçons et les filles ». Elle veut être sensible à la façon dont la sociologie a, par exemple, neutralisé le féminin dans ses analyses et, indirectement, a eu des conséquences sur la production d'un récit historique. « L'ouvrier » ou « le lycéen » des études de statistique des années 1960 laissent souvent dans l'ombre « l'ouvrière » ou « la lycéenne ». Pour Anne-Marie Sohn, même si « une étude rigoureusement paritaire est impossible », le récit historique « par-delà les difficultés

[45] ROCHEFORT, Florence (dir.), *Normes religieuses et genre : mutations, résistances et reconfigurations, XIXe-XXIe siècle*, Paris, Armand Colin, 2013, 315 p. ; ROCHEFORT, Florence (dir.), *Le pouvoir du genre : laïcités et religions 1905*-2005, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2007, 272 p.

[46] Je pense, entre autres, aux travaux de Anna Cova (Université de Lisbonne), Sarah Curtis (Université de Durham), Carol E. Harrison (Université de Caroline du Sud) et Linda Woodhead (Université de Lancaster).

rencontrées doit s'en approcher le plus possible »[47]. Comment isoler le masculin alors qu'il prend la forme du neutre ? Comment voir, de manière différenciée, la constitution des identités de genre en ne s'intéressant qu'aux hommes ? L'approche comparatiste permet donc de répondre en partie à ces effets d'invisibilisation et à la dissymétrie sociale caractéristique de la fabrique du genre.

De manière générale, dans ce travail, je propose de partir de l'étude de plusieurs types de sources : les imprimés et principalement les publications périodiques de ces associations, mais également les archives des mouvements à l'échelle locale ou nationale. Je souhaite surtout développer une approche paritaire des sources en faisant le choix d'utiliser principalement, symétriquement, et de manière croisée, sur une même période les archives issues des secrétariats nationaux des deux mouvements JOC et JOCF qui ne fusionnent qu'en 1987 pour ne former plus qu'un.

Figure 4 : Sources employées

Archives départementales des Hauts-de-Seine.	Au moment de la mise en place de la mixité entre la JOC et la JOCF, le choix a été fait d'installer le siège du nouveau mouvement à Courbevoie, au siège de l'ancienne JOCF et d'abandonner celui du mouvement masculin, Avenue Soeur Rosalie à Paris. Le déménagement a été l'occasion d'un dépôt de fonds aux Archives départementales des Hauts de Seine. En réalité, un travail de collecte avait débuté au sein des deux mouvements dès 1977 à l'occasion du cinquantenaire de la création de la JOC française. Une commission nationale et des groupes régionaux avaient été montés. Ils rassemblaient les documents et avaient commencé une indexation du matériel collecté. Un appel à témoignages et documents avait été alors lancé auprès des anciens militants. Le versement aux archives départementales a entraîné une nouvelle indexation selon les normes des archives publiques[48]. Le fonds a été enrichi par des versements complémentaires dans les années 1990. Le fonds JOC-F est très important. Couvrant la période des origines à 1987, il se compose des ouvrages des anciennes bibliothèques des mouvements, des tracts et des affiches, des imprimés et périodiques et des archives des secrétariats nationaux. Ces dernières sont surtout constituées à partir du matériel des enquêtes campagnes, des minutes des conseils nationaux, des sessions nationales ainsi que des réunions de bureau. Sont également conservés les comptes rendus des différentes rencontres avec des acteurs religieux (évêques, Rome, JOCI, autres mouvements), les pouvoirs publics (ministères principalement) ou bien encore d'autres acteurs comme les syndicats.

[47] SOHN, Anne-Marie, « Féminin *et* masculin », *Le Mouvement Social*, 2001/1, 198, p. 3-8.

[48] Voir : DOUAT Frédéric, *Présentation des fonds de la Jeunesse ouvrière Chrétienne (JOC) déposés aux archives départementales des Hauts-de-Seine*, Nanterre, 2002 et SABY, Elisabeth, *Répertoire numérique des fonds d'archives de la JOCF (1927-1987)*, Courbevoie, 1989.

Archives historiques de l'archidiocèse de Paris.	Les archives historiques de l'archidiocèse de Paris conservent de nombreux fonds ayant trait à la JOC-F : - dans la série de la « Direction des oeuvres* », plusieurs cartons, dont ceux qui renferment les papiers personnels de Charles Bordet, aumônier général de la JOC-F sont conservés. - dans la série de la Mission ouvrière inter-diocésaine de Paris (Paris, Créteil, Saint-Denis et Nanterre) de nombreux imprimés et archives des fédérations présentes sur le secteur sont conservés ainsi que les archives des réunions d'aumôniers de secteur. C'est dans ce fonds que l'on peut également retrouver des compte rendus des révisions de vie des années 1970 et 1980. Elles sont constitués majoritairement des archives privées de Robert Frossard, prêtre, évêque-auxiliaire du diocèse de Paris (à partir de 1967) en charge spécifique des questions de la mission ouvrière. Ces archives peuvent contenir des documents intéressants, ainsi que des correspondances, notamment au moment des crises que les mouvements traversent, avec des évêques français ou des acteurs romains.
Archives de l'archi diocèse de Lyon.	Les archives historiques du diocèse de Lyon ne conservent que des documents épars sur la JOC : des correspondances entre le cardinal Gerlier et Joseph Cardijn, notamment au moment de la naissance de la JOCI en 1957. Il existe quelques documents sur les mouvements durant l'entre-deux-guerres et la guerre.
Archives de la Mission ouvrière de Lyon.	Je n'ai malheureusement pris connaissance que très tardivement, malgré une prise de contact au début de mon contrat doctoral avec la Mission ouvrière de Lyon, de l'existence d'un très important fonds conservé dans l'immeuble où siègent les fédérations lyonnaises de la JOC, de l'ACO et de l'ACE (ex MO) rue Paul Lafargue à Villeurbanne. La préparation d'une intervention pour le colloque « 50 ans de catholicisme à Lyon » à l'Université Catholique de Lyon a subitement et en fin de travail doctoral débloqué la situation. Je n'ai pas pu consulter beaucoup de documents d'archives. Mais le fonds conserve les papiers de plusieurs fédérations présentes sur le secteur de la Mission ouvrière. Il y a là un important vivier de sources pour un travail d'histoire sociale ou religieuse.

Le moment « compensateur » de l'histoire des femmes, qui cherchait à les faire sortir « du silence de l'histoire » semble donc aujourd'hui laisser place à un mouvement historiographique plus complexe et ambitieux. Ce dernier cherche à faire advenir une histoire genrée, centrée sur le féminin, afin de ne pas risquer une nouvelle invisibilisation, mais faisant entrer dans son périmètre l'étude des masculinités et des sexualités. L'histoire des femmes a, en effet, mis en lumière la nécessité d'étendre sa réflexion à d'autres objets, mais également de se doter d'un cadre théorique capable de produire une réflexion. Ce dernier doit intégrer les interactions et les constructions mutuelles, sans pour autant abandonner une sensibilité particulière aux questions de pouvoir, car le champ est issu épistémologiquement des questionnements féministes. C'est à ce titre que le genre est mobilisé ici.

L'histoire du genre se donne, en effet, comme objet d'analyse la différence des sexes, y compris ce qu'en dit le discours anatomique et biologique, son ré-emploi social, la constitution des subjectivités sexuées et la sexualité en général, afin de montrer qu'ils sont des phénomènes historiques, qu'ils sont construits socialement et se produisent mutuellement. Le genre permet de les appréhender en désignant à la fois le sexe social, dans ses différentes dimensions construites, et le système d'assignation différenciée et hiérarchisée d'une activité

ou d'un phénomène. Je suivrai donc ici le concept de genre tel que l'a théorisé et introduit en histoire Joan W. Scott comme :

> « un élément constitutif des rapports sociaux fondés sur les différences perçues entre le sexe et le genre et une façon directe de signifier les rapports de pouvoir. »[49]

Le genre au singulier peut-être envisagé comme une construction sociale, comme un processus social et comme un rapport de pouvoir imbriqué dans d'autres rapports de pouvoir. Parler du genre d'un phénomène c'est comprendre comment la binarisation produit de la hiérarchie et assigne les rôles. Le genre doit être pris comme une catégorie d'analyse. Elle aide à dépasser l'évidence que produit le recours en sciences sociales à l'idée d'une « différence naturelle des sexes » indépassable et imperméable à l'analyse. Chercher à caractériser le genre d'un phénomène social, à faire la description d'une activité « genrée », c'est chercher à mettre l'accent sur la construction sociale de la différence, le rapport de domination qu'elle peut induire ainsi que son évolution selon les époques et les espaces.

Cette démarche est ici d'autant plus particulière qu'elle prend comme objet deux mouvements de jeunesse chrétiens, dont l'étude relève classiquement du champ de l'histoire religieuse. Ce dernier a un positionnement encore timide par rapport aux études de genre. Longtemps hostile, de son côté, à une approche des objets d'étude religieux, l'histoire des femmes et du genre semble également ouvrir aujourd'hui son questionnement et dépasser une défiance originelle[50] Du côté de l'histoire religieuse, des doutes quant à la pertinence épistémologique des études de genre ont pu tenir à distance le concept, même si des signes d'ouverture sont visibles çà et là[51]. Du côté de l'histoire des femmes et du genre, la vision de groupes religieux éconduisant immanquablement un ordre socio-sexué défavorable aux femmes a pu paralyser, un temps, la perception du problème et monopoliser les questionnements. Aujourd'hui, c'est une histoire religieuse du genre plus étoffée dans son approche qui se dessine. Elle se veut sensible à l'articulation entre les individus et les groupes sociaux, les contextes localisés de pouvoir et les parcours personnels. La dimension de l' « agency » (la capacité d'agir des actrices sociales) même dans des cadres profondément

---

[49] SCOTT, Joan W., « Le Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *De l'Utilité du genre*, Paris : Fayard, « À venir », 2012, p. 41. La première version de cet article date de 1986.

[50] DUMONS, Bruno, « Histoire des femmes et histoire religieuse contemporaine », *Clio. Histoire, femmes et sociétés,* 15, 2002, p. 147-157 ; FOUILLOUX, Étienne, « Femmes et catholicisme dans la France contemporaine », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 2, 1995, p. 319-329.

[51] Comme en témoigne, entre autres, l'organisation en septembre 2011 et septembre 2012 de deux journées d'études « Genre et religion » organisées par l'Association française d'histoire religieuse contemporaine (AFHRC), adresse URL : www.afhrc.hypotheses.org/871 (page consultée 8 juillet 2014). Les actes de ces journées ont été édités : BREJON de LAVERGNÉE, Matthieu et DELLA SUDDA, Magali, (dir.) *Genre et christianisme, plaidoyers pour une histoire croisée*, Paris : Beauchesne, 2014, 409 p.

normés religieusement, a pu permettre de dépasser un problème appréhendé, de manière unilatérale, en terme de domination[52].

Les religions peuvent aliéner et libérer à la fois. Elles donnent des normes tout en donnant des ressources, même ponctuelles et localisées, à des individus pour agir ou pour travailler à l'évolution des règles civiles et religieuses, voire à leur remise en cause. Michelle Riot-Sarcey, dans un ouvrage sur la différence des sexes et le genre en histoire, établit un lien fort dans l'analyse entre le concept de genre et l'attention à accorder à la liberté du sujet dans les sociétés passées. À partir du concept d' « enserrement », l'historienne veut montrer qu'il est nécessaire de ne pas sombrer dans une vision manichéenne de femmes dominées et d'hommes aliénants. Cherchant à expliquer une différence de traitement et des inégalités entre hommes et femmes, l'historien ou l'historienne du genre ne peut pas invoquer une différence naturelle, puisqu'il.elle la remet en cause méthodologiquement, mais doit savoir lire la subordination comme un processus, qui n'occulte pas la liberté du sujet, même si on ne la perçoit pas spontanément rétrospectivement :

> « Le sujet ne se forme pas hors des contraintes sociales et [...] son expérience se déroule dans un espace saturé d'obligations normatives [...] de fait l'individu s'exprime à partir de ce que l'on pourrait qualifier un processus d'enserrement. Prise entre sa capacité à être et les différents interdits, la jeune fille, l'épouse, la mère, à chaque étape de sa vie, la/les femmes, réduites à une identité assignée, pactisent avec les contraintes tout en cherchant à exister. Le je au féminin, plus qu'un autre, oscille entre elles et eux. Enserré dans le mode d'être au monde, le sujet n'émerge que par lui-même sans parvenir à se faire entendre dans l'espace public. Et l'expérience critique peut le/la défaire de cet enserrement en lui permettant d'affirmer son autonomie. Mais à distance du passé cette expérience, le plus souvent, reste inaccessible. En effet, l'appartenance à un groupe ou une communauté est immédiatement visible tandis que les manifestations d'émancipation et d'autonomie toujours singulières, échappent à l'observateur, pour cause d'occultation, d'effacement ou tout simplement d'oubli. »[53]

Pour répondre à ce programme, il convient de développer une sensibilité particulière pour les catégories religieuses situées aux frontières de l'orthodoxie du groupe confessionnel ou bien encore de rechercher dans l'analyse les accommodements. Il faut voir comment ils permettent d'aménager le pluralisme dans un groupe religieux marqué par l'impératif d'adhérer à une doctrine révélée et normée par les acteurs institutionnels romains. Cela demande également d'étudier les processus de régulation de la dissidence, mais également la façon dont les

---

[52] Pour une réflexion théorique sur l'*agency* : ROCHEFORT, Florence et SANNA, Maria Eleanora, « le poids des individu.e.s et de l'*agency* », dans *Normes religieuses et genre*, op. cit., p. 19-20.

[53] RIOT-SARCEY, Michèle, « Un autre regard sur l'histoire », dans RIOT-SARCEY, Michèle (dir.), *De la différence des sexes, le genre en histoire*, Paris : Larousse, « Bibliothèque historique », 2010, p. 20.

pratiques se renégocient et changent par un travail permanent de répétition et de déplacement progressif des normes de genre.

Comment les jeunes de la JOCF et JOC, deux mouvements nourris à la double matrice des pratiques et des idées militantes syndicales et catholiques, ont-ils reçu à leur façon ces nouveaux enjeux politiques que sont la mixité, l'égalité homme-femme, la nouvelle donne en matière de sexualité, notamment juvénile, la contraception chimique ou bien encore l'avortement ? Comment ont-ils intégré ces questions au moment même où elles deviennent le lieu où le catholicisme redéfinit son rapport à la société et où elles constituent justement, de plus en plus, le secteur délicat de son insertion dans la modernité séculière ?

D) Le moment où l'intime devient problématique dans le catholicisme

De nombreux travaux synthétisent aujourd'hui l'affaiblissement du catholicisme sur le continent européen et, conséquemment, de ses normes de genre. Beaucoup de travaux de sciences sociales cherchent à montrer l'affaiblissement du religieux dans les sociétés. Le motif narratif et conceptuel est donc celui de la « sécularisation », c'est-à-dire d'une progressive laïcisation des normes et des comportements religieux. Cette approche a toutefois montré ses limites tant il faut reconnaître à l'analyse la persistance, même sous une forme renouvelée, du religieux dans les sociétés contemporaines. Négliger les facteurs religieux dessert même les sciences sociales en leur faisant perdre une grille herméneutique nécessaire[54]. De plus, que l'on soit sensible à l'amenuisement ou à la persistance du religieux, les rapports de genre apparaissent. Ils semblent même se cristalliser comme les enjeux problématiques de la sécularisation durant notre période d'étude, allant du milieu des années 1950 — avec 1954 et la fin de l'épisode progressiste par la condamnation des prêtres ouvriers comme repère possible — au milieu des années 1980, et l'année 1987 qui voit la JOCF et la JOC fusionner dans une nouvelle JOC mixte.

Les travaux sur la « féminisation » de la foi, mise en avant par exemple par Claude Langlois dans son travail précurseur sur les religieuses d'œuvres françaises au XIXe siècle, ainsi que les tentatives de synthèse proposées par Ralph Gibson sur ce même siècle, avaient, avec leurs questionnements spécifiques, pointé du doigt le lien profond et structurant entre le genre et la sécularisation à l'époque contemporaine. Ils ont montré comment on peut faire le

[54] Entre autres : HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Le Pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris : Flammarion, 2001, 289 p.

récit de la perte des hommes pratiquants comme celui d'une « féminisation de la foi », de la pratique, des formes cultuelles, et des dogmes pour l'associer périodiquement au XIXe siècle[55]. De même, on a pu voir dans le XXe siècle une tentative de « masculinisation »[56], du moins des discours et des éléments de piété, ce qui n'est toutefois pas corroboré dans la sociologie de la pratique[57]. Plus récemment, de manière renouvelée et plus systémique, le travail de Callum Brown a croisé des enquêtes de pratiques et des entretiens biographiques avec une approche plus culturelle. L'historienne montre ainsi comment la religion chrétienne, qui était le dispositif discursif permettant aux femmes de se constituer comme « sujets genrés » en Grande-Bretagne – en excluant, dans une certaine mesure, les hommes – ne survit pas au tournant subjectif des années 1960. La sécularisation brutale de l'Occident chrétien s'expliquerait donc, en bonne part, par le départ des femmes qui n'ont plus besoin des éléments discursifs chrétiens pour se définir comme femmes[58].

À l'échelle d'analyse non d'un pays mais du catholicisme français, Denis Pelletier rappelle le tournant qu'a constitué l'encyclique *Humanae Vitae* (1968). Cette dernière condamne le recours aux contraceptifs chimiques aux couples catholiques. L'historien montre également comment, en France, la démocratisation des normes de l'intime, qui se produit, de manière particulière, en France entre les années 1960-1975, ébranle le cadre de la laïcité telle qu'elle s'était historiquement construite. L'intime deviendrait, à ce moment charnière, le lieu d'une opposition avec l'État. Ce dernier peut revendiquer l'extension du processus démocratique à des champs nouveaux alors que l'Église catholique refuse que des normes, relevant, selon ses analyses, de la nature et du « droit naturel » soient, et ceci même démocratiquement, changées[59]. Parmi les évolutions litigieuses, on trouve l'autorisation de la contraception chimique et la légalisation de l'avortement. Elles incarnent pourtant deux des évolutions majeures portées par les revendications du féminisme de la seconde vague. En ce

---

[55] GIBSON, Ralph, « Le Catholicisme et les femmes en France au XIXe siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, LXXIX, 201, janvier-juin 1993, p. 63-84 ; LANGLOIS, Claude, *Le Catholicisme au féminin : les congrégations à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris : Le Cerf, « Histoire », 1984, 776 p.

[56] « Les travaux sur le XXe siècle sont bien moins avancés. Le catholicisme français y a fourni un gros effort de reconquête des hommes, des milieux populaires notamment, par le biais principal des mouvements de jeunesse, bientôt relayés par des mouvements d'adultes. Dans cette optique s'est imposée l'urgence d'une religion de plein vent, d'un "christianisme de choc", seul capable de les faire revenir dans les églises... et de répondre du même coup aux idéologies accusant le judéo-christianisme d'avoir dévirilisé l'homme. Cette petite révolution copernicienne de la piété replace au cœur de la foi la personne adulte de Jésus-Christ », FOUILLOUX, Étienne, « Femmes et catholicisme dans la France contemporaine », art. cit., p. 323.

[57] LANGLOIS, Claude, « "Toujours plus pratiquantes", la permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 2, 1995, p. 229-260.

[58] BROWN, Callum, *The Death of Christian Britain : understanding secularisation, 1800-2000*, Londres, New York : Routledge, 2009 (2001), 304 p.

[59] PELLETIER, Denis, « Les Évêques de France et la République de l'intime (1968-2005) », dans BÉRAUD, Céline et autres, *Catholicisme en tensions*, Paris : Éditions de l'EHESS, p. 179-199.

sens, l'histoire du catholicisme français depuis les années de cette divergence doit se confronter, d'une manière ou d'une autre, à la question de l'intime :

> « Longtemps l'intimité [des] corps échappa à la démocratie ; elle était affaire de religion, et celle-ci pouvait bien se faire discrète, tant elle gouvernait sans partage les pratiques familiales. […] La spiritualité conjugale nourrit une réflexion sur le couple, les mouvements d'Action catholique s'interrogent sur la répartition sexuée des rôles familiaux, l'interdit sur la contraception pose la question du plaisir. […] Les catholiques s'y sont affrontés, à l'image de la société française dans son ensemble. Rome ne leur fut certes pas d'un grand secours. La République, elle, s'y engagea et nous commençons à mesurer combien cette irruption de la politique dans la sphère de l'intimité a constitué un tournant, que poursuivent aujourd'hui les débats sur la famille, entre "ordre naturel" et logique du contrat. »[60]

Isaco Turina travaille également ans cette configuration post-moderne, qui se met en place progressivement à partir des années 1960. Il utilise les outils conceptuels de Michel Foucault d'« ascèse » (contrôle traditionnel du corps par la volonté) et de « bio-pouvoir » (contrôle moderne du corps par l'État). Il parvient ainsi à identifier comment le catholicisme, face à la sécularisation, cherche à faire reposer la transmission de la foi sur une communauté minoritaire, réhabilitant autant l'ascèse que le bio-pouvoir. L'institution y trouverait une ressource identitaire nouvelle pour résister à la poussée sécularisante :

> « Refuser la contraception, la stérilisation et l'avortement là où le gouvernement de manière directe ou indirecte les souhaite ou les permet devrait donc devenir, selon les indications de Rome, une forme de résistance corporelle au pouvoir étatique au nom de la loyauté à l'autorité ecclésiale. La norme morale prêchée par Rome et celle légale en vigueur de l'État sont, dans le domaine de la bioéthique, particulièrement éloignées l'un de l'autre, et représentent donc l'un des terrains où […] se joue avec le plus de violence le conflit entre l'Église et les États nationaux. »[61]

La période étudiée ici est donc celle où apparaît une profonde divergence catholique et française, qui éclate tout particulièrement après *Humanae Vitae* (1968) et la condamnation du recours à la contraception chimique pour les couples mariés. Au-delà de cette encyclique, la déclaration *Persona humana* de la Congrégation pour la doctrine de la foi (1975) ne fait que renforcer cette tendance en fermant la porte à la libéralisation d'une sexualité en dehors du mariage et de sa finalité procréatrice, ainsi qu'à une forme de reconnaissance des nouvelles aspirations politiques des homosexuels[62].

---

[60] PELLETIER, Denis, « Introduction », dans DURIEZ, Bruno et autres, *Les Catholiques et la République*, op. cit., p. 119.

[61] TURINA, Isacoo, « Le Magistère post-conciliaire face au biopouvoir » , dans BÉRAUD, Céline et autres, *Catholicisme en tensions*, op. cit., p. 199.

[62] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Déclaration Persona humana sur certaines questions d'éthiques sexuelles*, 1976 (décembre 1975), *DC*, 73, p 108-114.

Le pontificat de Jean-Paul II (qui débute en 1978) n'infléchit pas, de manière fondamentale, cette orientation institutionnelle du catholicisme. De 1979 à 1984, Jean-Paul II entame un cycle de catéchèses connu sous le nom de « théologie du corps », où il détaille sa vision de la sexualité et du couple. Le mariage chrétien est présenté comme le seul lieu licite possible pour les rapports sexuels. Ce cycle de 129 catéchèses durera 5 ans. Il constitue la matière à partir de laquelle il tirera également des textes comme *Mulieris dignitatem* (1988)[63]. Cette lettre tout en concédant à la thématique de la juste égalité, critique une forme « radicale » de féminisme poussant trop loin ses exigences d'égalité, notamment en matière de droit à la contraception et l'avortement. Le texte récuse également le mouvement contemporain de dissociation croissante du sexe biologique et des attendus sociaux. Du fait de leur capacité à donner la vie, les femmes disposent de qualités propres (soin de l'autre, écoute, humilité) nécessaires à l'espace domestique où elles ont à s'investir en priorité. Cette vision était déjà présente dans l'encyclique de 1981 *Laborem exercens*, qui commémorait *Rerum novarum*, et renouvelait, par exemple, le souhait de limiter le travail salarié des femmes par des allocations spécifique : « il est nécessaire de s'employer en faveur de la revalorisation sociale des fonctions maternelles […] Ce sera l'honneur de la société d'assurer à la mère […] la possibilité d'élever ses enfants et de se consacrer à leur éducation »[64]. La diversité de fonctions se fonde en nature comme dan la société, et, en son sein, dans l'institution ecclésiale. Dans *Ordinatio sacerdotalis* (1994), Jean-Paul II clôt en effet le débat sur la possibilité d'ouvrir les ministères ordonnés qu'avait pu lancer un courant de théologie féministe catholique particulièrement implanté dans les pays anglo-saxons depuis les années 1970[65]. Le pape rappelle, enfin, dans d'autres textes, la doctrine traditionnelle sur les questions de respect de la vie humaine et de bioéthique[66]. Cette ligne sera même fermement défendue par Josef Ratzinger comme pro-préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi* et il la maintient, au-delà, en tant que pape[67]. D'une manière ou d'une autre, la réhabilitation publique et ferme des éléments de doctrine traditionnelle en matière de mœurs, de sexualité et de

---

[63] Jean-Paul II, *Mulieris dignitatem*, *lettre apostolique sur la dignité et la vocation de la femme à l'occasion de l'année mariale*, 1988, texte disponible en ligne : http://w2.vatican.va/ (page consultée le 8 juillet 2015).

[64] Jean-Paul II, *Laborem exercens, lettre encyclique sur le travail humain à l'occasion du 90ème anniversaire de l'encyclique Rerum novarum*, 1981, texte disponible en ligne : http://w2.vatican.va/ (page consultée le 23 août 2015).

[65] Jean-Paul II, *Ordinatio sacerdotalis*, *lettre apostolique sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes*, 1994, http://w2.vatican.va/ (page consultée le 8 juillet 2015).

[66] Jean-Paul II, *Evangelium vitae, lettre encyclique sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine*, 1995, texte disponible en ligne : http://w2.vatican.va/ (page consultée le 8 juillet 2015).

[67] Voir par exemple : Congrégation de la Doctrine de la Foi, *Considérations à propos ds projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles*, 2002, texte disponible en ligne : http://www.vatican.va/ (page consultée le 8 juillet 2015).

bioéthiques s'effectue au moment ils sont le plus contestés, même chez les catholiques, dans les sociétés occidentales. Les enjeux du genre et de l'intime sont posés par le Magistère romain comme les éléments d'insertion problématique du catholicisme dans la modernité. Les catholiques sont appelés à s'investir particulièrement sur ce terrain dans l'espace public et à s'approprier avec plus d'ardeur le catéchisme catholique.

Comment des militants chrétiens, formés par une éducation populaire chrétienne à répondre à des enjeux syndicaux, exprimés en des termes classiques, ne les considérant pas comme relevant de leur périmètre, ont-ils répondu à cette politisation de l'intime à partir des années 1970 ? Ont-il suivi l'évolution propre au sein du catholicisme ? Sont-ils spontanément entrés dans la dissidence ou bien dans l'approfondissement des normes religieuses selon les indications que donne l'institution ? Comment articuler cette approche, somme toute très romaine de la question, à une configuration locale d'expériences et de discours ? L'intime n'est-il pas l'un des lieux où l'auto-compréhension française du laïcat et de son engagement se révèle en décalage avec les attendus romains anciens concernant l'Action catholique ? L'intime ne révèle-t-il pas, durant cette période, que l'autonomie du laïcat a toujours été problématique ou du moins en équilibre précaire au sein du catholicisme français ?

Force est de reconnaître la difficulté de caractériser généralement la trajectoire des jeunes socialisés dans ou aux marges de la JOC-F durant cette période. Il est malaisé de relever les éléments d'un « gauchisme » catholique tel que le définit Denis Pelletier, c'est-à-dire comme une politisation intra-ecclésiale des enjeux de l'intime. Cette résistance se fait au nom d'un attachement aux valeurs de la première gauche, et, en son sein, du mouvement ouvrier, qui font des combats d'émancipation ouvrière et de réforme des structures de production le terrain militant prioritaire. Il n'y a pas non plus les éléments d'une reconfiguration identitaire de l'Action catholique en milieu ouvrier autour des enjeux de l'intime. On ne peut donc les associer à un nouvel intransigeantisme ou au catholicisme d'identité contemporain[68]. S'il existe des politisations vers de nouveaux objets (la contraception, l'avortement), il semble davantage s'agir de phénomènes localisés et individualisés. De même, dès les années 1970, des éléments de dissidence à l'encontre des positions du Magistère sont repérables. Mais les remises en cause explicites et directes sont plus rares. Les jeunes socialisés à la JOC-F semblent davantage fidèles à une méthode pédagogique, qui se caractérise davantage par une certaine inductivité et un relatif pragmatisme, que par la défense, coûte que coûte, d'un système dogmatique ou idéologique.

[68] Sur le concept typologique de « catholicisme d'identité », voir : PORTIER, Philippe, « Pluralité et unité dans le catholicisme français », dans BÉRAUD, Céline et autres, *Catholicisme en tensions*, op. cit, p. 19-36.

Il faut plutôt voir le jocisme comme un de ces lieux intermédiaire du changement social, ni frein ni accélérateur, force moyenne où se renégocient des normes laïques et religieuses, où se défont les normes religieuses, et où s'articulent les discours et les pratiques des acteurs, soumis à des injonctions contradictoires et des conceptions concurrentes et de la religion et de la politique.

E) Proposition de périodisation et annonce du plan

Pour approcher cette question, j'ai fait le choix d'une périodisation, qui relève d'un double champ d'analyse : l'un se réfère à la vie des deux mouvements étudiés et l'autre à des bornes chronologiques au diapason des changements sociaux plus globaux de la société française.

1. Première partie : la stabilité d'un genre ouvrier chrétien (1954-1968) ?

Le milieu des années 1950 peut constituer un point de départ de cette étude avec des éléments propres à la chronologie de l'Action catholique spécialisée en France. Une fois terminé l'épisode « progressiste » du catholicisme français, avec la condamnation des prêtres-ouvriers en 1953 pour l'année 1954 par Rome. Cette dernière met fin à une séquence, qui avait vu une partie des militants ouvriers chrétiens, laïcs ou prêtres, chercher des convergences de lutte ou des rapprochements intellectuels avec les forces communistes. S'ouvre ensuite une période de relative stabilité, voire de dynamisme pour la JOC-F. En 1956, l'épiscopat français, dans la crise, qui voit la disparition de l'ACJF, fait le choix définitif de la spécialisation, dans le prolongement du mouvement initié dans l'entre-deux-guerres, contre les projets d'une nouvelle organisation des mouvements de laïcs catholiques. Cette dernière avait pu être en effet envisagée un temps.

JOC et JOCF incarnent alors la forme aboutie du mouvement de jeunesse catholique dans une société française, qui s'industrialise et qui accorde des moyens conséquents ainsi qu'une légitimité institutionnelle à l'éducation populaire. Les deux mouvements peuvent se penser solidaires du mouvement ouvrier. Dans la continuité de ce qui avait été initié dans l'entre-deux-guerres, ils intègrent l'imaginaire ouvrier, qui informe considérablement les

identités de genre et les pratiques militantes. Il se combine également, de manière peut-être plus originale, avec des éléments de la doctrine catholique.

Des remises en cause liées aux mutations sociales en cours (scolarisation et mixité, émigration et féminisation du travail salarial, changements des structures de production) commencent à révéler toutefois les failles localisées d'une crise. Militants, sympathisants, jeunes socialisés dans ou en marge des deux mouvements sont porteurs d'aspirations nouvelles, qui poussent à la réorganisation des pratiques militantes, notamment autour de la mixité, dans la préparation au mariage ou l'éducation à la sexualité, qui s'organisent alors au sein des mouvements. Toutefois, les dispositifs discursifs semblent encore capables de maintenir la continuité avec les héritages passés — assez pour recevoir, par exemple, fidèlement l'encyclique *Humanae Vitae* en 1968.

2. La JOC-F face à la crise catholique : la place des enjeux de genre (1968-1976)

Les événements de mai 1968 qui surgissent moins d'un an après le grand rassemblement Paris 67, durant lequel les deux mouvements ont révélé leur capacité d'action nationale, marquent toutefois un tournant dans la vie des mouvements, même s'il n'est pas forcément visible et immédiat. Dans un moment où, avec emphase, beaucoup clame que tout est politique, comment faire avec les nouvelles revendications qui peuvent s'emparer des corps et de l'intime ? Significativement, dès 1968, des réflexions, des documents appellent à une nouvelle donne entre militants et militantes, entre prêtres et laïcs, entre prêtres et militantes.

Bien que plus tardive, les éléments d'une « crise catholique », à la croisée du Concile Vatican 2 et des changements propres de la société française, qui avait affecté d'autres mouvements bien plus précocement, commencent à se manifester. Le pôle ouvrier, qui constituait le plus stable des mouvements de jeunesse d'Action catholique, commence à montrer des signes de crises. Elles éclatent au cours des années 1970, avec la démission des permanentes jocistes en 1972, ou bien encore autour de la polémique, qui surgit suite à la présence de Georges Marchais au Conseil national de la JOC en 1974.

De manière plus sourde, les rapports entre militants et militantes, la place des aumôniers et des religieuses d'accompagnement, et la crise du sacerdoce témoignent d'une remise en cause de la façon, dont se répartit le travail religieux au sein du catholicisme français. Apparaît alors les premiers soubresauts d'une « crise du genre catholique » autant peut-être

que d'une « crise catholique ». Si crise catholique il y a, elle est d'autant plus marquante du point de vue du genre à la JOC-F qu'elle ne prend pas la même forme dans le mouvement masculin et dans le mouvement féminin. La mixité envisagée depuis les années 1960 est suspendue dans sa mise en application, alors que les mouvements masculin et féminin se divisent sur leur positionnement face aux orientations prises par la JOC internationale, engagée dans un ambitieux programme de coordination des jeunesses ouvrières du monde entier dans leur lutte contre le capitalisme mondial. 1976 est un sommet de la mésentente entre les mouvements féminin et masculin, qui s'opposent sur leur conception du jocisme et bloque, dans l'immédiat, tout rapprochement.

3. Entre déprise militante et reprise identitaire, la recherche d'un nouvel équilibre (1976-1987)

La fin du « mandat » (1975), le principe sur lequel s'était théoriquement organisé les rapports entre les mouvements et l'épiscopat, marque une forme de désinstitutionnalisation, au sein du catholicisme français, de la formule de l'Action catholique spécialisée. Libérant les mouvements d'une tutelle inadaptée à l'autonomie acquise de fait et désormais revendiquée, ces derniers peuvent chercher à produire une parole plus ouverte sur les rapports hommes-femmes, le féminisme et la sexualité.

Mais cette dernière est loin d'être au diapason des normes romaines ni de tous les combats des forces progressistes. C'est dans cet entre-deux que se déroule l'enquête-campagne sexualité de la JOC en 1976 et, durant laquelle, les jeunes jocistes se positionnent contre l'institution sur des points aussi problématiques que la contraception chimique. Ils le font sans revendiquer pour autant sur le terrain ecclésial un changement de discipline, ni intégrer tous les éléments d'un discours libertaire ou chercher à théoriser leur position en désaccord avec la norme romaine. Des signes de rapprochement entre le mouvement féminin et les forces féministes témoignent également de cette voie originale.

JOCF et JOC cherchent leur place dans un catholicisme français, qui accorde de plus en plus d'importance, selon les consignes données par Rome, à la dynamique missionnaire contre celle de l'enfouissement, l'annonce explicite de la foi, ainsi que le réarmement identitaire autour d'une morale sexuelle et familiale. Ces nouveaux éléments déstabilisent d'autant plus les mouvements qu'ils restent fidèles à leur héritage, autrement dit à un certain primat de leurs engagements sociaux au service de la jeunesse. Dans la typologie usuelle des

catholicismes français, le pôle catholique social semble constituer, à ce moment-là de l'histoire du jocisme français, un rempart à un intransigeantisme, sans faire pour autant des mouvements les pépinières d'un catholicisme libéral revendiquant sur un terrain proprement ecclésial l'évolution de la discipline.

La réorganisation par Rome d'une nouvelle JOC internationale (1986-1987) : la CIJOC pensée comme une « confédération », distincte de son homologue la JOCI, qui fait le choix de la déconfessionnalisation, permet d'apurer les derniers éléments de la crise institutionnelle entre JOCF et JOC. Elle initie un rapprochement, qui peut aboutir à la mise en place d'une mixité après des décennies de débats et d'expérimentations timides et réservées. Toutefois, pour les deux mouvements, c'est, sur un autre plan, une ère de relative déprise qui s'amorce. L'institution catholique semble investir ses forces sur d'autres chantiers, de nouvelles formes d'accompagnement des jeunes (les aumôneries de l'enseignement public ou privé, les pastorales diocésaines de la jeunesse) ou de nouveaux types de rassemblements (les Journées Mondiales de la Jeunesse à partir de 1986), et peine à renouveler le personnel encadrant des aumôniers. Ls plus jeunes et les plus dynamiques des prêtres ne sont plus de fait envoyés prioritairement vers l'Action catholique.

La JOC-F se maintient, grâce à ses réseaux propres, au sein de la Mission ouvrière et aux marges de la Mission de France (les prêtres au travail). Elle poursuit ses engagements d'éducation populaire en fidélité à son programme d'origine, en organisant un rassemblement comme « Villavenir » en 1986. Comment ne pas relever la marginalisation croissante au sein de son groupe confessionnel ? La marginalisation mais également l'inadéquation grandissante du miltantisme jociste avec un catholicisme juvénile, festif, parfois d'influence charismatique, aux considérations sociales certaines mais pas forcément militant, désireux de rites et de culture davantage que d'engagements trop connotés politiquement. Ce dernier, de surcroît, fait, à la grande différence de la JOC-F, des questions intimes le lieu de l''insertion problématique du catholicisme dans la modernité. Le synode des évêques* à Rome en 1986 réunis autour du thème de « la vocation et la mission des laïcs dans l'Église » marque une rupture institutionnelle. L'Action catholique tend à s'effacer comme priorité derrière la « nouvelle évangélisation » (selon une expression de Jean-Paul II prononcée en 1979 lors d'un voyage en Pologne). Comment les deux mouvements se situent-ils, dans ce dernier moment, marqué par un double mouvement de « déprise militante » de l'Action catholique et de « reprise » identitaire du catholicisme ?

Première partie :

La Stabilité d'un genre ouvrier chrétien (1954-1968) ?

Introduction de la première partie :

Une JOC-F en épanouissement militant dans la société française et le catholicisme du milieu des années 1950 à 1968.

Comment faire une histoire du genre d'un mouvement de jeunesse catholique ? Comment faire cette histoire dans un environnement sécularisé où, malgré la proximité chronologique, la connaissance d'un mouvement de jeunesse confessionnel est peu familière ? Une approche par l'histoire du genre ne peut pas être séparée d'une histoire des groupes spécifiques, qui composent la société dans la mesure où ces derniers produisent des discours sur les identités de genre et portent les expériences de genre. De tels mouvements construisent également les subjectivités à partir de leurs idéaux collectifs, qu'ils soient religieux ou politiques, et de leurs pratiques propres. Cela peut d'autant plus se valider que la JOC-F socialise des adolescents, et, dans un souci d'éducation totale, se proposent de les conduire, idéalement, de leur enfance jusqu'à leur vie d'adulte. Cette introduction cherche donc à donner des éléments de compréhension sur la place de la JOC-F dans la société française, du milieu des années 1950 à 1968, dans le catholicisme français et de présenter également le jocisme comme une forme militante particulière. Cette dernière parvient durant cette période à une forme d'équilibre et se maintient relativement à l'abri des remises en cause, qui affectent les autres mouvements d'Action catholique et qui construisent une historiographie de l'Action catholique marquée par l'idée d'une « crise » structurelle. Contrairement à d'autres mouvements d'Action catholique spécialisée, la JOC et la JOCFF connaissent peut-être une période d'épanouissement dans le société et le catholicisme de la France des Trente Glorieuses.

A) Deux mouvements de jeunesse dans la France des Trente Glorieuses

Les éléments les plus généraux d'une histoire de la JOC et de la JOCF restent peu connus ou, s'ils le sont, se présentent de manière éclatée. En 2000, Gérard Cholvy le notait : « la JOC

française attend son historien, il serait plus judicieux de dire ses historiens »[1]. Il existe en effet un fort contraste entre la quantité d'archives disponibles et les travaux réalisés. Un an plus tard, dans un bilan historiographique sur les recherches françaises concernant les chrétiens et les ouvriers, Étienne Fouilloux dresse un bilan similaire :

> « De bien des points de vue, la JOC (et plus encore la JOCF) font figure de parents pauvres, par rapport à leurs homologues belges notamment [...] il n'existe peu à peu près rien sur ces mouvements en dehors de quelques mémoires universitaires inédits. »[2]

1. Des recherches éparses sur la JOC-F

Le répertoire d'archives réalisé par l'Institut du Temps Présent en 1983[3] ainsi que le premier travail synthétique et prospectif, réalisé par Pierre Pierrard, Michel Launay et Rolande Trempé en 1984, ont suscité peu de travaux[4]. Aucun travail monographique, portant sur l'un des deux mouvements nationaux ou le jocisme français en général[5] et s'imposant comme une référence, n'a été jusqu'à présent réalisé. Il n'existe rien en effet de comparable à ce que l'on peut lire sur la JOC et la JOCF en Belgique par exemple[6]. L'intérêt des études réalisées en France a davantage porté sur des points thématiques précis : la naissance de la JOC-F[7], les débuts des mouvements en France[8] ou à l'étranger dans l'entre-deux-guerres[9], le moment

---

1 CHOLVY, Gérard, « Aux origines de la JOC française : le temps des conquêtes (1927-1943) » , *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 95/1, janvier-mars 2000, p. 107.

2 FOUILLOUX, Étienne, « Chrétiens et monde ouvrier : quarante ans de recherche », dans DURIEZ, Bruno, FOUILLOUX, Étienne, MICHEL, Alain-René, MOURADIAN, Georges et VIET-DEPAULE, Nathalie (dir.), *Chrétiens et ouvriers en France, 1937-1970*, Paris : L'Atelier, 2001, p. 23-24.

3 CREPU, Michel, LAUNAY, Michel, SUZANNE, Jean et RIOUX, Jean-Pierre, *Répertoire des archives centrales de la Jeunesse ouvrière chrétienne*, Paris : Institut d'histoire du temps présent, 1983, 97 p.

4 PIERRARD, Pierre, LAUNAY, Michel et TREMPÉ, Rolande, *La JOC : regards d'historiens*, Paris : Éditions ouvrières, 1984, 235 p.

5 Il existe des thèses d'histoire régionale qui apportent de précieux éclairages sur la vie interne des mouvements. Elles rappellent, en tout cas, l'importance des contextes locaux :

- RICHOU, Françoise, *La JOCF dans l'Ouest*, thèse de doctorat en sociologie sous la direction de VERRET, Michel, Université de Nantes, 1986, 661 p.
- SUZANNE, Jean, *La JOC dans le Midi toulousain*, thèse de doctorat en histoire sous la direction de TREMPÉ, Rolande, Université de Toulouse 2 Le Mirail, 1980, 352 f.
- On peut aussi citer le travail récent de Jean Divo sur le diocèse de Besançon, qui propose une démarche d'historien assumant un point de vue plus confessant :
- DIVO, Jean, *L'Aubier, la JOC et la JOCF dans le diocèse de Besançon, 1927-1978*, thèse de théologie catholique sous la direction de DENEKEN, Michel, Université de Strasbourg, 2009, 711 f.

6 BRAGARD, Lucie, FIÉVEZ, Marguerite, JORET, Bernadette et autres, *La Jeunesse ouvrière chrétienne : Wallonie-Bruxelles, 1912-1957*, Bruxelles : Vie ouvrière, 1990, 422 p. ; VANNESTE, Fabienne et WYNANTS, Paul, « Jeunesse ouvrière chrétienne », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris : Letouzey et Ané, tome 27, fascicule 160, 2000, col. 1254-1280.

7 DEBÈS, Joseph et POULAT, Émile, *L'Appel de la JOC : 1926-1928,* Paris : Le Cerf, « Histoire », 1986, 292 p.

8 COCO, Pierre, DEBÈS, Joseph, *1937, l'Élan jociste : le 10ème anniversaire de la JOC, Paris, juillet 1937*, Paris : Éditions ouvrières, 1989, 186 p.

particulier de l'Occupation[10] ou bien encore le rapport complexe des deux mouvements aux syndicats, aux forces politiques de gauche et à l'Église[11]. De manière générale, la période de l'après-guerre est très peu étudiée ou elle l'est de manière parcellaire. Malgré la disponibilité et l'abondance des archives disponibles, l'essor monographique souhaité par Étienne Fouilloux au début des années 2000 ne semble donc pas s'être produit, différents travaux attendus ayant même été malheureusement abandonnés[12].

L'historien intéressé par l'étude de la JOC-F doit également travailler avec des publications biographiques et monographiques, éditées souvent à des fins mémorielles et associatives, par d'anciens acteurs des mouvements, à valeur indéniable de sources, mais s'intégrant, plus difficilement, dans les problématiques de l'histoire universitaire[13]. La remarque serait d'ailleurs valable pour les productions similaires postérieures aux travaux des années 1970 liés aux commémorations des anniversaire des 50 ans des mouvements. En 1997, pour le 70ème anniversaire du mouvement, l'historien Éric Belouet a proposé une intéressante synthèse sous la forme d'un CD-Rom. Mais, malgré son intérêt et son utilité, de l'aveu même de son auteur : « son ambition reste modeste ». Il « se limite à vouloir offrir quelques points

---

9 CHOLVY, Gérard, « Aux origines de la JOC française : le temps des conquêtes (1927-1943) » , *Revue d'histoire ecclésiastique*, art. cit.; LAUNAY, Michel, « Réflexions sur les origines de la JOC » ; NIZEY, Jean, « Naissance et développement de la JOC à Saint-Étienne (1930-1940) » et BALENGIACA, José, « Aux Origines de la JOC en Espagne. Le rôle de Valladolid », dans CHOLVY, Gérard, *Mouvements de jeunesse chrétiens et juifs, sociabilité juvénile dans un cadre européen, 1799-1968,* Paris : le Cerf, 1985, p. 223-232. ; p. 233-246 et p. 269-288.

10 Voir :

- LAGRÉE, Michel, « La JOC en zone occupée, d'après de nouveaux témoignages », dans SAINCLIVIER, Jacqueline et BOUGEARD, Christian, *La Résistance et les Français : enjeux stratégiques et environnement social*, Rennes : Presses universitaires, 1995, p. 141-154.
- RICHOU, Françoise, « La JOC : vie du mouvement et relations avec les autorités de Vichy », dans PESCHANSKY, Denis et ROBERT, Jean-Louis, *Les Ouvriers en France pendant la seconde Guerre mondiale*, Paris : Institut du temps présent, 1992, p. 409-417.

11 BONHOTAL, Jean-Pascal, « La JOC face aux problèmes politiques et sociaux », *Masses ouvrières*, février et mars 1982, 374 et 375, p. 23-36 et p. 31-45.

12 Le travail de Diplôme d'études approfondies (DEA) de Jean-Pascal Bonhotal, a été transformé par son auteur en deux articles (note précédente), mais il n'a jamais été suivi d'une thèse. La maîtrise sur les militantes jocistes de Lyon durant l'Occupation et le DEA intitulé *Être militante jociste en France métropolitaine de la Libération au Concile Vatican II* (Université Lyon 2, 2004, 147 f.) de Nathalie Maquoi sous la direction de Denis Pelletier, n'ont malheureusement pas non plus donné suite à un doctorat.

13 Quelques titres significatifs de ces mémoires d'anciens jocistes :

- AUBERT, Jeanne (éd.), *JOC, qu'as-tu fait de nos vies ? La Jeunesse ouvrière chrétienne féminine, sa vie, son action, 1928-1945*, Paris : Éditions ouvrières, 1990, 460 p.
- BÉJOT, Georges, *Un Évêque à l'école de la JOC*, entretien avec GAU, Étienne, Paris : Éditions ouvrières, 1978, 110 p.
- BERTE, Léon-Noël (éd.), *JOC, je te dois tout*, Paris : Éditions ouvrières, 1980, 156 p.
- BOURDAIS, Henri, *La JOC sous l'Occupation allemande, témoignages et souvenirs d'Henri Bourdais, vice-président national de la JOC à Paris de 1941 à 1944*, Paris : l'Atelier, 1995, 224 p.
- BOUXOM, Fernand, *Des Faubourgs de Lille au palais Bourbon : souvenirs de l'un des fondateurs de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne et vice-président de l'Assemblée Nationale*, Paris : ETC, 1982, 192 p.
- VÉRET, Charles, *J'ai vu grandir la JOC : témoignage d'un aumônier jociste*, Paris : Éditions ouvrières, 1977, 220 p.

de repère aux militants jocistes et tous ceux que cette histoire intéresse »[14]. Le numéro « La JOC a-elle fait son temps ? » des *Cahiers de l'Atelier* de 1999, réalisé à partir des actes d'un colloque qui s'est tenu à Lyon en 1997, offre également une forme d'approche synthétique de qualité, notamment les deux articles de Gérard Cholvy et Denis Pelletier, sur l'histoire du mouvement français de ses origines à 1975[15].

Je ne souhaite pas faire ici une histoire monographique inédite de la JOC et de la JOCF. Plutôt poser des éléments de compréhension du militantisme qui se vit dans les deux mouvements durant le contexte des Trente Glorieuses et ainsi éclairer les problématiques spécifiques du genre en milieu ouvrier chrétien. Je voudrais également montrer comment les deux mouvements de jeunesse catholique, comme formes de socialisation, peuvent s'intégrer, de manière plus générale, dans une histoire sociale de la jeunesse et du genre.

Étudier des mouvements de jeunesse confessionnels comme la JOCF et la JOC est délicat dans le sens où il faut convoquer des éléments de compréhension nombreux et de différentes natures (histoire de la jeunesse, histoire de l'éducation populaire, histoire religieuse, histoire des ouvriers). Les deux mouvements de jeunesse se situent, dans notre période d'étude, à l'intersection de deux chronologies d'ordre différent et de deux champs historiographiques, qui communiquent peu.

Le premier, plus religieux dans sa thématique, renvoie à l'insertion sociale et politique des militants catholiques dans la modernité séculière sous la forme de l'Action catholique spécialisée. Cette dernière reçoit en effet le soutien continu de l'épiscopat français des années 1930 au milieu des années 1970, mais elle est encore faiblement documentée et peu étudiée dans une perspective transversale. Les études monographiques sont plus nombreuses. Beaucoup d'analyses sont surtout très sensibles à la pépinière d'acteurs publics, politiques ou syndicalistes, constituée par ces mouvements.

Cela rejoint la seconde historiographie, qui a, quant à elle, une teneur plus sociale. Elle renvoie aux profondes mutations, qui affectent la société française durant les Trente Glorieuses, en général, et ont des répercussions sur la jeunesse en particulier. La croissance démographique, l'expansion économique, les mutations des modes de vie, l'essor de la scolarisation conduisent à l'émergence d'un nouvel acteur social organisé : la jeunesse, dont

[14] BELOUET, Éric (texte), MARESCHAL, Thomas (conception graphique), LEGOIS, Jean-Phillipe et RAOUX Nathalie (conception et réalisation multimédia), *L'Avenir depuis toujours : 70 ans de JOC-F,* CD-Rom, Paris : l'Atelier, 1997.

[15] CHOLVY, Gérard, « Aux origines de la JOC (1927-1943) » et PELLETIER, Denis, « L'identité jociste à l'épreuve des Trente Glorieuses », *Cahiers de l'Atelier*, Paris : l'Atelier, n°484, avril-juin 1999, p. 8-24 et p. 25-40.

les revendications nouvelles éclatent à la fin de la décennie 1960 en conflit avec les valeurs de la génération précédente.

Dans un cas comme dans l'autre, l'historiographie sur la période insiste sur les notions de crise ou, a minima, de forte transition dans le contexte d'une société française soumise à de profondes évolutions[16]. La JOC et la JOCF, comme mouvements de jeunesse en général, et d'Action catholique spécialisée en particulier, seraient marquées par une forme d'amenuisement graduel de leur action militante. Ils connaîtraient une forme de marginalisation sociale progressive. Cette vision s'attache surtout à une lecture « à petite échelle », qui se concentre surtout sur la vie institutionnelle des mouvements. Mais elle néglige pourtant l'expérience propre, que vivent les jeunes en leur sein. Cette lecture historique développe principalement, de surcroît, un point de vue institutionnel. Elle part de l'Église catholique davantage que des groupes sociaux, qui portent les mouvements, et les personnes, qui s'y socialisent.

2. Le motif historiographique de la « crise » des mouvements de jeunesse

On peut rattacher la JOCF et la JOC aux nombreux mouvements de jeunesses, qui naissent dans l'entre-deux-guerres . L'historiographie a connu à leur égard un intérêt certain dans les années 1980-1990[17]. Apparus dans les années 1920-1930, dans les différents États européens, totalitaires et démocratiques, les mouvements de jeunesse se multiplient en raison de l'émulation, que se livrent les différentes familles idéologiques et confessionnelles en

[16] Dans la synthèse, *Jeunesse chrétiennes au XXe siècle* dirigée par Gérard Cholvy, Bernard Comte et Vincent Feroldi, op cit, deux parties sont consacrées à la période 1940-1975. Pour la première, Jean-Pascal Bonhotal parle d'une « double décennie contrastée (1940-1960) ». Il la caractérise par une forme d'ambivalence. « Les mouvements « conquérants» se stabilisent institutionnellement, alors que « toute une série de contradictions, inhérentes au modèle de l'Action spécialisée éclatent » (p. 83). Pour la seconde, consacrée aux années 1960-1975, Rémi Fabre choisit le doublon « présence » et « contestation » (p. 111-117). C'est à peu près la même articulation, que l'on retrouve chez Gérard Cholvy dans son *Histoire des organisations et mouvements de jeunesses en France (XIXe-XXe)*, op. cit. À un chapitre « une jeunesse engagée » (p. 235-269), portant sur la période 1940-1956, succède un chapitre sur le « temps des crises » (p. 307-344). Il couvre la période allant de 1956 à 1975. Catherine Masson, dans son ouvrage *Les Laïcs dans le souffle du Concile* (Paris : le Cerf, 2007) parle de « la crise de l'Action catholique spécialisée » pour désigner la période de l'après-guerre jusqu'à 1975 (p. 150 à 173). Dans ce chapitre, elle procède surtout à une lecture fine de la façon dont les conceptions du laïcat catholique évoluent et comment elles sont débattues. L'historiographie religieuse sur l'Action catholique spécialisée est donc sensible à cette thématique de la crise diffuse ou permanente. De manière générale, les auteurs montrent que les mouvements d'Action catholique spécialisée atteignent un sommet dans les années 1940 et 1950 avant d'entamer une forme de décrue démographique qui éclate en une série de crises institutionnelles répétées. Dans les générations qu'il tente de distinguer, Yvon Tranvouez caractérise celle qui se déploie entre 1960 et 1975, comme celle « du militant en crise » marquée par la décrue des effectifs et le développement d'un discours marxiste : « Le Militant d'Action catholique » (chapitre 16), *Les Catholiques dans la République*, op. cit., p. 235.

[17] Avec comme travail pionnier : PROST, Antoine, « Jeunesse et société dans la France de l'entre-deux-guerres », *Vingtième Siècle, revue d'histoire,* 13, 1987, p. 35-44.

présence dans les sociétés[18]. On les retrouve au premier rang des événements politiques de la période et principalement ceux liés à la Seconde Guerre mondiale.

Les Trente Glorieuses sont plus ambivalentes pour ces mouvements. Ils peinent à résister aux changements sociaux, liés à la montée de l'autonomie des jeunes et aux nouvelles formes de culture juvénile. Les sports, les loisirs, la culture en général sont, à partir des années 1960, de plus en plus portés par les groupes de pairs — les « copains » — se regroupant sur des logiques d'affinité. Les jeunes intégreraient généralement, à partir de cette période, la société globale par la consommation et les médias de masse. L'individualisation des comportements de loisirs aurait progressivement raison des mouvements. Dans l'ouvrage de synthèse, qu'il livre sur la période, l'historien de l'éducation, Antoine Prost voit ainsi dans les années 1945-1950 une forme d'acmé avant déclin des mouvements de jeunesse. Ces derniers incarneraient un temps historiquement situé dans l'organisation sociologique de la jeunesse. Le mouvement de jeunesse aurait été la forme sociale adaptée à une période, où le degré d'autonomie, que les adultes étaient alors prêts à concéder aux jeunes, était faible. Les parents choisissaient des groupe dépendants d'institutions établies (Églises, partis politiques et syndicats), en qui ils avaient une confiance suffisante, afin d'organiser les activités de leurs enfants mais également de leur transmettre un certain nombre de valeurs politiques ou religieuses. Les nouvelles conceptions, plus libérales en matière d'éducation, poussent les adultes à donner davantage d'autonomie aux jeunes et les laisser vivre leurs loisirs sans passer par des mouvements de jeunesse. Les mutations sociales auraient eu progressivement raison d'eux[19].

Les historiens de l'éducation populaire de la jeunesse complètent ces analyses d'un point de vue plus institutionnel. De l'après-guerre à la fin des années 1960, la période serait marquée par le rayonnement des mouvements de jeunesse dans la société française. Ils acquièrent après-guerre une forme de légitimité par le biais de grandes fédérations comme l'OCCAJ ou le GEROJEP, reconnues par l'État comme des interlocuteurs fiables et réguliers[20]. Les associations sont consultées dans la détermination des politiques publiques de

[18] Pour une synthèse et un bilan historiographiques : FABRE, Rémi, « Les mouvements de jeunesse dans la France de l'entre-deux-guerres », *Le Mouvement Social,* n°168, juillet-septembre 1994, p. 9-30.

[19] Voir particulièrement le chapitre 13 « L'avènement des copains » dans : PROST, Antoine, *Histoire de l'enseignement et de l'éducation, 4. Depuis 1930*, Paris : Perrin, 2004 (1984), p. 547-588.

[20] L'Organisation centrale des camps et auberges de Jeunesse (OCCAJ) est créée dans l'après-guerre par des mouvements d'Action catholique, qui souhaitaient gérer leur propre association de tourisme populaire (et ne pas dépendre de l'Association Léo Lagrange, proche des socialistes, ou bien de l'UJRF, proche des communistes). En 1951, le sigle évolue : « auberge de jeunesse » est remplacée par « activités de jeunesse ». Le Groupe d'étude et de rencontres des organisations de jeunesse de l'éducation populaire (GEROJEP) est créé en 1958 par 40 mouvements (dont la JOC), qui s'inquiètent de l'arrivée du pouvoir du Général de Gaulle et du sort des jeunes appelés partant pour l'Algérie. Le GEROJEP défend l'idée de la politique de la jeunesse telle qu'elle est née après Vichy à la Libération : l'investissement de l'État doit être contrebalancé par

la jeunesse au sein d'un Haut-Comité. Créé sous la Quatrième République, il est maintenu par de Gaulle après 1958[21]. L'État se tient à distance de la politique unificatrice et dirigiste de la jeunesse qu'avait voulu mettre en place le régime de Vichy. Il investit dans le secteur des moyens financiers et institutionnels, tout en se montrant respectueux de l'autonomie des mouvements. Cette politique participative, confirmée par Maurice Herzog (en poste de 1958 à 1965), cherche à s'appuyer, avant tout, sur des mouvements en partie subventionnés. Elle encourage des initiatives portées à la base. La mise en place du Ministère de la Jeunesse et des Sports en 1963 consacre ce mouvement. En 1964, la création du Fonds de Coopération de la Jeunesse et de l'Éducation Populaire (FONJEP) est également significatif de l'investissement grandissant de l'État. Ce dernier aide à la création de postes salariés dans le secteur (430 subventionnés environ en 1968). Les deux mouvements bénéficient ainsi du soutien de l'État, qui organise progressivement ce secteur social. La JOC se positionne toujours de manière critique devant une politique de jeunesse trop centralisée, en raison de son attachement à l'idéal d'éducation populaire, faisant des ouvriers les premiers acteurs dans la prise en charge de leur vie. Mais elle profite en réalité des investissements de l'État dans le secteur de la jeunesse et de la formation professionnelle, tout particulièrement à travers le Centre de culture ouvrière (CCO). Les subventions permettent également de développer l'action des mouvements. En 1967, le budget présenté au Conseil national de la JOC rapporte, par exemple, que les « subventions d'État » représentent 27 % des recettes (même si ce pourcentage, qui varie d'une année sur l'autre, n'excède jamais le tiers des recettes)[22].

À bien des égards, toutefois, l'année 1968 apparaît comme un tournant, dans la mesure où le projet d'inclure les mouvements d'éducation populaire comme un acteur semi-public de l'encadrement de la jeunesse — position formalisée dans une déclaration sous forme de manifeste du GEROJEP intitulé la « Charte de l'éducation populaire » — ne reçoit pas de soutien du côté du gouvernement. Au contraire, en raison de la politisation des mouvements[23],

l'autonomie et la diversité idéologique des mouvements. Il est remplacé en 1968 par le Comité national des associations de jeunesse et d'éducation Populaire (CNAJEP).

[21] Le Haut Comité de la Jeunesse de France et d'Outre-Mer est créé par décret sous le gouvernement d'Edgar Faure en juin 1955. Il comprend 15 représentants des organisations de jeunesse et 15 experts et représentants des ministres. Parallèlement, un autre décret institue des commission chargées des questions de jeunesse auprès de chaque ministère. Un décret de 1958 signé par Charles de Gaulle et André Malraux réorganise le comité qui comprend désormais 39 membres.

[22] MOREAINE, Michel, *Rapport financier au Conseil national JOC*, 11-12 novembre 1967, Archives départementales des Hauts-de-Seine (ADHS) : 44 J 1419.

[23] Par exemple :

- AUGUSTIN, Jean-Pierre, « La Rencontre forcée des mouvements de jeunes et des orientations politiques en France », dans HUDON, Raymond et FOURNIER, Pierre (dir.), *Jeunesses et politiques, 2. Mouvements et engagements depuis les années 1930*, Paris : l'Harmattan, 1994, p. 207-231.
- FOUILLOUX, Étienne, « La crise des mouvements confessionnels », *L'Éducation populaire au tournant des années soixante, Documents de l'INEP,* 10 mai 1993, p. 83-95.

autour et après les événements de Mai 1968, puis, plus tard, de la crise économique, les gouvernements successifs mettent fin aux projets ambitieux d'une politique de la jeunesse cogérée entre mouvements et État[24]. Il y aurait bien un avant et un après 1968 pour les acteurs de l'éducation populaire. Après 1968, la puissance publique choisit plutôt d'organiser la politique de la jeunesse selon d'autres canaux et avec d'autres priorités : le « culturel » plutôt que le « socio-culturel », les Maisons des Jeunes et de la Culture plutôt que les mouvements subventionnés, le secteur sportif municipal plutôt que les organismes nationaux[25]. Du côté de l'histoire institutionnelle des politiques de jeunesse dominerait donc également l'idée d'un amenuisement progressif.

En France, un renouveau historiographique concernant la jeunesse débute dans les années 2000. Mais il n'a pas fait évoluer substantiellement la compréhension des mouvements de jeunesse, les laissant plutôt dans l'ombre et s'investissant plutôt sur de nouvelles thématiques[26]. Les travaux récents peuvent ainsi occulter le vécu propre des jeunes au sein de ces mouvements voire les rendre invisibles comme structures de socialisation et de construction spécifique des expériences individuelles. Leurs travaux prennent peu en réalité comme clé de lecture les mouvements eux-mêmes. Ils adoptent des problématiques moins dépendantes des logiques institutionnelles. Les approches monographiques sont ainsi abandonnées pour privilégier des réflexions à l'échelle des individu ou de la société selon des questionnements plus transversaux. Les travaux de Jean-François Sirinelli sur les baby-boomers insistent, par exemple, sur le concept de « génération » pour penser le changement et signifier ce qui rassemble différentes expériences sociales dans une identité culturelle commune d'âge[27]. À proximité des travaux de ce dernier, Ludivine Bantigny développe une approche problématisée du terme de jeunesse. Ses travaux montrent l'importance de la rupture entre deux générations de jeunes, celle des enfants des guerres mondiale et de décolonisation, socialisés sous la Quatrième République, porteuse d'un conformisme moral et politique, et celle, marquée par l'expansion économique, actrice de grandes mutations socio-culturelles

---

[24] TÉTARD, Françoise, « Le "68" des mouvements de jeunesse et d'éducation populaire. De l'occupation du FIAP à la création du CNAJEP », dans POUJOL, Geneviève (dir.), *Éducation populaire : le tournant des années 1970,* Paris : L'Hamattan, 2000, p. 17-25.

[25] Voir par exemple : BESSE, Laurent, *Les MJC de l'été des blousons noirs à l'été des Minguettes, 1959-1981*, Rennes : Presses Universitaires, 2008, 391 p.

[26] Pour un bilan historiographique : BANTIGNY, Ludivine, « Le mot "jeune", un mot de vieux ? La jeunesse du mythe à l'histoire », dans BANTIGNY, Ludivine et JABLONKA, Ivan (dir.) *Jeunesse oblige, histoire des jeunes en France XIXe-XXe siècles,* Paris : Presses Universitaires de France, « Le Nœud gordien », 2009, p. 5-18.

[27] SIRINELLI, Jean-François, *Les Baby-boomers, une génération, 1945-1969*, Paris : Fayard, 2003, 316 p.

sous la Cinquième République[28]. L'historiographie en langue anglaise propose également de stimulantes lectures culturelles, à l'instar de celles de Richard Ivan Jobbs, qui montrent une société française voyant dans la jeunesse un espoir de renouvellement après la guerre et lui faisant jouer, malgré un certain nombre de peurs devant les déviances juvéniles, un rôle social de « régénération » morale et sociale[29]. Enfin, Anne-Marie Sohn, enfin, à partir des sources de la grande enquête Missoffe[30] (1966), propose de relire au prisme de genre l'expérience sociale de la jeunesse, en expérimentant une histoire croisée des masculinités et des féminités[31].

Pour les historiens de l'éducation comme pour ceux de la jeunesse, l'idée majeure qui se détache est donc bien celle de l'affaiblissement progressif des mouvements, que l'explication vienne de facteurs sociologiques et institutionnels. De manière générale, les travaux de ces historiens s'attachent souvent à montrer les changements, qui amorcent la fin d'une époque. Ce motif narratif nourrit souvent une caractérisation négative de cette période, notamment par rapport aux périodes précédentes de l'immédiat après-guerre ou même, en particulier, de la seconde Guerre mondiale. Mais, dans quelle mesure cette périodisation est-elle recevable pour la JOC-F ?

D'un point de vue démographique, il est indéniable qu'il existe durant notre période d'étude un recul des effectifs, même s'il faut d'emblée le mettre en perspective. Pour la JOC, la période est en effet marquée par un déclin global et continu des adhésions. Le mouvement passe de 12 000 adhérents au milieu des années 1950 à 7 000 en 1968. Mais les chiffres de la première période sont trompeurs, dans la mesure où ils amalgament des cotisations au mouvement en soi à celles pour les services, que procure le mouvement, par exemple l'accès aux loisirs à travers l'association « les Loisirs populaires ». Pour l'année 1954-1955, sur les 13 100 cotisants, 7 600 sont dans le mouvements. 4 500 accèdent en fait à des loisirs par leur carte de la JOC. À partir de 1965, les cotisations pour les services sont toutefois distinguées

[28] BANTIGNY, Ludivine, *Le plus bel âge ? Jeunes, institutions et pouvoirs en France des années 1950 aux années 1960,* thèse d'histoire sous la direction de Jean-François SIRINELLI, Paris : Institut d'Études Politiques, 2003, 913 f.

[29] JOBS, Richard Ivan, *Riding the new wave : youth and the rejuvenation of France after the Second World War,* Stanford : Stanford University Press, 2007, 364 p.

[30] En 1966, le ministre de la Jeunesse et des Sports, François Missoffe, lance une vaste consultation de la jeunesse. Son objectif est la réalisation d'un « Livre blanc » qui doit servir à la mise au point d'une politique globale de la jeunesse. Cette consultation atteste de l'intérêt nouveau porté par la majorité gaulliste aux jeunes. Mais elle n'est pas dénuée d'arrière-pensées électorales. Elle témoigne également d'une volonté de rompre avec la division du travail qui a prévalu depuis l'après-guerre entre État et mouvements de jeunesse dans le rapport avec les jeunes, le ministre s'efforçant de contourner les associations de jeunesse pour s'adresser directement aux jeunes. Sur les 100 000 dossiers distribués, moins de 7 000 sont renvoyés au Ministère et 3 000 sont consultables aux Archives nationales.

[31] SOHN, Anne-Marie, *Âge tendre et tête de bois : histoire des jeunes des années 1960*, Paris : Hachette Littératures, « la Vie quotidienne », 2001, 430 p.

des adhésions au mouvement, ce qui peut expliquer la décrue des effectifs[32]. Ces derniers semblent également très dépendants de la vie interne du mouvement. Les années marquées par de grands rassemblements (la naissance de la JOC internationale à Rome en 1957, le rassemblement « Paris 1967 ») semblent inverser la décrue, relancer le mouvement et susciter des adhésions. Pour la JOCF, la période est marquée par de moindres variations qu'à la JOC bien qu'on retrouve les mêmes évolutions notables autour des grands rassemblements. Le mouvement compte globalement de 6 000 à 7 000 adhérentes.

Il est probable que la perte d'adhérents révèle le départ des plus âgés. Les doléances sur la perte des militants les plus âgées (21-25 ans) sont nombreuses dans les archives des deux mouvements. Pour les garçons, le départ au service militaire, signifie souvent un abandon de la vie militante, tout particulièrement au moment de la Guerre d'Algérie. En 1963, les classes d'âge les plus représentées dans les deux mouvements sont celles des 16-17 ans (environ 45 % des effectifs) et des 14-15 ans (environ 27 %). Les mouvements sont donc principalement composés d'adolescents et de très jeunes adultes. Durant notre période, les 21-25 ans ne représentent en tout cas jamais plus de 15 % de l'effectif total, bien qu'ils soient particulièrement actifs dans le mouvement et visibles à l'extérieur.

Figure 5 : Effectifs de différents mouvements de jeunesse catholiques ou politiques dans la France des années 1960.

5a -Effectifs JOC, 1956-1968.[33]

1956	11800
1958	12200
1965	4200
1967	6300
1968	7100

5b- Effectifs de la JOCF, 1957-1967.

1957	7600
1959	8000
1964	7900
1967	6200

[32] Voir : RICHOU, Françoise, « Évolution des effectifs » (chapitre 3), *La Jeunesse ouvrière Chrétienne (JOC), genèse d'une jeunesse militante*, Paris : l'Harmattan, 1997, p. 31-46 (plusieurs tableaux).

[33] Les effectifs sont tirés des rapports financiers présentés aux Conseils nationaux des deux mouvements. Les chiffres sont plus faciles à interpréter pour la JOCF dans la mesure où le vote au Conseil national de la JOCF s'effectue par un système de scrutin pondéré. Les déléguées disposent d'un nombre de voix en fonction de la taille de la fédération qu'elles représentent. Les trésorières sont chargées de réaliser un décompte du nombre de cotisants à jour dans chaque fédération à la date du Conseil national. Quand ces tableaux ont été conservés dans les archives, ce sont les sources que j'ai utilisées afin de réaliser ces tableaux.

5c - Effectifs de l'Action catholique spécialisée, France, 1960.[34]

JOC-F	25 000 environ
JEC-F (cadets compris)	50000
JAC-F	> 50 000
JIC-F	9000
JMC	500
Total	134500

5d - Effectifs du scoutisme catholique féminin, France, 1960.

Jeannettes	21000
Guides	26000
Aînées	3100
Cheftaines	4500
Total	54000

5e - Effectifs du scoutisme catholique masculin, France, 1960.

Éclaireurs	74000
Routiers et Chefs d'équipe	18000
Chefs et commissaires	13000
Total	168000

5f - Effectifs des jeunes communistes (Union de la jeunesse républicaine française, UJRF) en 1953.[35]

1953	20 à 30 000

5g - Effectifs des Jeunes Socialistes (JS) et des Étudiants Socialistes (ES), 1954-1965.[36]

1954	4000
1958	8000
1963	1900
1965	3000

5h - Union des jeunes gaullistes (Union des jeunes pour le progrès) en 1967.[37]

1967	1000

5i - Tirage moyen des principales publications JOCF, 1971.

Vivre	20 à 40000
Vers l'Avenir	12 à 15000
Stop	6000
Perspectives aînées	2500

5j -Tirage moyen des principales publications JOC, 1971.

La Jeunesse ouvrière	15 à 40000
De nos mains	10 à 14000
Équipe ouvrière	4000

JOCF et JOC ne sont que deux éléments de l'imposant système catholique de mouvements à destination de la jeunesse. Il socialise, au début des années 1960 et avant déclin, environ 350 000 adolescents et jeunes de moins de 25 ans (et en touchent sûrement bien plus

[34] Source : *Rapport confidentiel de s. exc. Mgr Renard à l'Assemblée plénière de l'épiscopat français*, avril 1960, p. 30-31, Archives Historiques de l'Archevêché de Paris (AHAP) : 1 B 2 2a.

[35] Source : QUASHIE-VAUCLIN, Guillaume, *L'Union de la Jeunesse Républicaine Française, mouvement d'avant-garde communiste*, Paris : L'Harmattan, 2009, 264 p.

[36] Source : BOUNEAU, Christine, *Socialisme et jeunesse en France, 1879-1969 : acteurs, discours, moments et lieux*, Bordeaux : Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2009, 662 p.

[37] Source : AUDIGIER, François, *Génération gaulliste : l'Union des jeunes pour le progrès, une école de formation politique, 1965-1975*, Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 2005, 479 p.

ponctuellement)[38]. Mais il s'agit d'une indication globale. L'Action catholique spécialisée est numériquement moins importante que le scoutisme. Ce dernier est effectivement, et de loin, le premier mouvement de jeunesse catholique en termes d'effectifs. Parmi les mouvements d'Action catholique spécialisée, la JOC-F a même plutôt une place médiane entre quatre gros mouvements (JEC, JECF, JAC et JACF) et les très petits (JIC, JICF et JMC).

Entre le nombre de personnes à jour dans ses cotisations et le nombre de jeunes touchées par le mouvement, il y a un écart significatif. Pour répondre à ce problème méthodologique, certains historiens sont sensibles aux tirages des différents titres de la presse jociste. Comme ces derniers grèvent les finances du mouvement, on peut penser qu'ils ne sont pas tirés dans des volumes très supérieurs aux capacités réelles d'écoulement. On peut prendre ces chiffres comme une indication du nombre de jeunes gravitant autour des mouvements, car assez sympathisants ou engagés, pour acheter un titre de presse des mouvements. *Jeunesse ouvrière*, le journal de la JOC dit « de masse » tire, peu après 1968, 5 000 à 40 000 exemplaires. Pour la JOCF, de 20 000 à 40 000 exemplaires. Si les tirages de l'avant-guerre ou de l'immédiat après-guerre (120 000 pour la *Jeunesse ouvrière* en 1945) ne sont jamais retrouvés, l'érosion est contenue.

Le déclin global des adhésions et des tirages ne doit pas occulter la vitalité militante dont est porteuse la période. Les rapprochements entre mouvements européens ont également lieu et le rassemblement de Strasbourg de 1964 (le « Rallye européen »[39]) témoigne d'organisations qui souhaitent accompagner la construction européenne. De manière générale, les grands rassemblements donnent le sentiment aux mouvements de répondre à leurs objectifs « de masse ». La dernière évaluation chiffrée de l'importance des mouvements émane des grands rassemblements que ces derniers organisent. Au cœur de notre période, il s'agit par exemple du rassemblement « Paris 1967 » pour lequel on retient le chiffre de 50 000 participants. Il est le premier organisé par le mouvement depuis l'entre-deux-guerres. Ces chiffres de rassemblements donnent une idée du maximum de jeunes, que les mouvements pouvaient toucher par une intense activité militante.

D'une manière ou d'une autre, il convient donc de réhabiliter les mouvements de jeunesse comme une porte d'entrée possible et pertinente de l'histoire sociale de la jeunesse de la France de l'après-guerre. Peut-être assiste-t-on d'ailleurs aujourd'hui à un frémissement

[38] Selon la même source (le rapport Renard de 1960), les fédérations sportives catholiques accordent 140 000 licences. Les patronages continuent d'encadrer aussi de nombreux jeunes. En tout et pour tout, peut-être 1 million de jeunes sont socialisés par les mouvements de jeunesse catholiques au début des années 1960.

[39] Pour lequel est retenu le chiffre de 30 000 personnes rassemblées au plus fort du 22 juin 1964 à Strasbourg.

historiographique de cet ordre. Que ce soit à travers une ligne monographique[40] ou selon un axe problématique précis[41], des jeunes chercheurs semblent décidés à exploiter les abondantes sources laissées par les mouvements et sortir d'une lecture seulement institutionnelle ou par la thématique unique des« crises »[42]. Sans occulter l'importance de ces dernières, ne faut-il pas se pencher sur les sources de ces mouvements, avec de nouveaux questionnements, qui renouvellent le répertoire problématique ?

B) JOCF et JOC, des mouvements « ouvriers » ?

L'idée que les mouvements de jeunesse déclinent en raison de leur inadaptation grandissante à la société française est très présente dans l'historiographie de la jeunesse. Elle se retrouve dans l'historiographie de l'Action catholique spécialisée[43]. Les jeunesses chrétiennes, en s'attachant au milieu telle qu'il a été défini dans l'entre-deux-guerres, seraient passées à côté

---

[40] Voir :

- FLAURAUD, Vincent, *La JAC dans le Massif central méridional : des années 1930 aux années 1960*, thèse d'histoire sous la direction de CHASTAGNERET, Gérard, Université de Provence, 2003, 705 f.
- GIROUX, Bernard, *La Jeunesse Étudiante Chrétienne (JEC et JECF) de 1945 aux années soixante-dix*, thèse d'histoire sous la direction de PRÉVOTAT, Jacques, Institut d'Études Politiques de Paris, 2009, 980 f.

[41] Voir :

- BAILLY-ALEMU, Claire, *La JAC-F dans le Jura : propositions pour un encerclement de l'objet et une réduction de la focale*, mémoire de master 2 d'histoire sous la direction de MAYAUD, Jean-Luc, Université Lumière Lyon 2, 2010, 451 f.
- BIZIEN-FILIPPI, Myriam, *Les Musulmans dans les mouvements catholiques des années 1970 aux années 2010, étude du cas français et comparaisons européennes*, thèse d'histoire contemporaine en préparation sous la direction d'AVON, Dominique, Université du Maine – Le Mans, depuis 2013.
- DUBOIS, Mathieu, « Les JC en 68 : crise ou renouveau ? », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 125, 2014, p. 141-158.
- GUINARD, Brieuc, *La Fête au village. Une histoire des patronages et de la Coupe de la joie de la Libération aux années 1960 dans deux communes d'Ile-et-Villaine*, mémoire de master 1 d'histoire sous la direction de MAYAUD, Jean-Luc, Université Lumière Lyon 2, 2010, 331 f.
- QUASHIE-VAUCLIN, Guillaume, *Les jeunes en politique : politisation, pratiques, héritages. Le cas des jeunes communistes (1945- fin des années 1970)*, thèse d'histoire contemporaine en préparation sous la direction de PIGENET, Michel, Université Paris I - Panthéon-Sorbonne, depuis 2010.
- ZARAGORI, Aurélien, « Les Mouvements de jeunesse d'Action catholique spécialisée et l'organisation internationale du travail », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 110, 1-2, 2015, p. 188-213.

[42] Anne-Marie Sohn a sûrement été la première à être sensible à la façon dont les sources de la JOCF et de la JOC pouvaient constituer les bases de travaux historiques sur la jeunesse et le genre. Elle explique son intérêt pour les enquêtes-campagnes jocistes et les résultats qu'on peut en tirer dans son article « Un nouveau défi : traiter à égalité féminin ou masculin, ou de l'histoire des femmes à l'histoire de "tous les garçons et les filles", *Le Mouvement social*, 2002/1, n° 198, p. 133.

[43] Voir par exemple Jean-Pascal Bonhotal : « les mouvements s'étaient forgés autour des contours des groupes sociaux tels qu'ils existaient dans l'entre-deux-guerres. La mobilité sociale bouscule les frontières. Ainsi, les mouvements spécialisés ayant reçu un « mandat » pour un secteur déterminé de la société, et les frontières entre les groupes se déplacent, on assiste à de véritables conflits de compétences entre mouvements : JEC et JOC s'affrontent dans les années 50 pour la prise en charge des jeunes de l'enseignement technique, JAC et JOC au début des années 60 pour la prise en charge des jeunes ruraux qui vont travailler en ville » dans COMTE, Gérard et autres, *Jeunesses chrétiennes au XXe siècle*, op. cit., p. 84 et suivantes.

des mutations de la société française, de l'homogénéisation des modes de vie, en un mot, de l'émergence des classes moyennes aux franges du salariat et de la « nouvelle classe ouvrière » selon l'expression de 1965 de l'économiste Serge Mallet. En bloquant les projets d'évolution portés par des cadres de l'Association catholique de la jeunesse française (ACJF), l'organe, qui fédérait les différentes jeunesses catholiques et qui disparaît en 1956[44], la JOC aurait une responsabilité importante dans cette situation[45]. Pourquoi une action pastorale à destination du milieu « ouvrier » se maintient-elle au moment où la société française connaît une homogénéisation croissante des modes de vie et se dirige vers une organisation post-industrielle, où la question sociale apparaît de moins en moins se réduire à la seule question ouvrière ? Alors que la JAC (Jeunesse agricole catholique) évolue par exemple vers un mouvement à destination des « ruraux » (le Mouvement rural des jeunes chrétiens : MRJC) entre 1961 et 1965[46], pourquoi la JOC et la JOCF gardent-elles comme cible de leur action le milieu des ouvriers ?

1. La pertinence sociologique d'une pastorale de la jeunesse ouvrière ?

Denis Pelletier, le premier, a avancé des explications d'ordre plus sociologique à ce choix ramené surtout à des motifs idéologiques et, en premier lieu, à l' « ouvriérisme »[47] de la JOC-F[48]. Ce dernier est très discutable pour les années 1950-1960. Parmi tous les milieux définis pour l'Action catholique spécialisée dans l'entre-deux-guerres, l'ouvrier est a encore le plus

[44] Le compromis qui a permis à l'Action spécialisée en France de naître en 1927 établissait en fait que la JOC était la branche, en milieu ouvrier, du mouvement de la première génération d'Action catholique : l'Association catholique de la jeunesse française (ACJF). Créée en 1886 par Albert de Mun, l'ACJF est redéfinie dans les années vingt comme la structure théorique de coordination des différents mouvements de jeunesse masculins qui s'organisent alors (JEC, JIC, JAC, JMC). Dès les années 1930, si les liens institutionnels sont maintenus entre l'ACJF et les différentes « jeunesses » de la galaxie spécialisée, une autonomie très large prévaut et l'ACJF a en réalité très peu d'influence concrète sur la vie des différents mouvements. Au lendemain de la guerre, un courant émanant principalement de l'ACJF puis de la JEC, puis relayée par la JAC, commence à interroger la pertinence d'une telle organisation. Les différentes tentatives pour faire évoluer l'ACJF vers un mouvement de jeunesse catholique coordinateur des jeunesses spécialisées échouent en 1956 à l'issue d'une longue crise institutionnelle entre la JOC et ses homologues.

[45] Voir en particulier : PELLETIER, Denis, « L'Action catholique à l'épreuve » (chapitre 3), *La Crise catholique, religions, société, politique en France (1965-1978)*, Paris : Payot, « Petite Bibliothèque », p. 73-97.

[46] Pour l'histoire de la JAC et du MRJC, voir : CONQ, Jean, GUILLOTEAU, Charles-Henri, LEPRIEUR, François et VILBOUX, Bernard, *JAC/MRJC : origines et mutations*, Lyon : Chronique Sociale, 1996, 418 p. et sur la naissance du MRJC en particulier : « Un seul mouvement — 1965 » (chapitre 10), p. 230-240.

[47] Le *Dictionnaire Larousse* retient trois grandes familles de sens pour l'ouvriérisme. La première désigne la « tendance, au sein d'un parti politique ou d'une organisation syndicale, à donner la priorité aux revendications ouvrières sur celle des autres couches de travailleurs ». La seconde la « représentation idéaliste selon laquelle la classe ouvrière serait porteuse d'une morale supérieure, d'une culture plus authentique que celle des autres classes sociales ». Enfin, l' « affectation de la part de quelqu'un qui n'est pas de la classe ouvrière à faire siens ses intérêts, ses revendications ».

[48] PELLETIER, Denis, « L'identité jociste à l'épreuve des Trente Glorieuses », *Cahiers de l'Atelier*, art. cit.

pertinence pastoralement, à la différence, par exemple, du milieu « agricole » bien davantage touché par l'homogénéisation des modes de vie. Ce dernier voit, du fait de la modernisation des structures de production, le nombre des exploitations ainsi que des actifs agricoles diminuer. De 1954 à 1975, si le nombre d'agriculteurs décroît en France, en passant de 5,1 à 2 millions. Au contraire, celui des ouvriers s'accroît en passant de 6,5 à 8,2 millions[49].

Dans ces évolutions, les jeunes sont au premier plan. Si la population salariée passe en France de 6 millions en 1954 à 7,7 millions en 1968, la part des 15-24 ans, avec 2,8 et 3,6 millions, reste stable en représentant respectivement 47,2 et 47,3 % de cet ensemble[50]. Jusqu'en 1968, il existe des abattements d'âges (des réductions salariales proportionnelles à l'âge), des postes de jeunes aux salaires réduits et un risque accru de chômage pour les jeunes. Le SMIG (1950), indexé sur les prix, progresse moins vite que la moyenne des salaires en raison de l'augmentation de la productivité. La mensualisation des salaires n'est pas généralisée. Les notations d'Antoine Prost sur les deux jeunesses de l'entre-deux-guerres, celle bourgeoise, dépendante financièrement mais indépendante dans son mode de vie, et celle au travail des milieux populaires, qui dépend de sa famille malgré son salaire, garde une forme de pertinence durant notre période d'étude[51]. Sur les plans de la formation professionnelle ou de la scolarisation, de l'accès aux loisirs ou à la consommation, il existe des barrières sociologiques dans le monde de la jeunesse, qui confortent JOCF et JOC dans leurs analyses. Il faudrait donc interpréter la crise de l'ACJF également comme un conflit d'acteurs appréhendant différemment la situation selon leur point de vue social.

Des années cinquante aux années soixante-dix, les modes de vie s'uniformisent par l'entrée dans la société de consommation. Les identités professionnelles sont également déstabilisées par la diversification des statuts ainsi que la scolarisation. Il n'en reste pas moins que la perception d'une « classe ouvrière » peut se maintenir pour les enfants des familles ouvrières ou les nouveaux salariés de l'industrie. L'expérience des rapports hiérarchiques au sein d'un monde de travail taylorisé et l'existence de quartiers spécifiques dans les agglomérations ou les villages industriels donnent des contours certains à un monde ouvrier. Il peut exister une culture ouvrière commune, dont on sait depuis les travaux de Richard

---

[49] VIGNA, Xavier, *Histoire des ouvriers en France au XXe siècle*, Paris : Perrin, 2012, p. 194. Cette augmentation globale ne reflète toutefois pas les mutations internes du groupe. D'un côté, certains ouvriers consolident leur statut salarié, en passant au niveau de formation des techniciens ou des ouvriers qualifiés, associés dans les discours à une « nouvelle classe ouvrière ». D'un autre côté, on assiste à une prolétarisation des manœuvres issus de l'immigration de plus en plus extra-européenne ou venant l'entrée dans le marché du travail de femmes, notamment via les nouvelles usines installées dans les espaces ruraux.

[50] Chiffres des Recensements de Population, 1954, 1968.

[51] PROST, Antoine, « Jeunesse et société dans l'entre-deux-guerres », *Vingtième Siècle, revue d'histoire,* art. cit.

Hoggart sur les classes populaires anglaises[52], qu'elle peut être partagée par un public plus large que celui des salariés de la grande industrie mais également par des petits employés, par certains commerçants et artisans, voire par des membres de la petite bourgeoisie, si tous se fréquentent au quotidien. Le sentiment d'appartenance à une « classe ouvrière » provient d'un homogénéité des modes de vie ainsi qu'un enfermement spatial sur les mêmes aires de consommation, de travail et de loisir. Comme la scolarité des enfants reste courte, l'enfermement culturel est également constitutif de cette unité. Mais cette homogénéité des modes de vie signifie également une entraide familiale, l'existence d'une solidarité de quartiers et une camaraderie d'atelier. La culture subie conduit à l'élaboration d'une contre-culture réappropriée et volontariste, qui résiste aux effets d'homogénéisation sociale.

La localisation des groupes jocistes témoigne, en tout cas, d'une corrélation avec la carte de la France industrialisée ou qui s'industrialise. Les mouvements sont surtout implantés en Région parisienne, dans le Lyonnais et la Loire, en Savoie et dans l'Ouest de la France. Pour Xavier Vigna :

> « Dans les zones déjà industrialisées dotées d'un mouvement puissant, la JOC attire des jeunes ouvriers qui s'opposent au socialisme et lui résistent en affichant une identité chrétienne. En revanche, dans les départements en voie d'industrialisation, la JOC permet de se constituer comme ouvriers dans un catholicisme rural souvent conservateur comme à Cholet »[53]

L'extension du mouvement à destination des « ruraux ouvriers » témoigne d'une spécialisation qui revêt encore une pertinence sociologique. Une monographie sur l'implantation de la JOCF en Charente (1963) rapporte comment un groupe est né dans un bourg rural en ces termes :

> « Cultivateur dans la région ne rapporte pas assez. Il faut absolument trouver du travail ailleurs... Il n'y a que l'usine. Les gars qui ne veulent pas se déplacer sont obligés d'y venir. Les jeunes y entrent comme manœuvres et le restent toute leur vie. Aucune possibilité d'apprendre un métier, sauf quelques exceptions. Dans un atelier, sur vingt jeunes, un seul, le fils du contremaître a la permission d'aller aux cours d'un centre d'apprentissage le mardi et le samedi, pendant les heures mais sans salaire. »[54]

L'implantation de la JOC semble répondre ici à une prise en charge d'un nouveau salariat d'usine d'origine rural et les accompagner dans une forme de découverte de l'action collective, voire de syndicalisation, en profitant peut-être de son image de mouvement

[52] HOGGART, Richard, *La Culture du pauvre : étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris : éditions de Minuit, 1976, 420 p.

[53] VIGNA Xavier, *Histoire des* ouvriers, op. cit. , p. 94

[54] « Rapport de démarrage d'action de la JOC en Charente », Conseil national JOC, 1963, Archives départementales des Hauts-de-Seine (ADHS) : 44 J 90 D.

chrétien auprès des jeunes ruraux et de leurs parents[55]. Du côté de la JOCF, le mouvement bénéficie sans doute de l'intégration grandissante des femmes au marché du travail, notamment dans les secteurs de l'industrie.

On manque toutefois aujourd'hui cruellement d'études sociologiques, sérieuses et d'ampleur, sur le profil socio-professionnel des sympathisants, des responsables et des militants jocistes durant les Trente Glorieuses. Tout au plus, peut-on faire quelques observations générales. Le profil ouvrier, si tant est qu'il ait toujours été respecté dans la composition des groupes jocistes d'avant-guerre, se complexifie assurément durant notre période d'étude. Sur un relevé effectué sur 76 permanents nationaux dont la profession est mentionnée au moment de leur présentation devant le Conseil national entre 1954 et 1968[56], on parvient au profil socio-professionnel suivant : 9 % des cadres nationaux investis comme permanents dans l'équipe nationale sont des ouvriers spécialisés et des manœuvres[57], 48 % des ouvriers qualifiés avec une nette prédominance des secteurs de l'imprimerie et de la mécanique, 23 % des ouvriers de l'artisanat ou des artisans, 5 % des techniciens de l'industrie et 12 % des employés de bureau du secteur privé ou public.

Au sens très large de travailleurs qualifiés ou non de l'industrie, les *« ouvriers »*, avec 58 %, restent bien majoritaires parmi les cadres nationaux du mouvement. Dans la mesure où nous avons pris comme échantillon cette population particulière, on peut faire l'hypothèse que la base du mouvement est peut-être plus ouverte aux manœuvres et aux personnels moins qualifiés. Mais il faut également noter la part non négligeable d'actifs du monde de l'artisanat (électriciens, menuisiers, mécaniciens) ou des services (employés de bureau, employés des services comptable dans des administrations ou des entreprises). La percée des techniciens reste encore très limitée. Les effets de la politique de massification scolaire du secteur technique initié par le ministre de l'Éducation nationale Christian Fouché ne se font pas

[55] Il faudrait peut-être, de manière générale, explorer l'acculturation à l'action syndicale et politique qu'a justement permis la JOC-F dans les années 1968 dans les usines installées dans les zones rurales.

[56] Ceci n'est pas un portrait socio-professionnel à haute valeur statistique. Je souhaite seulement fournir quelques indications, à partir des éléments que l'on peut reconstituer dans les sources des secrétariats nationaux. Lorsqu'un fédéral prend une fonction dans l'équipe nationale, la pratique est de le présenter aux délégués de la Session nationale. Or, les comptes-rendus portent parfois la mention d'une profession. De manière générale, la qualification exacte, qui semble être un élément important de la valeur de l'individu et de son identité, est donnée. Pour certaines professions (électricien, menuisier) il est très rarement précisé s'il s'agit d'un emploi salarié dans une usine ou dans l'artisanat ou bien un emploi indépendant de type petit artisan. Cette profession n'est peut-être qu'une qualification et ne correspond pas forcément à l'emploi exercé au moment de l'entrée en fonction. Enfin, devenir permanent signifie devenir salarié du mouvement et changer de fait de statut professionnel. Il faudrait également disposer de chiffres sur les trajectoires d'anciens permanents, qui exercent souvent, après leur mandat, d'autres fonctions dans les secteurs associatifs ou syndicaux ou peuvent devenir religieux ou prêtres.

[57] Il est très malaisé de distinguer les manœuvres des ouvriers spécialisés, qui sont souvent présentés sous le terme générique d' « ouvriers » alors que les ouvriers qualifiés se désignent clairement par une profession précise, celle du diplôme ou de la qualification.

encore sentir durant notre première période d'étude. Le décret Berthoin de janvier 1959 ne change guère la situation de l'enseignement technique en France tenu souvent comme le « parent pauvre » du système scolaire. Il fait toutefois évoluer les centres d'apprentissages en « Collèges d'enseignement technique » (CET) et unifie les Écoles nationales professionnelle » (ENP) et les collèges techniques en « Lycées techniques ». C'est Christian Fouché, ministre de l'Éducation nationale entre 1963 et 1967, qui, répondant aux vœux du général de Gaulle de faire des Français un peuple de techniciens, donne son impulsion aux filières techniques. Il crée le baccalauréat de technicien (les baccalauréats E « mathématiques et industriels » et F « industriels »). Les Lycées techniques dans leurs Sections de Techniciens Supérieurs (STS) préparent des Brevets de techniciens supérieurs (BTS). En 1966 sont organisées, au sein des universités, des Instituts universitaires technologiques (IUT) délivrant des Diplômes universitaires technologiques (DUT) qui sont destinés aux bacheliers techniques. Durant notre période d'études, les effets de cette réorganisation se font encore peu sentir mais le changement scolaire du mode d'entrée dans la vie professionnelle s'amorce: l'apprentissage adolescent auprès d'un patron commence à se marginaliser dans les filières industrielles pour un apprentissage dans un établissement de formation (Centre d'apprentissage, CET).

Figure 6 : Les catégories socio-professionnelles de cadres nationaux de la JOC au moment de leur prise de fonction de permanent, 1954-1968.

Catégorie socio-professionnelle.	Profession mentionnée (dans l'ordre de fréquence).	Nombre	%
Manœuvres, ouvriers sans mention de spécialisation, ouvriers spécialisée.	*Mineur, métallurgiste, magasinier, ouvrier du bâtiment, OS fonderie.*	7	9,1%
Ouvriers qualifiés de l'industrie.	*Typographe, tourneur, chaudronnier, ajusteur, soudeur, fraiseur, chaudronnier, tôlier, modeleur, gantier, réceptionniste, tailleur d'engrenage, radio-électricien, linotypiste, maçon fumiste.*	37	48,1%
Ouvriers qualifiés de l'artisanat, artisans.	*Électriciens, menuisier-ébéniste, imprimeur typographe, tailleur, tapissier, mécanicien.*	18	23,4%
Techniciens de l'industrie.	*Métreur, dessinateur, aide-chimiste.*	4	5,2%
Employé de bureau ou de l'administration.	*Aide-comptable, agent comptable, mécanographe, employé de banque.*	9	11,7%
Autre	*Religieux, aide-soignant.*	2	2,6%
Total		77	100 %

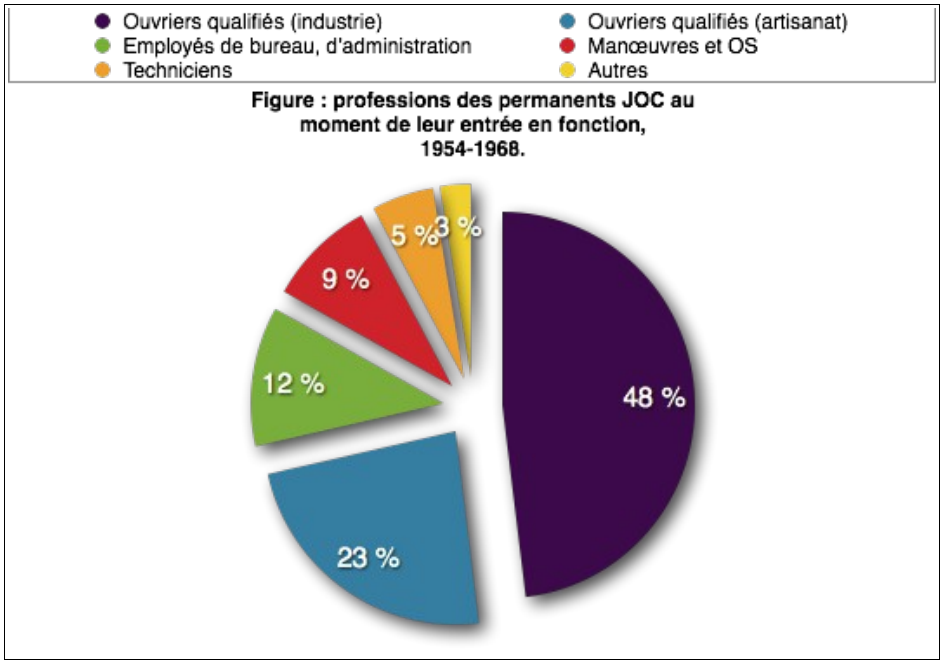
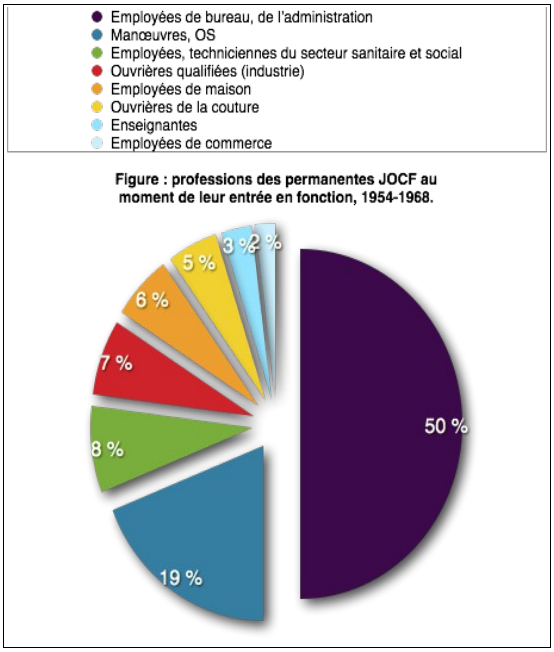


Figure 7 : Les catégories socio-professionnelles des cadres nationaux JOCF au moment de leur prise de fonction de permanentes, 1954-1968.

Catégorie socio-professionnelle.	Profession mentionnée (dans l'ordre de fréquence).	Nombre	%
Manoeuvres, ouvrières sans mention de spécialisation, ouvrières spécialisées.	*Ouvrière de la métallurgie, ouvrière en maçonnerie, ouvrière en bonneterie, ouvrière en filature, ouvrière dans une raffinerie de sucre, manutentionnaire, stoppeuse.*	22	19,0%
Ouvrières qualifiées de l'industrie.	*Piqueuse, perforatrice, blanchisseuse.*	8	6,9%
Ouvrières très qualifiées de l'indutrie.	*Couturière, confectionneuse.*	6	5,2%
Employées de bureau ou de l'administration.	*Sténo-dactylo, employée à la CAF, aux PTT, de mairie, employée de bureau dans une usine, employée de banque, agent comptable, mécanographe.*	58	50,0%
Employées et techniciennes du secteur sanitaire et social.	*Aide-familial, aide-puéricultrice, secrétaire médicale, laborantine.*	9	7,8%
Employée de maison, personnel d'entretien.		7	6,0%
Enseignantes.	*Enseignante en CEG, monitrice d'enseignement ménager, professeure en commercial, institutrice.*	4	3,4%
Employées de commerce.	*Vendeuse.*	2	1,7%
Total		116	100 %



Dans les années 1950, l'image d'un mouvement de personnels techniquement qualifiés dans l'artisanat et d'industrie semble encore juste pour la JOC. Néanmoins cela est déjà plus discutable pour la JOCF. On trouve parmi les jocistes féminines, à côté des salariées de la grande industrie au sens strict, beaucoup d'employées de bureau, mais également des couturières dans de petits ateliers, des aides familiales ainsi que des enseignantes. Le profil socio-professionnel des permanentes jocistes est beaucoup plus éclaté[58].

Ce sont les employées de bureau, qui constituent en réalité la majeure partie des effectifs. Dans une enquête réalisée sur 106 permanentes entre 1954 et 1968, on note que la part de ces dernières est plus grande que celle des ouvrières (qualifiées ou non) de l'industrie. Ces dernières constituent, malgré tout, toujours un quart de l'échantillon[59]. Une profession semble sous-représentée à l'échelle nationale du mouvement : il s'agit des employées de maison et agents d'entretien avec 6 % seulement des permanentes. Pourtant, dans les enquêtes du mouvement, elles apparaissent beaucoup plus fréquemment. Peut-être que, comme à la JOC, la base du mouvement est plus ouverte aux catégories socio-professionnelles moins qualifiées. Une enquête réalisée par la JOCF elle-même en 1963 (sur 3 700 militantes aînées) donne environ le même chiffre d'ouvrières que la nôtre : 18 % des militantes sont ouvrières d'usines « textile ou radio-technique ». D'après cette même enquête de 1963, 19 % des militantes sont des employées de bureau, 6 % employées de commerce, 11 % employées de maison et 3,5 % travaillent dans les hôpitaux[60]. Si le monde de l'usine est en fait minoritaire avec 18 %, le monde du salariat féminin est en revanche bien majoritaire avec 57,5 %.

De façon générale, ce sont en fait les scolaires qui percent à la JOC et à la JOCF dans les années 1960 deviennent majoritaires et l'emportent progressivement en nombre sur les apprentis et les salariés[61]. En 1964, les résultats de l'enquête-campagne « Stop à l'échec des jeunes » à destination des scolaires donnent quelques indications. Les 30 000 questionnaires dépouillés dressent le portrait suivant du public touché par les jocistes : 45 % sont au travail et 54 % à l'école. Parmi ceux à l'école, la majorité est scolarisée en CET (43 %) et lycée technique (30 %). Mais on relève également des sympathisants jocistes en CEG (10 %), en

---

[58] Cet éclatement des identités professionnelles est également l'un des traits caractéristiques du salariat féminin. Il faut sûrement faire l'hypothèse de surcroît d'une forte mobilité entre les différents secteurs d'activités, voir : SCHWEITZER, Sylvie, *Les Femmes ont toujours travaillé : une histoire de leurs métiers, XIXe et XXe siècle,* Paris : Odile Jacob, 2002, 329 p.

[59] Les ouvrières de la couture ont été mises à part car dans la façon de nommer les professions, il y a une distinction entre la mention « ouvrière dans une usine textile » et celle de « couturière » qui semble davantage désigner les ouvrières travaillant dans les ateliers de couture. Elles peuvent être parfois travaillé dans la haute couture et le luxe : une permanente de l'échantillon est « couturière chez Dior ».

[60] *Rapport moral présenté au Conseil national de la JOCF*, 1963, ADHS : 45 J 39.

[61] Pour le paragraphe, voir : RICHOU, Françoise, « La JOC se scolarise » (II, chapitre 4), *La Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC), genèse d'une jeunesse militante*, Paris : L'Harmattan, 1997, p. 139-154.

lycée classique ou moderne (14,3 %) voire dans l'enseignement supérieur (2,6 %). Les scolaires sont dès le début des années soixante majoritaires dans les mouvements. Le prolongement de la scolarité jusqu'à 16 ans entre 1959 et 1967[62], la création des collèges d'enseignement secondaire (CES)[63], mais surtout la massification d'un enseignement technique de type secondaire puis supérieur (création des IUT en 1966) changent progressivement le profil ouvrier de la JOCF et de la JOC. L'évolution des contours sociologiques poussent les mouvements, et, plus généralement, l'institution catholique à réfléchir sur la meilleure évolution d'organiser cette pastorale. Ce qui ne manque pas de créer des tensions entre les mouvements.

2. Efforts et tensions autour des « milieux »

La scolarisation accrue des jocistes ne constitue pas forcément un problème pour les deux mouvements. Pour les jeunes du milieu scolaire, la transposition du mode d'action du salariat de l'industrie ne paraît pas inadaptée à un enseignement, qui se massifie sans avoir nécessairement les moyens de ses ambitions. Or, les mouvements poussent les jeunes à prendre en main les conditions matérielles de leur existence. Les pétitions, la dénonciation de l'exiguïté des locaux ou de l'aménagement des horaires et des examens, les actions concrètes à l'école trouvent un écho chez les scolaires. JOC et JOCF socialisent également les jeunes, qui sont issus des mêmes milieux et qui ne se reconnaissent pas forcément dans les codes sociaux des enfants de la bourgeoisie côtoyés à l'école ou à l'université. Un bilan d'enquête-campagne le relève en 1963 sur Lyon :

> « Daniel en fac de sciences en discutant au restaurant universitaire dit : "J'ai remarqué que beaucoup de gars sont de milieux populaires : un, son père est facteur, un autre, son père est à la SNCF et le gars est déplacé, un autre son père est aiguilleur". »[64]

Les mouvements accompagnent ainsi les changements sociologiques de la société française, en assumant en de plus en plus l'idée de ne pas être seulement composés d'ouvriers mais de jeunes issus des milieux ouvriers ou des nouveaux travailleurs de l'industrie ou bien encore de techniciens de l'industrie. Une formation donnée aux fédérales de la Région parisienne en mai 1964 le souligne :

---

[62] Le décret Berthoin de janvier 1959 prolonge l'obligation scolaire de 2 ans (jusqu'à 16 ans), pour les enfants qui ont 6 ans au moment de sa signature.

[63] La réforme Fouché de 1963 regroupe tous les enseignements de second niveau dans des établissements autonomes. Les CEG sont doublés de Collèges d'enseignement secondaire (CES). Les classes de fin d'études primaires sont supprimées. Il s'agit de la première étape menant vers un collège unifié.

[64] *Bilan de enquête-campagne sur les loisirs présenté au Conseil national de la JOC*, ADHS : 1963, 44 J 504.

> « La classe ouvrière ne se compose plus seulement de manuels, mais aussi de plus en plus de bureaucrates, de techniciens... marqués eux aussi profondément par des conditions nouvelles de travail [...] Devant cela, le Monde ouvrier évolue lui aussi et revendique pour une responsabilité de l'homme dans la production. »[65]

Cette réflexion repose sur le postulat selon lequel, s'il y a une promotion via l'école hors du monde ouvrier, un jeune l'effectue en expérimentant le poids sociologique de ses origines[66]. Le discours jociste repose sur l'idée que pour favoriser la promotion d'un enfant des milieux ouvriers, il est important qu'il existe des « organisations ouvrières » qui le défendent et qui, contrairement à l'école qui pousserait à une réflexion de type individualiste, le sensibilise également à ses devoirs de solidarité envers son milieu d'origine[67]. Le rapport moral au Conseil national de la JOCF en 1962 l'exprime bien :

> « Des Jeunes Travailleuses pénètrent de plus en plus dans toutes les professions. Nous devons nous en réjouir. Une partie de la jeunesse ouvrière bénéficie des progrès de la Technique, de la Science, et elle n'est pas en marge de l'évolution du monde [...] La jeunesse ouvrière ne réalisera pleinement sa promotion que si les Jeunes Travailleuses restées en marge de l'évolution se prennent en charge mutuellement. Si nous voulons prendre en charge ces Jeunes Travailleuses dîtes "favorisées", c'est d'abord pour elles-mêmes car elles ne sont pas exemptes de dures conditions de vie, c'est aussi pour que toute la jeunesse ouvrière monte ensemble. »[68]

Au-delà des discours, JOCF et JOC font donc preuve d'une certaine adaptabilité structurelle pour répondre aux nouvelles formes de la jeunesse au travail. À la JOC, une branche « ruraux ouvriers » s'organise par exemple au cours des années 1960[69]. La prise en charge des milieux s'affine par une spécification de l'action répondant aux désirs des évêques français, qui ne souhaitent pas, pour autant, remettre en cause la spécialisation. C'est du moins le point de vue que l'on retrouve dans l'ouvrage *L'Action catholique...* de Gabriel-Marie Garrone, archevêque de Toulouse, qui théorise en 1958, peu après la crise de l'ACJF, au nom de l'épiscopat, ce que doit être idéalement le laïcat d'Action catholique français. S'il constate une uniformisation

---

[65] « Les Jeunes du monde ouvrier et la JOCF », *Formation donnée aux fédérales de la région parisienne en session intensive*, mai 1964, AHAP : 8 K 31.

[66] Un rapport moral de la JOC de 1964 l'affirme : « le fait de naître, d'être élevé dans une famille ouvrière, joue un rôle important pour toute la vie du Jeune Travailleur », dans : « JOC, mouvement en perpétuel renouvellement », *Rapport d'orientation au Conseil national de la JOC*, 27-29 novembre 1964, ADHS : 44 J 719.

[67] Faut-il faire l'hypothèse que la JOC-F aménage peut-être pour les individus un espace sociologique et culturel qui les aide à passer les générations et entre les milieux socio-professionnels, au moment où la société française connaît une évolution d'ampleur de ces structures sociales ? Les mouvements adoucissent la sortie des milieux populaires des individus, en leur permettant de vivre un militantisme en direction de leur milieu d'origine. Ils permettent une forme de continuité par rapport aux discours de l'émancipation portés par leurs parents.

[68] DELTONNE, Madeleine, *Rapport moral présenté au Conseil national JOCF*, dans *Supplément à la Militante*, 160, 1962.

[69] Pour la JOC, voir le fonds particulier « Rapport avec les ruraux ouvriers », ADHS : 44 J 738.

des modes de vie et de pensée que l'école contribue à y renforcer, il estime toutefois que la différenciation par milieux va s'accentuer, prenant comme preuve l'ouverture d'usines dans les espaces ruraux :

> « Nous avons déjà fait allusion à ces secteurs, encore nombreux en France, où la distinction entre ruraux, ouvriers, indépendants ne peut être faite sans artifice. C'est le cas des bourgs, hantise d'une Action catholique rurale qui se trouve là évidemment débordée et ne peut faire face par elle seule aux exigences apostoliques. Comment peut être opérée une prise en charge de ce genre ? Pas un nouveau Mouvement, mais certainement par le jeu organisé des divers Mouvements. »[70]

Passer d'une animation simple par milieu à un animation concertée entre milieux est un objectif théoriquement poursuivi dans les années 1960. Ceci même après la disparition de l'ACJF qui se devait être la force coordinatrice des différentes jeunesses masculines en 1956. Dès 1958, le « comité de coordination des mouvements d'Action catholique spécialisée » se donne comme objectif la prise en charge concertée des « déplacés » (migrants de travail). Une enquête est réalisée à partir d'une population de 700 jeunes touchées par la JOCF, la JACF, la JICF et la JECF. En 1960, le Conseil national de la JOC annonce la « recherche bilatérale JOC-JAC pour les ruraux ouvriers » et « JEC-JOC pour la prise en charge du technique, avec le travail de deux commissions : affaires militaires et formation professionnelle »[71].

Mais les rapports entre mouvements ne permettent pas véritablement de répondre aux vœux des évêques français d'une gestion concertée des espaces sociaux mixtes (service militaire, écoles techniques, bourgs industriels de la campagne). En 1961, la transformation de la JAC (masculine) en MRJC officialise l'existence de branches (JAC, JROC, JCAC) respectivement pour les agriculteurs, les ouvriers ruraux et les artisans-commerçants. En 1964, le représentant de la branche « ouvriers » du MRJC est hué au Conseil national de la JOC alors qu'il présente les objectifs de son mouvement. Au-delà de la concurrence autour de certains publics, des conceptions différentes sur la nature même de l'Action catholique ainsi que les objectifs du mouvement émergent[72]. En 1967, la confirmation, au sein du MRJC mixte, de branches agriculteurs, jeunes travailleurs salariés et étudiants entraîne une

[70] GARRONE, Gabriel-Marie, *L'Action catholique, son histoire, sa doctrine, son destin*, Paris : Fayard, « Je sais, je crois », 1958, p. 90.

[71] ROBERT, André, « La JOC développe une action de masse », *Rapport moral présenté au Conseil national JOC*, 1960, ADHS : 44 J 90 D.

[72] « Non seulement la JOC fonde son action sur la vie des Jeunes Travailleurs, une action part de leur vie, de leurs besoins essentiels, leurs aspirations fondamentales, mais la JOC revendique une organisation de la société qui tiennent compte de ses droits [...] pour la JROC, la démarche semble inversée. [...] Il semble que l'on ne vise pas à rejoindre directement les JT dans leur vie pour les transformer (ce qui amène toujours une remise en cause et une transformation des structures et des conditions de vie) mais que l'on veut transformer d'abord les structures qui influencent la vie des personnes », Conseil national restreint, « Information sur la JROC », juin 1965, ADHS : 44 J 719.

suspension des relations entre les deux mouvements sur la question de la gestion des ruraux ouvriers[73]. Les rapports de la JOC-F avec les mouvements étudiants ne sont pas meilleurs. Déjà présente dans la crise de la disparition de l'ACJF de l'année 1955-1956, la question de l'encadrement des élèves des collèges et lycées techniques n'est jamais véritablement ni clairement résolue. Le débat entre les deux mouvements est même relancé en 1965 lorsqu'émerge le projet de la JEC de s'organiser en branches sociologiques. Une note des permanents jocistes redoute « un moyen pédagogique de regarder la vie et non une orientation en fonction d'une mission à réaliser en Église »[74].

Au cours de cette première période d'étude, le désir de créer une Église en milieu ouvrier tend à l'emporter sur la recherche d'un consensus d'action avec les autres mouvements. C'est que JOCF et JOC doivent faire face à une critique bien plus radicale émanant de différents acteurs catholiques : celle de l'inconsistance grandissante du milieu à laquelle JOCF et JOC pensent être destinées. Cette remise en cause suscite en retour une forme d'isolationnisme stratégique. L'attachement au milieu ouvrier, entendu dans son sens classique, conduit la JOC à suspendre après 1968 ses collaborations avec les sociologues, qui avaient été pourtant de plus en plus sollicités pour dépouiller les enquêtes-campagnes[75]. Un rapport interne d'un dirigeant de la JOC s'inquiète ainsi en 1968 de la distance grandissante entre les recherches de la sociologie universitaire sur la jeunesse et les objectifs poursuivis par les mouvements attachés à l'idée de la classe ouvrière[76]. Si, au début des années 1960, il est

---

[73] Les rapports entre JOC-F et MRJC se détériorent continument au cours des années 1960 autour de la question des branches. Déjà présentes dans les mouvements au début de la décennie, la mise en place d'un mouvement mixte en 1966 confirme ces dernières. À partir de l'union des deux mouvements, le MRJC se compose (théoriquement) de la JAC (Jeunesse Agricole Catholique), de la JCAC (Jeunesse Commerçante Artisanale et Chrétienne), de la JCSS (Jeunesse Chrétienne des Services Sociaux) et de la JCI (Jeunes Chrétiens de l'Industrie). C'est bien entendu cette dernière branche qui pose problème à la JOC-F qui y voit un empiètement sur son *« milieu »* de prédilection.

[74] *Note aux Permanents de la JOC*, novembre 1965, ADHS : 45 J 71-73.

[75] Au cours des années 1950, la JOC cherche à moderniser ses enquêtes campagnes en transformant ses tracts-référendums en sources pour de véritables sondages réalisés d'après les méthodes de la statistique universitaire. Des sociologues en doctorat (Pierre Idiart, Reine Goldstein) sont embauchés pour dépouiller et réaliser des échantillons représentatifs. Ils sont également autorisés à utiliser ses sources dans leurs travaux. Voir :

- GOLDSTEIN, Reine et IDIART, Pierre, *L'Avenir professionnel des jeunes du milieu populaire*, Paris : Éditions ouvrières, 1965, 214 p.
- IDIART, Pierre, *Les Jeunes travailleurs de 15 à 25 ans dans la France d'aujourd'hui,* Paris : Éditions ouvrières, 1963, 152 p.

[76] « Notre sectarisme de la jeunesse ouvrière sera monté en épingle dans les travaux de sociologues... déjà s'enchaîne une campagne contre les autres chercheurs qui eux illustrent d'autres méthodes et arrivent à des résultats n'allant pas dans le sens de la JOC. Pourtant je constate que les sociologues qui travaillent avec nous partiront ou devront partir du CNRS, est-ce à cause seulement de leur sectarisme de méthode ? », *Rapport confidentiel de Marc Lelong sur le Service de Dépouillement des Enquêtes (SDE) de la JOC*, 1968, ADHS : 45 J 268.

encore possible de défendre l'idée d'une homogénéité du milieu ouvrier et de sa jeunesse, ce choix est de plus en plus délicat à soutenir à la fin de la période[77].

3. Une pastorale inquiète de la perte des ouvriers

L'attachement à un dispositif pastoral en milieu ouvrier n'est pas qu'une stratégie sociologique. Elle s'explique également par les choix pastoraux d'ordre idéologique, à la croisée de la théologie et d'une perception de l'histoire de la part de de militants et de membres du clergé hantés par la perte des milieux populaires. Des évêques sont encore prêts à soutenir la JOC-F, dans la mesure où il existe en France un complexe proprement ouvrier parmi les cadres intellectuels et hiérarchiques catholiques. Déjà présent dans l'entre-deux-guerres, il se renforce au lendemain de la guerre autour d'essayistes, comme Henri Guillemin, qui diffuse parmi prêtres et militants l'idée que Église a perdu les milieux populaires en raison de ses compromissions politiques passées[78]. L'idée que le destin du catholicisme en France se joue autour des solidarités à nouer avec les milieux ouvriers a ses relais parmi les intellectuels et théologiens. On la trouve déjà chez Jacques Maritain[79]. Après-guerre, elle se renforce en acuité avec les travaux du dominicain* Marie-Dominique Chenu range parmi les « signes des temps » l'émancipation des ouvriers. Il voit dans l'élaboration d'une théologie du travail une urgence catholique[80]. Le journaliste en charge des pages religieuses du Monde, Henri Fesquet, dans son essai *Le Catholicisme religion de demain ?* le reformule encore en 1962 : « l'Église a perdu [...] la classe ouvrière, c'est-à-dire la classe qui a les promesses de l'avenir, celle qui

---

[77] Denis Pelletier est particulièrement sensible au décalage grandissant entre, d'un côté, la façon de dire le social d'une gauche chrétienne héritière du progressisme, et, , d'un autre côté, la sociologie universitaire, qui, à la suite des travaux d'Alain Touraine sur les usines Renault de 1955 ou autour de la revue *Sociologie du travail* créée en 1959, complexifie ses analyses. Tous les travaux sociologiques tendent alors à plus ou moins remettre en cause « la notion de classe ouvrière et le postulat de son unité, en montrant comment elle ne peut se réduire au modèle de l'ouvrier professionnel autour duquel s'était structuré depuis l'entre-deux-guerres le mouvement syndical », PELLETIER, Denis, « Une gauche sans domicile fixe », dans PELLETIER Denis et SCHLEGEL, Jean-Louis (dir.), *À la Gauche du Christ : les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours,* op. cit., p. 42.

[78] Voir :

- GUILLEMIN, Henri, « Par notre faute », *La Vie intellectuelle*, septembre 1937, p. 326-364.
- __, *Histoire des catholiques français au XIXème siècle,* Paris : Éditions du milieu du monde, 1947, 395 p.

Henri Guillemin était agrégé de lettres mais ses travaux ont reçu une forte audience dans le monde des études historiques. Indirectement, il a suscité le renouveau historiographique concernant la question de l'impiété des ouvriers au XIXe siècle, comme, par exemple, ceux de : ISAMBERT, François-André, *Christianisme et classe ouvrière : jalons pour une étude de sociologie historique*, Paris : Casterman, 1961, 261 p.

[79] Dans *Humanisme intégral* (1937) Jacques Maritain récuse la pertinence pour les chrétiens du concept de conflit de classe mais salue la prise de conscience de la dignité du prolétariat comme un « gain d'ordre spirituel », voir : SORET, Jean-Hugues, *Philosophie de l'Action catholique, Blondel-Maritain*, op. cit., p. 250 et suivantes.

[80] Sur la tentative de Marie-Dominique Chenu de constituer une théologie du travail, sensible à l'émancipation des ouvriers, voir : GEFFRÉ, Claude (préface) et ROLLAND, Claude (postface), *L'Hommage différé au père Chenu*, Paris : le Cerf, 1990, 270 p.

demain tiendra peut-être les leviers de commande »[81]. Pour Gérard Cholvy, cette « conscience malheureuse », qu'il analyse comme un « fait de génération »[82], a des conséquences pastorales bien des décennies suivant l'après-guerre. Pour une partie non négligeable du clergé français, la défense du monde ouvrier a quelque chose à voir avec le sens même de la révélation chrétienne. Selon ce point de vue, ce serait une erreur pastorale d'aller contre les mouvements, qui essaient d'incarner une présence chrétienne au sein des milieux ouvriers. L'échec de la mission ouvrière, portée par l'avant-garde des prêtres-ouvriers, condamné en 1954 puis en 1959 par Rome, convainc les évêques de protéger *a minima* le travail de la JOC-F et de son mouvement aîné : l'Action catholique des ouvrière (ACO).

C) JOC-F, le pôle le plus stable du dispositif militant de l'Action catholique spécialisée ?

La thématique institutionnelle de la crise a pu être privilégiée pour aborder l'histoire des mouvements de jeunesse catholique, parce que notre période d'étude est marquée par une série d'épisodes de très vive tension institutionnelle[83]. Aux origines de ces crises, on trouve certes les mutations sociales, qui interrogent la spécialisation par milieu, mais également des désaccords doctrinaux ou pratiques entre évêques et militants, sur la séparation entre les ordres « temporel » et « spirituel » ou les limites du « mandat », et de manière générale les concepts tels qu'ils ont été définis pour l'Action catholique dans les décennies précédentes. Ils ont eu du mal à survivre, sur le plan pratique, aux situations inédites issues de la guerre puis de la Libération.

Dans les années 1950, des crises au sein des différents mouvements surgissent dans un contexte social de politisation grandissante à l'école, à l'université et à l'usine ou bien encore face aux questions que posent les guerres de décolonisations et, parmi elles, celle d'Algérie. Les trajectoires de la JOCF et de la JOC contrastent pourtant par rapport aux mouvements scouts ou étudiants. Ils manifestent une stabilité et une forme d'attachement plus marqué au modèle hérité de l'Action catholique spécialisée de l'entre-deux-guerres à distance du

[81] FESQUET, Henri, *Le Catholicisme, religion de demain ?*, Paris : Grasset, 1962, 302 p.

[82] CHOLVY, Gérard, *Organisations et mouvements de jeunesse en France (XIXe-XXe),* op. cit., p. 309.

[83] Parmi les plus importantes : la démission par son président avant sa disparition de l'ACJF en 1956, démission des bureaux nationaux des mouvements d'aînés scout, de la JEC et de la JECF en 1957 pour protester contre la torture en Algérie, la démission du bureau national de la JEC en 1965 après une crise d'un an avec l'épiscopat ou encore la démission du bureau national du MRJC la même année. La conscience d'une crise des mouvements de jeunesse de l'Action catholique éclate dans les milieux catholiques dès l'après-guerre. Un article de la *Vie intellectuelle* de février 1948 alerte le premier le dessus. Au moment de la disparition de l'ACJF (1956) la presse, confessionnelle ou non, relaie les dissensions et ancre l'idée de mouvements durablement en crise.

politique et en valorisant la fidélité à l'épiscopat, même s'il peut être reformulé dans des termes moins conquérants[84]. Au cœur de cette évolution, le moment « progressiste »[85] du catholicisme française est capital. C'est lui qui explique en bonne partie la place particulière de la JOC-F dans le dispositif missionnaire catholique à destination des milieux populaires.

1. La JOC-F à l'écart de la crise progressiste

L'épisode progressiste a posé aux militants catholiques engagés dans le milieu ouvrier la question du degré d'engagement aux côtés des organisations ouvrières, même communistes, au nom des solidarités concrètes nouées dans la guerre et de la volonté de militants catholiques d'être solidaires de l'émancipation du monde ouvrier. Cette double fidélité est également renforcée par le contexte propre de la Libération, qui est favorable aux projets de fondation, sur des bases nouvelles, de la société.

À la base des mouvements, les militants catholiques en milieu ouvrier interprètent souvent dans un sens chrétien les combats syndicaux. Les valeurs ouvrières qui s'y manifestent sont des valeurs « chrétiennes qui s'ignorent ». Elles peuvent pousser à préférer des solidarités sociologiques, aux côtés des communistes, aux solidarités religieuses. Dès 1947, devant la multiplication des grèves, la prudence qui a prévalu au moment du Front Populaire — et qui prévaut encore pour les militants de la CFTC — peut ainsi s'estomper chez les jocistes. Les militants chrétiens peuvent se retrouver dans des mouvements sociaux portés par la CGT. Sur le plan politique, plus que vers le PCF, la politisation s'effectue en réalité jusqu'en 1947 vers le MRP et son aile « ouvrière » qui, sans employer la rhétorique de la lutte des classes, poursuit plutôt le but d'élaborer un travaillisme à la française, dont la JOC

[84] Denis Pelletier, dans son article « l'identité jociste à l'épreuve des Trente Glorieuses » déjà cité analyse la période 1955-1975 sous le sous-titre « face aux crises récurrentes de l'Action catholique spécialisée». L'historien souligne certes la disparition de l'ACJF en 1956 mais il note bien que, face à la Guerre d'Algérie, JOC et JOCF se tiennent à l'écart des crises qui affectent le scoutisme ou la JEC.En fait, devant les crises des autres mouvements, il faut surtout être sensible à la stabilité des deux mouvements par rapport à leurs homologues.

[85] Restée dans l'histoire sous le terme vaste de « progressisme », on désigne de cette manière une nébuleuse large d'expériences, éditoriales, théologiques et politiques, qui ont cherché des passerelles, pratiques ou théoriques entre le catholicisme, le marxisme, même dans son acception léniniste, et parfois avec le PCF et ses différentes organisations satellites, dans des manifestations autour du droit au logement ou contre le plan Marshall. L'unité du « progressisme » réside peut-être surtout dans la condamnation par Rome d'initiatives, de mouvements ou de titres de presse différents entre 1950 et 1955. La popularisation du terme a pu aussi s'effectuer grâce à ses adversaires, prompts à répandre un vocable, plutôt péjoratif, au contenu souvent polémique et dépréciatif, pour désigner des initiatives intellectuelles et militantes au contenu très différent. Si elles se caractérisent en effet par une recherche d'une nouvelle relation des catholiques au *« progrès »*, c'est-à-dire à la modernité politique et sociale de l'après-guerre, les historiens cherchent aujourd'hui à en démêler l'écheveau complexe. Toutes les initiatives *« progressistes »* ne signifiaient pas un alignement sans nuance, critique ni discernement aux positions du PCF. De manière générale, on peut se référer à la synthèse de : TRANVOUEZ, Yvon, *Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien (1950-1955)*, Paris : Cerf, « L'Histoire à vif », 2000, 363 p.

pourrait être la composante dans la jeunesse. Mais, après 1947, la fin du tripartisme et le relatif l'échec politique de l'aile gauche du MRP accentuent le tropisme des milieux ouvriers catholiques vers une action plus laïque dans ses références, qui reconnaît plus explicitement la validité de la lutte des classes, et, parfois, l'engagement aux côtés des communistes.

Le phénomène semble, toutefois, davantage marquer les mouvements adultes que ceux de jeunesse. Il n'y a ainsi pas à la JOC-F de crise d'une ampleur aussi forte que celle qui affecte par exemple le mouvement d'adulte spécialisé dans le milieu ouvrier : le Mouvement Populaire des Familles (MPF)[86]. Ce dernier, issu de la Ligue ouvrière catholique (LOC) (née en 1933-1935), est déconfessionalisé par les évêques français en 1949, même si de nombreux chrétiens y restent militants. En 1951, le mouvement se divise, au prix d'une crise très forte, entre le Mouvement de libération du peuple (MLP), sur une ligne catholique sociale plus ou moins laïcisée, et que l'on retrouvera en 1957 dans la création de l'Union de la Gauche pour le Socialisme (UGS), du Mouvement libération ouvrière (MLO), qui assimile plus clairement les outils d'analyse marxiste et se positionne auprès du PCF[87]. Devant l'ampleur de la crise et le désarroi de certains militants, les évêques décident de réorganiser un mouvement chrétien d'adultes au « caractère essentiellement apostolique » en 1950 (date du mandat des évêques) : l'Action catholique ouvrière (ACO)[88].

Durant l'épisode progressiste, la JOC-F reste en réalité globalement à la marge. Pour Denis Pelletier, chez les jocistes : « l'engagement au sein du mouvement ouvrier s'arrête aux portes du progressisme politique »[89]. L'historien évoque le poids des aumôniers dans le fonctionnement des mouvements. Dès 1951, Georges Guérin, le fondateur, s'inquiète en effet d'une dérive de la JOC vers une action temporelle exclusive qu'il qualifie de

---

[86] Jean-Pascal Bonhotal note : « La JOC n'a pas connu une évolution totalement similaire à celle du MPF parce que son aumônerie y jouait un rôle important et qu'ainsi le mouvement a réussi le rapport clercs-laïcs et à éviter que la contradiction entre les deux fidélités — ecclésiale et sociale — n'éclate », dans COMTE, Gérard et autres, *Jeunesses chrétiennes au XXe siècle*, op. cit., p. 85.

[87] Plus précisément, le MPF est un mouvement de foyers qui se déconfessionalise en 1949 en donnant naissance à deux mouvements. Chacun gère des associations de quartier. D'un côté, le Mouvement de libération du peuple (MLP) et la Confédération syndicale des familles (CSF) refusent d'assimiler la grille de lecture sociologique marxiste du monde et sont dans une continuité intellectuelle avec l'approche chrétienne et sociale. D'un autre côté, le Mouvement de libération ouvrière (MLO) et l'Association populaire familiale (APF) acceptent les outils d'analyse marxiste et peuvent rechercher le partenariat avec les communistes.

[88] Voir :

- DEBÈS, Joseph, *Naissance de l'Action catholique ouvrière*, Paris : Éditions ouvrières, 1982, 285 p.
- DONÉGANI, Jean-Marie, *Mouvement populaire des familles et Mouvement de Libération du peuple (1942-1957) : de l'Action catholique au combat politique*, mémoire de sciences politiques sous la direction de VINCENT, Gérard, IEP Paris, 1972, 221 p.
- DURIEZ, Bruno (dir.), « De l'Action catholique au mouvement ouvrier. La déconfessionnalisation du Mouvement populaire des Familles, 1941-1950 », *Cahiers du GRMF*, 2, 1984.

[89] PELLETIER, Denis, « L'Identité jociste à l'épreuve des Trente Glorieuses », *Cahier de l'Atelier,* art. cit., p. 30

« déséquilibrée »[90]. Il persiste en 1954 rappelant, toujours dans *Masses ouvrières*, qu' « il y a danger à substituer une rédemption temporelle à la rédemption du Christ »[91]. Si on retrouve en 1951, 4 jocistes ou anciens jocistes parmi les signataires du manifeste du père Henri Desroches « les chrétiens contre la bombe atomique », ils se rétractent vite ou sont désavoués par la direction des mouvements[92]. Le Mouvement pour la Paix ne reçoit pas l'écho qu'il peut avoir, par exemple, chez les prêtres-ouvriers. Le dominicain Albert Bouche, aumônier général de la JOC-F est mis à l'écart de la rédaction de *Masses ouvrières* en 1950. Cela précède le désaveu par l'épiscopat en 1952[93] du bulletin *la Quinzaine,* alors qu'il s'agissait d'un organe officieux de réflexion du militantisme catholique en milieu ouvrier. Ces mesures semblent avoir limité l'expansion des idées progressistes parmi les militants jocistes. De façon générale, la création de la Commission épiscopale du monde ouvrier (CEMO), en 1951, puis l'organisation d'un Secrétariat de la mission ouvrière, en 1957, renforcent le contrôle épiscopal sur les milieux missionnaires ouvriers[94]. À partir de ce moment, JOCF et JOC ne retrouvent plus l'autonomie qu'ils ont pu connaître durant la guerre ou l'immédiat après-guerre. En avril 1960, l'Assemblée plénière de l'épiscopat français adopte une déclaration

[90] Voir : PIERRARD, Pierre, *Georges Guérin : une vie pour la JOC*, Paris : L'Atelier, 1997, 317 p.

[91] Cité dans CHOLVY, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France au XIXe-XXe siècle,* op. cit., p. 314.

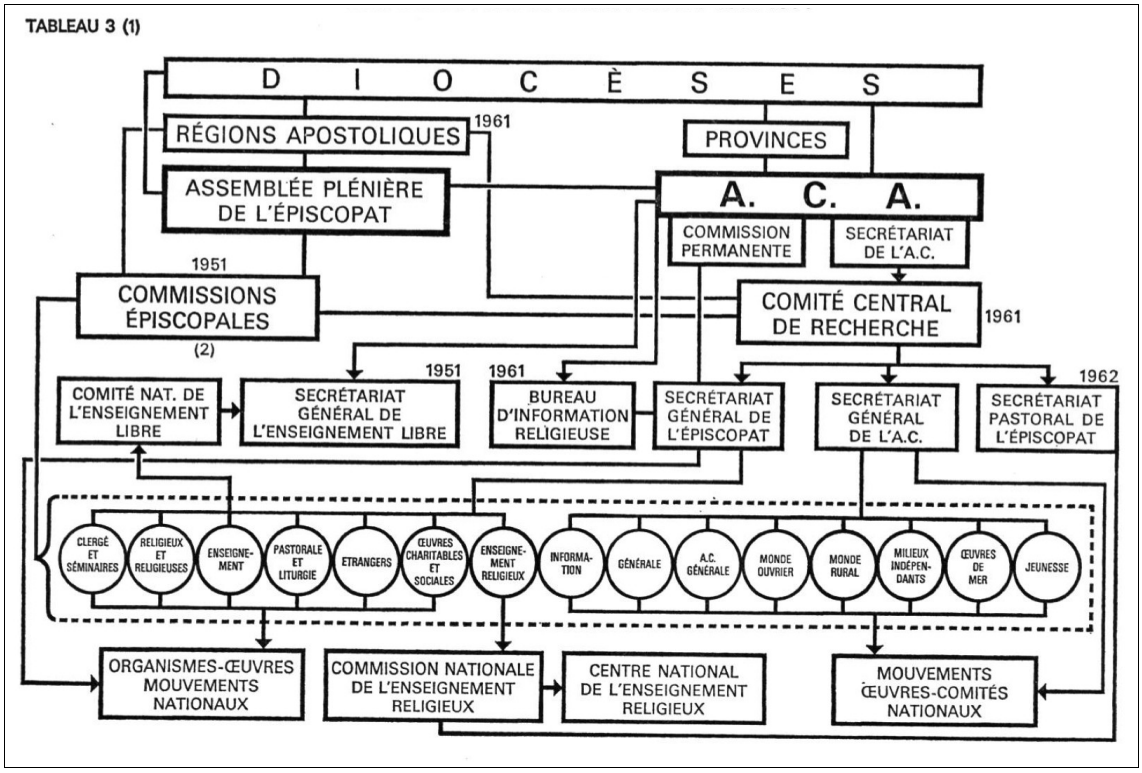
[92] Idem.

[93] Avant sa condamnation en 1955 par le Saint-Office. Voir : SEVEGRAND, Martine, *Temps Présent : une aventure chrétienne, 2- une avant-garde catholique (1950-1968)*, Paris : Temps Présent, 2011, 345 p.

[94] L'épiscopat français est conscient depuis la fin de la guerre que le schéma de l'Action catholique dessinée pour l'entre-deux-guerres ne fonctionne plus. En 1948, Alfred Ancel, évêque auxiliaire du diocèse de Lyon, signe un rapport pour Pierre Gerlier, le cardinal-archevêque de Lyon, sur « les difficultés de l'Action catholique spécialisée » (CHOLVY, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France au XIXème-XXème siècle,* op. cit., p. 308 et suivantes). À partir des années 1950, et cela se renforce après l'épisode progressiste, les évêques souhaitent reprendre la main sur milieux missionnaires à destination du monde ouvrier. En 1951, Maurice Feltin, archevêque de Paris, présente à ses collègues de l'Assemblée plénière de l'épiscopat un rapport portant, entre autre, sur les rapports entre l'épiscopat et les mouvements d'Action catholique (*Compte-rendu imprimé de l'Assemblée plénière de l'épiscopat français*, 26-28 avril 1951, AHAP : 1 B 2 2a). Afin de mieux contrôler les mouvements, l'archevêque de Paris, qui sera suivi par l'assemblée propose l'organisation de 12 commissions en charge d'un secteur spécifique du catholicisme français dont une « Commission épiscopale du monde ouvrier » (CEMO). C'est elle qui sert d'interlocuteur principal durant notre période entre les évêques français et les mouvements d'Action catholique spécialisée en monde ouvrier. JOC et JOCF lui envoient leur compte-rendus à l'issue des sessions nationales et la tiennent informée de leurs activités. La commission, de son côté, présente lors des assemblées plénière de l'ACA, puis, après 1965, de la Conférence des évêques de France (CEF), un rapport sur les mouvements et nomme les aumôniers généraux. Elle est l'interface entre les mouvements et l'épiscopat. Des rencontres entre les évêques et les dirigeants sont régulièrement organisées. Institutionnellement, avec la CEMO, le contrôle des évêques est plus serré qu'avec la formule du secrétariat de l'Action Catholique de l'entre-deux-guerres dont le fonctionnement a toujours été plus ou moins lâche. Enfin, en 1957, la création de la « Mission ouvrière » auprès de l'ACA complète ce dispositif. Le Secrétariat national à la Mission ouvrière doit faire le lien entre les différents secteurs missionnaires existants, les principales familles religieux qui engagent des membres dans les milieux ouvriers et les mouvements de laïcs engagés dans ce type d'apostolat. Si dans un diocèse, un secteur missionnaire ouvrier est organisé, il regroupe les différents acteurs (prêtres et religieux au travail, religieuses en mission ouvrière, prêtres des paroisses concernées, mouvements d'Action catholique spécialisée comme la JOCF, la JOC et l'ACO, etc.) sous le contrôle des évêques au sein d'un « Comité épiscopal au monde ouvrier » distinct de la CEMO et institué en 1959 . Voir : CAVALIN, Tangi, *Naissance de la mission ouvrière : étude du secteur missionnaire de la Boucle de la Seine, 1954-1959*, mémoire de DEA d'histoire sous la direction de LEVILLAIN, Philippe, Paris : Institut d'Études Politiques, 1993, 270 f. et 78 f (annexe).

« sur l'évangélisation des milieux déchristianisés ». Il confie aux mouvements ouvriers une priorité missionnaire. Mais il cherche coûte que coûte à les prémunir d'une politisation du religieux.

Figure 8 : Organigramme de l'Église de France, 1951-1964.



SUTER, Jacques, « Analyse organigrammatique de l'Église de France », *Archives de sociologie des religions*, 31, 1971, p. 120.

La condamnation en 1953 (pour l'année 1954) des prêtres-ouvriers, en partie en raison du soutien de certains d'entre eux au Mouvement pour la Paix proche du PCF, conforte même d'une certaine manière la JOC-F dans sa ligne de prudence à l'égard des engagements politiques. Elle lui assure une forme de re-légitimation au sein du dispositif pastoral catholique à destination des milieux populaires.

Les prêtres au travail constituaient, en effet, une avant-garde du catholicisme engagée, depuis les années 1940 dans la reconquête des milieux populaires par la mission[95]. Cette extension ne s'était pas faite sans une forme de tension avec le projet initial jociste[96]. À

[95] Sur l'histoire des prêtres-ouvriers, voir : POULAT, Émile, *Les Prêtres-ouvriers : naissance et fin*, Paris : le Cerf, 1999, 647 p.

[96] Voir : GODIN, Henri et DANIEL, Yvan, *La France, pays de mission ?*, Paris : Union générale d'éditions, 1962 (1941), « le Monde en 10-18 », 188 p. Pour ces deux auteurs, prêtres en charge de paroisses en quartier populaire, la percée jociste a été superficielle. Les mouvements ont rallié une élite et non la masse.Tout en rappelant les mérites de la JOC naissante dans l'entre-deux-guerres, les deux prêtres craignent que sans paroisse adéquate véritablement « missionnaire », ses efforts soient vains. Ils dépeignent également des

l'encontre de la JOC-F, certains émettent la critique de mouvements trop « paroissiaux ». Ces derniers, portés par des laïcs et non des prêtres, semblaient disqualifiés. Les prêtres sont vus, au cours des années 1940, comme les seuls capables d'insuffler un véritable esprit missionnaire, à condition qu'ils vivent une proximité dans leur mode de vie allant jusqu'au travail salarié. En un sens, la condamnation de 1953-1954, qui marque les militants jocistes comme beaucoup de catholiques par son aspect soudain — perçu comme arbitraire — est toutefois une forme de confirmation indirecte de la pertinence de la ligne jociste par la hiérarchie catholique. Il existe une sphère d'action missionnaire propre, qui relève des laïcs, dans le catholicisme. Mais cette dernière ne se confond pas avec l'engagement syndical ou politique[97].

Le milieu des années 1950 marque donc un tournant pour la JOCF et la JOC[98]. Concrètement, la relation jociste à la politique, après l'épisode progressiste, se renforce autour de quelques principes : le refus de l'alignement à la vie d'un parti, le refus de prendre une position en des termes politiques, à l'exception de revendications concrètes et clairement libellées sous une forme explicite, et un travail de sensibilisation aux enjeux syndicaux et

sections paroissiales JOC-F conçues comme des « œuvres supplémentaires », implantées sans avoir véritablement fait changer les mentalités des prêtres qui en ont la charge. Tout à leur réhabilitation missionnaire de la paroisse et du sacerdoce, les deux prêtres critiquent la capacité des mouvements à endosser seuls la prise en charge des jeunes des milieux populaires. Implicitement, ils conçoivent les prêtres comme les personnes les plus capables pour faire émerger ce type de nouvelles communautés. Cette critique se retrouve également chez des analystes laïques comme l'historien Adrien Dansette qui publie en 1957 son ouvrage *Destin du catholicisme français* (Paris, Flammarion, 493 p.). Il s'agit d'un essai de synthèse historique sur les trente années qui se sont écoulées depuis la condamnation de l'Action française en 1926 par Pie XI. Dansette dresse un premier bilan des différentes initiatives missionnaires nées dans le catholicisme français depuis les années 1920. Cet ouvrage, à valeur de source, pointe que l'expérience jociste conduit à une déception : « parce qu'elle n'a pas répondu aux espoirs qu'autorisaient ses succès nationaux » (p. 397). Il relève le tassement continu des effectifs et conteste le caractère de masse du mouvement : « La JOC n'est plus le mouvement de masse qu'elle a été dans sa grande période, mais un mouvement de militants, d'une formation spirituelle il est vrai plus approfondie que celle de leurs prédécesseurs » (idem). La JOC-F n'attirerait plus non plus les meilleurs éléments du clergé qui « s'aiguillent vers la Mission de Paris ou la Mission de France » (idem).

[97] La démarche des militants jocistes et des prêtres-ouvriers a certes un point commun : être en direction du monde du travail de la grande industrie, mais elle se distingue nettement par deux traits principaux. Tout d'abord, la démarche des jocistes est volontaire et visible alors que les prêtres ouvriers recherchent la discrétion, parfois jusqu'au point de taire complètement leur état sacerdotal et leurs convictions religieuses, en recherchant, avant tout, l'enfouissement dans les réalités de travail. De plus, en passant au travail salarié, les prêtres et religieux, qui disposent souvent d'un capital intellectuel élevé, acquis au séminaire ou au noviciat, accomplissent une forme de sacrifice en refusant le travail que leur procurerait leurs études et leur état sacerdotal. Les militants jocistes cherchent, au contraire, en permanence à se former et à accéder une forme de promotion (même si dans les discours elle se doit d'être en retour au service de leur milieu social). Sur la façon dont le prêtre-ouvrier altère la dynamique missionnaire traditionnelle du catholicisme, on peut consulter : SUAUD, Charles et VIET-DEPAULE, Nathalie, *Prêtres et ouvriers : une double fidélité mise à l'épreuve, 1944-1969,* Paris : Karthala, 2005, 599 p. Pour autant, après la condamnation des années 1953-1954, la démarche de l'Action catholique spécialisée s'inspire progressivement de l'idéal d'immersion dans les milieux sociaux.

[98] L'historien américain Oscar L. Arnal voit également dans l'année 1956 l'acmé d'une tension entre le projet religieux et la solidarité de classe, tension qu'il définit en réalité comme structurante de l'identité du mouvement depuis ses origines : ORNAL, Oscar L. « Toward a lay of the workers : three decades of conflict for the French Jeunesse Ouvrière Chrétienne (1927-1956), *Catholic Historical Review*, 73, 2, 1987, p. 211-227.

politiques par une pédagogie de l'action. Comme le résume Jean-Pascal Bonhotal, il n'y a pas à la JOC-F : « d'inféodation à un parti, ni de prise de position explicitement politique, mais, en même temps, on cherchera à permettre de prendre une conscience politique »[99]. Cette position, qui caractérise encore notre période d'étude, maintient une relative autonomie de la JOC et de la JOCF par rapport aux forces politiques et syndicales.

Le militantisme politique ou syndical, s'il est hautement valorisé comme un horizon d'attente pour les militants aînés, est présenté dans des termes généraux sans une indication explicite envers une force ou une autre. Des affinités évidentes existent toutefois. D'abord avec la CFTC, particulièrement dans le groupe « Reconstruction » d'Eugène Descamps, puis, après 1964, avec la CFDT, mais parfois la CGT en ce qui concerne les syndicats. Pour les partis politiques, la poussée s'exerce vers le MRP, le MLO, puis le PSU, et quelquefois, mais plutôt rarement, vers le PCF[100]. Dans sa pratique militante, la JOC-F rejoindrait d'une certaine manière la JAC-F. Pour Bruno Duriez, si les mouvements d'Action catholique ouvriers et ruraux portent un projet indissolublement religieux et social, ce dernier ne passe pas tant par la politique que par l'apprentissage d'un savoir-faire militant, qui peut être mis à projet, plus tard, dans une association de consommateurs ou de locataires, une association d'organisation du secteur des aides familiales, un syndicat ou un parti politique. Mais on ne peut réduire le jocisme à une propédeutique à un engagement dans une seule force idéologique[101].

2. Entre la crise de l'ACJF et la Guerre d'Algérie, toujours à distance de la politique ?

La distance de la JOC-F à l'égard des engagements politiques est confirmée à travers deux séries d'événements qui reposent à leur manière la question du rapport à entretenir à la vie politique : la crise de l'ACJF, d'une part, en 1956 et la Guerre d'Algérie entre 1954 et 1962, d'autre part. Si la crise de l'ACJF peut se comprendre à travers l'attachement de la JOC masculine à la spécialisation et, particulièrement, à l'idée qu'il existe un milieu ouvrier dont

---

[99] BONHOTAL, Jean-Pascal, « La JOC face aux problèmes politiques et sociaux » , *Masses ouvrières,* 375, art. cit. , p. 34.

[100] Sur les itinéraires d'anciens jocistes, on peut se référer dans le détail aux importants travaux de prosopographie d'Éric Belouet :

- - BELOUET, Éric, « Itinéraires de militants ouvriers chrétiens : pour une approche prosopographique des cadres de la JOC-JOCF (1927-1968) », *Cahiers d'histoire, revue d'histoire critique,* 69/4, 1997, p. 89-105
- -___, « La JOC et les organisations syndicales (1927-1997), *Cahiers de l'Atelier,* 484, avril-juin 1999, p. 59-73.

[101] DURIEZ, Bruno, « Action catholique rurale et ouvrière et engagement social : à distance de la politique », dans PELLETIER, Denis et SCHLEGEL, *À la Gauche du Christ : les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris : Le Seuil, 2012, p. 131-152.

seuls les ouvriers doivent avoir l'animation, on peut aussi l'interpréter comme le conflit final entre deux conceptions divergentes de l'engagement militant développées depuis la guerre.

Chez les cadres militants de l'ACJF, de la JEC-F et de la JIC-F également, l'expérience de l'Occupation puis les combats de la Résistance, ont altéré les précautions imposées initialement par les évêques quant à l'engagement politique[102]. De façon générale, les jeunesses d'Action catholique sont questionnées dans leur doctrine et leurs pratiques par la seconde Guerre mondiale. Le discours ambitieux de la reconquête chrétienne, porté durant les années de fondation de l'Action catholique, a pu souffrir du régime de Vichy, qui avait essayé de le faire rentrer dans le cadre de son projet de Révolution nationale. La doctrine du mandat a pu également être battue en brèche par les mouvements eux-mêmes, qui ont dû s'opposer à un épiscopat majoritairement vichyssois, et dont certains membres sont rentrés en résistance.

Parmi les cadres des mouvements étudiants et de l'ACJF, il existe également des facteurs plus intellectuels. Les questionnements conduisent à une forme de ré-élaboration de la doctrine initiale de l'Action catholique[103]. Cette dernière se produit à partir des années 1940 sous l'influence de jésuites, aumôniers de l'ACJF, comme Yves de Montcheuil et François Varillon[104]. La transmission de la foi ne peut se faire que par un acte librement consenti. Pour les deux théologiens, le travail militant consiste avant tout à établir un climat favorable à la conversion. La « reconquête » cède le pas à la thématique de l' « engagement » dans la société[105]. La présence au monde et aux non chrétiens tend en conséquence à l'emporter sur le témoignage explicite. En améliorant le cadre de vie d'un milieu, l'annonce de l'Évangile y serait plus facile. L' « humanisation » du milieu est, de manière générale, posé comme un préalable à toute action véritablement missionnaire. Ainsi, s'il existe une forme d'injustice des structures sociales, il faut d'abord veiller à ce qu'elle disparaisse avant d'aborder un dialogue à proprement parler religieux. De manière général, ce thème se développe dans le

---

[102] Dans un article du numéro d'*Esprit* de décembre 1944 intitulé « La jeunesse comme mythe et la jeunesse comme réalité : bilan 1940-1944 » (p. 143-152), Emmanuel Mounier dénonce l'erreur originelle qui les a conduits à se détourner de l'engagement politique. Il critique également l'excès d'idéalisme qui a pu avoir des résultats néfastes dans la période de l'Occupation. Mounier appelle donc les mouvements « à mener une action au service de l'État ».

[103] Voir par exemple : « la doctrine de l'Action catholique revisité », GIROUX, Bernard, « La JEC de la Libération aux années 1960 », dans BARBICHE, Bernard et SORREL, Christian, « La Jeunesse Étudiante Chrétienne, 1929-2009 », *Chrétiens et sociétés, Documents et mémoires*, 12, Lyon : LARHRA-RÉSÉA, 2011, p. 42-44.

[104] Sur l'influence de ces deux aumôniers de l'ACJF, voir :

- BOLLE, Pierre et GODEL, Jean (dir.), *Spiritualité, théologie et Résistance. Yves de Montcheuil, théologien au maquis du Vercors,* Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, 1987, 381 p.
- FOUILLOUX, Étienne, *François Varillon. Essai biographique*, Paris : Desclée de Brouwer, 2007, 221 p.

[105] Voir : BONHOTAL, Jean-Pascal, « Le Témoin engagé (1943-1960), dans CHOLVY, Gérard, COMTE, Bernard et FEROLDI, Vincent, *Jeunesses chrétiennes au XXe siècle*, p. 81-86.

contexte d'une société française, qui envisage la Libération, puis la reconstruction qui s'en suit, comme une possibilité unique de ré-élaborer les structures sociales sur des bases plus justes et l'accès, de plus en plus consensuel, à un État providence, garant de la cohésion nationale.

Cette spiritualisation grandissante des engagements dans les services sociaux, dans le contexte porteur de la Libération, se trouve tant à la JEC-F, qui donne beaucoup de ses membres à l'UNEF, qu'à la JIC-F, via l'ACJF, ou d'une certaine manière également à la JAC-F. Cette dernière ambitionne alors de prendre en charge tous les aspects de la vie des jeunes paysans et de moderniser les exploitations rurales[106]. Dès 1945, le Conseil Fédéral de l'ACJF place parmi ses priorités la réforme économique et sociale sous la forme de l' « action institutionnelle ». En 1947, René Rémond, de la JEC, préconise, dans un rapport remis à l'ACJF, la fin de l'autonomie des mouvements spécialisés avec la conviction que les milieux sont devenus interdépendants. Selon l'analyse dont il est porteur, il appartient aux catholiques de dépasser les antagonismes de classe pour réformer la société. Cette orientation est entérinée lors d'un conseil fédéral en 1949. Afin d'y parvenir, l'ACJF se réorganise autour d'une « commission exécutive ». Elle doit piloter l'action des mouvements spécialisés désormais conçus comme des « branches » du mouvement national.

La transformation de l'ACJF suit son cours jusqu'en 1954. Le processus s'enraye alors que le projet de texte des nouveaux statuts est mis à l'étude. Les débats se portent sur la prise de position publique par l'ACJF et les règles de vote pour y parvenir. La JOC, qui prend subitement conscience de la perte d'autonomie que représenterait une telle réforme, s'oppose au projet[107]. Pour les jocistes, un mouvement chrétien ouvrier qui serait dilué dans un mouvement de jeunesse général unifié serait disqualifié aux yeux des autres organisations ouvrières. La JOC craint de perdre le capital de sympathie et d'amitié qu'elle a accumulé par

---

[106] Sur le récit des événements et ce qui suit, on peut se reporter à de très nombreuses études :

- CHOLVY, Gérard, « les derniers beaux jours de l'ACJF », dans *Organisations et mouvements de jeunesse en France (XIXe-XXe),* op. cit., p. 297-306
- MOLETTE, Charles, « L'Association catholique de la jeunesse française comme mouvement », dans CHOLVY, Gérard, *Mouvements de jeunesse chrétiens et juifs,* op. cit., p. 83-108 et notamment « Vers la crise », p. 98-107.
- MICHEL, Alain-René, *Catholiques et démocratie*, Paris : Cerf, 2006, 726 p. et tout particulièrement le chapitre X « La Fin de l'ACJF », p. 499-572 (sous le titre de cet ouvrage se cache en fait une histoire générale de l'ACJF des années 1920 à sa disparition. Il s'agit du récit le plus détaillé et à jour sur cette crise, réalisé à partir des archives de l'ACJF et de la JOC.)
- PRUDHOMME, Claude, « La Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC) : un ouvriérisme catholique ? », dans PELLETIER, Denis et SCHLEGEL, *À la Gauche du Christ : les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, op cit, p. 341-343.

[107] « Nous avons été amenés [...] à remettre en cause cette orientation qui ne permettrait plus au mouvement d'avoir leur pleine autonomie pourtant nécessaire pour la tâche apostolique et éducative qu'il ait à remplir dans leur milieu », Équipe nationale, *Déclaration au Conseil national de la JOC*, 1954, ADHS : 44 J 181B.

une présence active et concrète avec les autres militants non chrétiens. Les mouvements jocistes souhaitent préférable que l'ACJF reste plutôt ce qu'elle a été toujours été : un lieu plus ou moins formel de rencontre ainsi que d'échange d'expériences entre les différents mouvements. En décembre 1954, au sein de la commission exécutive, la JOC refuse que l'ACJF commence à éditer un revue conçue comme le lieu qui produirait une doctrine commune aux mouvements. L'année 1955 ne fait que révéler l'opposition entre la conception jociste sur l'ACJF et les orientations de 1949. En février, la JOC se retire de la commission exécutive et elle demande que l'unanimité des mouvements soit requise pour toute décision de cette dernière concernant l'orientation générale de l'Action catholique. En octobre, les évêques tranchent en faveur de la JOC en octroyant à chaque mouvement un droit de veto. Le conseil fédéral de décembre 1956 n'a pas lieu. Malgré plusieurs tentatives de conciliation entre l'ACA, l'ACJF et les différents mouvements en 1956, Roger Lavialle, le président de l'ACJF, se sent incapable d'assurer son mandat. Il donne sa démission en septembre 1956. L'ACJF ne survit pas à son départ et disparaît.

Dès mars 1956, René Rémond livre son analyse dans un article paru dans la revue dominicaine *la Vie intellectuelle*[108]. Il défend le point de vue de l'ACJF contre celui de la JOC. Cette dernière est présentée comme attachée de manière excessive à l'idée de spécialisation, alors que le moment est venu aux jeunes chrétiens de dépasser les différences entre milieux, en allant au-delà des points de vue propres à chaque milieu, et proposer des solutions techniques aux problèmes sociaux de la jeunesse. Il oppose en fait deux conceptions de l'Action catholique :

> « Dans une première conception, l'Action catholique, prolongement direct de l'apostolat de la Hiérarchie, s'inscrit dans une perspective d'évangélisation, sans avoir à se préoccuper trop vivement des conditions temporelles et du contexte où son action s'exerce ; à quoi certains objectent que cette indifférence de principe risque d'impliquer l'acceptation du *statu quo* avec ses injustices et ses malfaçons, et qu'elle méconnaît peut-être la nécessité des transformations que la justice ou la charité prescrivent. L'autre conception précisément envisage mal qu'une entreprise d'évangélisation puisse être menée à bien sans s'étendre aux conditions de vie où sont placés les individus ; ce ne serait pas seulement le souci de l'efficacité qui imposerait ce prolongement à l'action apostolique, mais la figure de la société moderne et la nature des problèmes qu'elle pose : dans une société où la technique a prise une place considérable, pour que son témoignage soit entendu, la charité aussi doit se faire technicienne. »[109]

[108] RÉMOND, René, « L'ACJF et la jeunesse ouvrière », *La Vie intellectuelle*, mars 1956, p. 26-41.
[109] Ibidem, p. 34.

Derrière la dénonciation de l'ouvriérisme se cache une autre forme de critique plus radicale encore à l'encontre de la JOC-F : le mouvement fait de l'animation spirituelle et se désintéresse des questions sociales dans leur technicité. La modernisation sociale doit passer des objectifs partagés entre les différents milieux[110].

Pour la JOC-F, la pratique de l'enquête-campagne, la recherche d'actions localisées, voire l'interpellation des pouvoirs publics, sont des actions suffisantes pour amener une plus grande justice sociale. Mais la JOC-F se conçoit plutôt comme un mouvement de jeunesse, qui repose sur la poursuite d'actions concrètes. Elle veut idéalement permettre à la fois un approfondissement de la foi et proposer une propédeutique à un engagement adulte politique ou syndical ou dans le secteur associatif sanitaire et social, sans se prononcer sur des réformes structurelles. Ou plutôt : si une posture critique de la société est forte, JOCF et JOC confient aux forces organisées du « mouvement ouvrier » le soin d'apporter le changement. Les (meilleurs des) militants jocistes sont ainsi appelés à devenir avant tout des bons techniciens du social, solidaires de l'émancipation des ouvriers, mais aussi s'accomplir personnellement dans leur foi chrétienne. L'idéal de formation jociste, du moins dans la formulation qu'on retrouve dans les rapports d'orientation de l'époque, repose sur une tension assumée entre un engagement social, qui peut déboucher ensuite à des prises de responsabilités, syndicales et associatives principalement, politiques éventuellement, et une découverte plus personnelle de la foi chrétienne. La saisie des besoins concrets des travailleurs tend à primer sur le changement des structures sociales.

En tout cas, en prenant parti en définitive pour la JOC contre l'ACJF, l'épiscopat souhaite protéger le mouvement qui se conforme encore le plus aux catégories intellectuelles et théologiques sur lesquelles a été constituée l'Action catholique spécialisée dans l'entre-deux-guerres[111]. Cet attachement à une action refusant le primat du « temporel » explique

[110] C'est cette question propre d'animation spirituelle qui reçoit une réponse cinglante d'Émile Guerry, le théoricien de l'Action catholique dans l'entre-deux-guerres. L'évêque fustige « ces articles [qui] s'en prennent à la conception de l'Action catholique spécialisée pour l'évangélisation des milieux de vie ». Ils ignoreraient que « depuis 10 ans, l'Assemblée des cardinaux et archevêque a, dans ses divers documents, réfuté cette objection [et] [...] a précisé que cette action étreignait toutes les réalités humaines d'un milieu, devait étudier tous les problèmes de vie de ce milieu, rechercher, pour les dénoncer, tout ce qui, dans les structures, les institutions, les conditions de vie, était un obstacle à l'évangélisation et à une vie humaine, digne de fils de Dieu » GUERRY, Émile, « L'Action catholique spécialisée pour l'évangélisation des milieux de vie est-elle une action désincarnée ? », *Masses ouvrières*, 119, mai 1956, p. 28-34 et *La Lettre aux aumôniers*, avril-mai 1956, p. 1-5.

[111] Cette interprétation a été approfondie récemment et, d'une certaine manière systématisée, par l'historien de la philosophie et de la théologie Jean-Hugues Soret. Ce dernier accentue l'opposition conceptuelle entre deux théologies de l'engagement des laïcs : « l'ACJF aurait été créée par un laïc pour permettre aux chrétiens de prendre toute leur place, et donc toutes les responsabilités dans la société civile, ce que l'Église appelle le domaine du temporel. La JOC est créée, en dehors de l'ACJF, par un prêtre, avant tout soucieux de faire rayonner la présence du chrétien dans un milieu paganisé ». En refusant l'évolution proposée par les autres jeunesses, la JOC marque en réalité autant son attachement à la spécialisation qu'à une certaine forme de conception de l'Action catholique qui lie bien l'engagement social à une finalité missionnaire et religieuse.

peut-être également le calme relatif des mouvements jocistes par rapport à leurs homologues au moment de la Guerre d'Algérie, notamment autour de la publication par *Témoignage chrétien* en février 1957 du « dossier Jean Muller ». Ce dernier est réalisé à partir des documents d'un ancien scout mort durant le conflit[112]. Alors que la polémique grandit dans l'espace public et que le Ministère de la défense porte plainte contre plusieurs journaux, le mouvement scout souhaite publier en mai 1957 dans son bulletin un encart « as-tu lu les extraits des lettres de Jean ? ». Michel Rigal, commissaire général des Scouts de France fait couper cette page qu'il estime maladroite et inappropriée. L'équipe nationale de « La Route » (la branche aînée du mouvement Scout de France) le vit comme une censure. Elle démissionne donc le 9 mai 1957. Par ricochet, les membres des secrétariats nationaux de la JEC et de la JECF démissionnent le 12 mai[113]. Pour les militants étudiants, c'est le rôle d'un mouvement de militants chrétiens, responsables et formés, que de dénoncer la torture en Algérie. Pour l'épiscopat, il s'agit d'une sortie flagrante du mandat confié par la hiérarchie, voire, pour certains catholiques, une faute contre les devoirs de respect et d'obéissance dus à sa patrie et à l'armée en cas de conflit.

Alors que la guerre d'Algérie conduit à une crise d'ampleur chez les scouts et les étudiants, c'est la ligne de prudence politique qui prévaut à la JOC et la JOCF[114]. Les mouvements ne sont toutefois pas totalement indifférents aux événements. Des déclarations répétées rappellent combien ils veulent aider les jeunes à prendre conscience des problèmes politiques. Des motions contre les difficultés propres de la vie du mobilisé ou le sort de la

Voir : SORET, Jean-Hugues, *Philosophie de l'Action catholique, Blondel-Maritain*, op. cit., p. 13

[112] Jean Muller est un responsable du mouvement aîné des Scouts de France « la Route ». Appelé, après avoir envisagé un temps la désertion, il se rend en Algérie en juin 1956. Le jeune homme consigne dans ses carnets et fait part à ses proches dans des correspondances de comportements racistes et violents, d'actes de tortures et d'exécutions sommaires commis par l'armée française avant de mourir dans une embuscade le 27 octobre. À partir des lettres qu'il a envoyées, *Les Cahiers de Témoignage chrétien* publient le 15 février 1957 un « dossier Jean Muller », compilé notamment par le journaliste Roger Barrat. Sitôt publié, le document se retrouve au cœur du débat public après que *Le Monde* (23 février 1957) consacre un article au dossier et que *L'Humanité* (26 février 1957) en reproduise une partie. Les locaux du journal *L'Humanité* sont perquisitionnés pour atteinte à la sûreté de l'État et une plainte du Ministère de la Défense nationale est déposée. En 1958, un non lieu est prononcé mais l'affaire a porté sur la place publique la question de la torture en Algérie. Du côté des militants ainsi que des intellectuels catholiques l'affaire interroge la difficile articulation entre ses sentiments patriotiques et ses devoirs chrétiens. Voir : BÉDARIDA, François et FOUILLOUX, Étienne (dir.), *La Guerre d'Algérie et les chrétiens, Cahiers de l'Institut d'Histoire du Temps Présent,* novembre 1988, 188 p.

[113] Voir : GIROUX, Bernard, « La JEC de la Libération aux années 1960 », art. cit., p. 39-56.

[114] Il faudrait également explorer d'autres facteurs que les positionnements théologiques et intellectuels. Un tiers des conscrits présents en Afrique du Nord sont issus du milieu ouvrier et la JOC ne veut surtout pas se couper de sa base sociologique. Contrairement à Jean Muller qui avait envisagé l'objection de conscience allant jusqu'à la désertion, il est mal vu parmi les cadres jocistes de ne pas faire son service militaire où se trouve la *« masse »* à rejoindre. La JOC publie d'ailleurs un périodique à destination des mobilisés, qui, malgré des saisies dans les casernes, parvient à être édité durant toute la guerre. Enfin, le mouvement est organisé dans les départements français d'Algérie.

population algérienne sont adoptées lors des Conseils nationaux[115]. JOCF et JOC dénoncent des injustices, de mauvaises conditions de vie, voire les arrestations et la « propagande du gouvernement », en montrant une sensibilité particulière aux militants ouvriers inquiétés pour leurs opinions[116]. Ces dénonciations sont toutefois faites dans des termes assez généraux qui évitent de prendre partie contre l'armée et ses pratiques, ou bien en faveur une force politique particulière ou le devenir politique des territoires, bien que la tonalité se durcisse après 1958[117]. Même s'il faudrait plus d'analyses à la base pour connaître le positionnement des militants, ce qui se dit et se vit dans les groupes locaux, la Guerre d'Algérie n'a pas fait substantiellement changer la réserve des jocistes devant l'engagement public.

3. La stabilité ou les évolutions des années 1960 ?

Au cours des années 1960, la fidélité de cette ligne de l'après progressisme est globalement tenue. La JOC-F se tient aux marges des engagements politiques trop marqués. Elle recherche, avant tout, des actions concrètes dans des domaines, qui peuvent toucher la jeunesse ouvrière comme les loisirs, les débouchés professionnels ou les déplacements. Le Conseil national de la JOC de 1960 appelle ainsi « à ne pas renoncer à notre mission apostolique »[118]. Jacques Bonhotal voit néanmoins dans la période 1960-1967 une « période de transition » en ce qui concerne le rapport de la JOC aux engagements politiques et syndicaux. Les contacts noués avec les différentes forces politiques et syndicales sont importants. Ils peuvent relativiser les positions adoptées nationalement. On retrouve, par exemple, la fédération de l'Aveyron de la JOC dans les événements autour de la fermeture du

[115] En 1954, le Conseil national de la JOC adopte une motion sur les « événements d'Afrique du Nord » où sont dénoncées « les conditions de vie infligées à l'immense majorité d'un peuple asservie à une misère d'autant plus révoltante qu'elle contraste avec le luxe insolent de quelques minorités, l'injuste et l'inacceptable discrimination raciale pratiquée dans tous domaines » (ADHS : 44 J 181C).

[116] En 1956, le rapport moral présenté au Conseil national de la JOC évoque encore une fois le « drame d'Algérie » tant en métropole qu'en Afrique du Nord : « malgré l'action continue des militants avec leurs copains de travail nord-africains et l'amitié créée dans bien des endroits, nous voyons surtout une recrudescence de beaucoup de difficultés ». Sont énumérées « la misère, la peur voire la haine de l'Algérien », la « propagande sournoise et mensongère » et les « arrestations arbitraires d'hommes et de femmes, mères de familles dont le seul crime était d'avoir reçu des Algériens chez eux au simple titre de la fraternité » (ADHS : 44 J 900).

[117] À partir de 1958, le Conseil national de la JOC prend parti pour l'indépendance « réussie » et condamne la guerre. En 1959, le rapport moral dénonce la guerre comme « une école d'irresponsabilité et d'abrutissement physique et moral » (*Compte-rendu du Conseil national de la JOCF*, 1960, ADHS, 45 J 36). En 1960, la JOC et la JOCF se joignent à l'appel du GEROJEP pour une paix « respectueuse de la position de chaque jeune travailleur ». En 1962, dans une déclaration finale du Conseil national, le mouvement se réjouit « de l'espoir de paix en Algérie qu'apporte l'auto-détermination [...] d'autant plus que la JOC n'a cessé depuis le début des événements de souhaiter un rapprochement entre les communautés et de le réaliser entre les Jeunes Travailleurs européens et musulman » (*Déclaration finale du Conseil national de la JOC*, 1962, AHAP : 8 K 130.).

[118] Cité dans BONHOTAL, Jean-Pascal, « La JOC face aux problèmes politiques et sociaux », *Masses ouvrières,* 375, art. cit. , p. 39.

puits de Décazeville durant l'hiver 1961-1962. Durant la grève, des militants jocistes s'engagent dans les comités. Plusieurs actions de soutien (collecte de fonds, opérations de sensibilisation) sont menés par les groupes locaux. En janvier 1962, la fédération locale JOC s'exprime publiquement en faveur de la grève des mineurs de Décazeville contre la fermeture programmé des puits de mine. Mais, en s'engageant sur le terrain d'un conflit social, la JOC-F se sent d'autant plus légitimée à le faire que l'ACO, tout comme l'évêque du lieu, se sont publiquement exprimés en faveur des grévistes. Plus tard dans la décennie, des meetings peuvent localement s'organiser avec les Jeunesses Communistes pour la paix au Vietnam. Les engagements locaux n'entraînent toutefois jamais les mouvements au plan national[119].

Au niveau des cadres nationaux, est maintenu, ne serait-ce que dans le discours, un équilibre entre la très forte valorisation de l'engagement social et militant, d'une part, et une finalité plus religieuse, d'autre part[120]. Cette position protège peut-être la JOC-F, à la différence de la JEC-F et du scoutisme, même s'il est malhabile de trop opposer les mouvements. La difficulté grandissante des cadres catholiques à conduire les mouvements de jeunesse tient du conflit d'autorité propre, qui apparaît, dans d'autres secteurs de la société française, et pas que chez les catholiques. Comme le note Denis Pelletier sur la crise des mouvements d'Action catholique, « en apparence au moins, les mouvements ouvriers résistent mieux à l'air du temps que leurs homologues ruraux et étudiants »[121]. Accusant ainsi bonne réception de la déclaration finale du Conseil national de 1962 de la JOCF, qui porte, entre autres, sur l'auto-détermination en Algérie et le « problème de l'amour dans la vie ouvrière », Pierre Veuillot, archevêque coadjuteur de Paris et membre de la commission épiscopale en charge de la jeunesse, exprime également toutes ses réserves dans une correspondance privée à la présidente de la JOCF :

> « Je demeure surpris de ne pas sentir davantage dans le texte de la déclaration finale le souffle proprement apostolique et le dessein d'évangélisation des jeunes travailleuses, qui sont pourtant les raisons d'être du Mouvement. Sans mettre en doute un instant que les membres du Conseil national n'aient eu cette intention spirituelle et apostolique, je regrette que cette caractéristique essentielle du Mouvement ne soit pas plus apparente dans la déclaration finale du Conseil national. J'y ai cherché, en vain, les noms de Dieu de Jésus-Christ et de l'Église. »[122]

---

[119] Idem.

[120] Voir par exemple la ligne encore très classique de l'ouvrage de l'aumônier général de la JOC-F de 1965 : MENANT, Michel, *L'Apostolat en jeunesse ouvrière : fondements doctrinaux*, Paris : Éditions ouvrières, 1965, 239 p.

[121] PELLETIER, Denis, « L'Action catholique à l'épreuve » (chapitre 3), *La Crise catholique, religions, société, politique en France (1965-1978),* op. cit., p. 82

[122] VEUILLOT, Pierre, *Lettre de à Madeleine Tregou*, 20 juillet 1962, AHAP : 8 K 1 30.

Les motifs de critiques que l'on retrouvera dans la crise de la JEC en 1965 sont déjà présents dans cette réflexion épiscopale à l'encontre de la JOCF de 1962[123].

Mais les deux parties ne sont pas dans une dynamique de surenchère. D'un côté, on trouve des évêques soucieux de ne pas perdre une présence d'Église dans les milieux ouvriers et, d'un autre, des mouvements en quête de légitimité dans un catholicisme, qui s'interroge sur la pertinence de la spécialisation, favorisent une forme de *statu quo*. Les tensions, si elles existent, n'aboutissent pas sur le terrain public du débat à des crises ouvertes. Afin de rester présents dans les milieux populaires, les évêques français semblent même prêts à concéder une certaine marge d'action des mouvements ouvriers d'Action catholique, concernant leur partenariat ou leur prise de position. Cette relative liberté est possible, à condition, toutefois, que les mouvements ne contestent pas, en retour, la hiérarchie ni qu'ils ne s'aventurent sur le terrain de la critique interne des structures d'Église. L'épiscopat peut ainsi compter sur la fidélité ecclésiale de la JOC-F. Elle paraît d'autant plus forte alors que les mouvements ruraux et étudiants commencent à manifester de manière régulière et récurrente des signes d'opposition après la crise de la JEC-F de 1965 qui ne constituait que les prémisses d'un mouvement généralisé de contestation[124].

---

[123] Le conflit à la JEC rebondit en effet quelques années après 1957. En 1964, Pierre Veuillot, coadjuteur de l'archevêque de Paris et président de la commission épiscopale du monde scolaire et universitaire, met publiquement en garde le mouvement lors d'un conseil national contre sa tendance à accorder trop d'importance aux projets de réforme universitaire du gouvernement : « j'estime que vous oubliez quelque peu la mission de l'Église. Pour moi, il n'y a qu'un seul mot : évangélisation d'abord, le reste viendra après » *(*cité dans Giroux, art. cit, p. 52*)*. Henri Nallet, secrétaire général du mouvement, désavoue publiquement le prélat en rappelant que seuls les délégués du mouvement ont la compétence pour orienter le mouvement. Débutent plusieurs mois de tensions qui aboutissent à une nouvelle crise publique. En mars 1965, Pierre Veuillot pose par écrit des questions aux membres des équipes nationales JEC et JECF, auxquelles ils ne peuvent répondre que par oui ou non. Sans surprise, les interrogations portent sur l'apostolat, sa primauté sur l'action temporelle, la soumission à la hiérarchie, l'appartenance à l'Église, la validité du mandat, l'abstention de toute prise de position politique et syndicale ainsi que le rôle et la place des aumôniers dans la vie du mouvement. La plupart des dirigeants répondent négativement, démissionnent et le font connaître publiquement dans les semaines qui suivent (Idem).

[124] En 1965, 20 des 26 responsables nationaux du MRJC démissionnent lors du Conseil national. Ils ne se sentent pas en mesure de surmonter la crise de confiance qui les coupent de leur base. Ce test est la conclusion d'une longue épreuve de force entre les dirigeants nationaux et les évêques, mais également entre aumôniers. Depuis plusieurs mois, les dirigeants du MRJC voulaient mettre sur pied un nouveau mouvement de jeunesse débordant les frontières nationales et les frontières du milieu social sur lequel on leur avait donné originellement un mandat. En nouant des contacts avec d'autres organisations de jeunes (JEC par exemple), ils voulaient s'engagé dans une action reposant « sur le fait économique », dotée de moyens d'analyses et s'articulant avec le syndicalisme du Centre national des jeunes agriculteurs (CNJA). Dans cet horizon, l'engagement politique devient de plus un plus nécessaire. Après la démission l'épiscopat met sur pied avec une nouvelle équipe une charte qui définit le MRJC comme un « mouvement de jeunesse et d'Église » (1967) mais une certaine vitalité est perdue. Voir : « Les Jeunesses chrétiennes en crise (1955-1980 », dans PELLETIER, Denis et SCHLEGEL, *À la Gauche du Christ : les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, op. cit,p 323-340. À la JEC-F, si le mouvement survit à la démission de 1965, la crise se rejoue en fait dès 1966 alors que les évêques souhaitent mettre en place la Mission étudiante. Cette structure doit fédérer la branche universitaire de la JEC, l'Action catholique des Grandes Écoles et la Fédération Française des Étudiants Catholiques (FFEC). Les dirigeants de la JEC-F refusent de se voir déposséder d'une partie du milieu qui leur est confié. Ils craignent de voir les étudiants démunis de leur autonomie au profit des aumôniers. La Mission étudiante est finalement mise en place avec une nouvelle crise dans l'équipe nationale, voir : GIROUX, Bernard, « La JEC de la Libération aux années 1960 », art. cit.

D) Le jocisme comme militantisme d'Action catholique spécialisée

« L'Action catholique a effectué une véritable révolution au sein de l'Église de France. Son action combattit de front un catholicisme intransigeant, opposé à toute concession aux erreurs modernes, quand il ne rêvait pas d'une catastrophe apocalyptique seule capable de ramener les âmes égarées à la religion. Pourtant les mouvements poursuivaient une œuvre éducative spirituelle auprès de leurs membres ; ils les faisaient vivre leur christianisme et leur désir apostolique en tenant compte des solidarités effectives des groupes humains (les milieux) comme des réalités objectives de la société. Au lieu d'énoncer des principes et d'attendre qu'on s'y conforme, des baptisés regroupés en petites cellules, adoptés des méthodes inductives, plus attentives et plus ouvertes aux préoccupations des hommes. »

Louis de Vaucelles, « Essai sur l'histoire et les difficultés présentes de l'Action catholique », *Études*, mars 1974, p. 425.

Si un pan abondant de l'historiographie cherche à comprendre la place des mouvements jocistes à l'articulation des groupes confessionnels et des engagements militants, il existe également une vaste littérature qui cherche à caractériser de manière spécifique la forme militante particulière de l'Action catholique[125]. Françoise Richou a pu ainsi parler d' « habitus » dans les termes de la sociologie de Pierre Bourdieu pour désigner les dispositions acquises des jocistes pour le « combat » militant. Ces différents travaux montrent bien comment JOCF et JOC peuvent être appréhendées comme des mouvements spécifiques d'éducation populaire chrétiennes au profil sociologique marqué. Sans entrer dans le détail de ces approches, je souhaite comprendre ici ce qu'est le jocisme comme forme militante,

[125] FAUVET, Étienne, *La Stratégie éducative de la JAC et du MRJC dans l'Ain (1935-1979), d'une expérience initiatoire à une « éducation totale »*, thèse de sciences de l'éducation sous la direction de MANIFICAT, Maurice, Université Lumière Lyon 2, 1983, 468 p.

De manière générale, pour la JOCF, on peut se référer aux travaux de la sociologue Françoise Richou, sa thèse déjà citée mais surtout :

- RICHOU, Françoise, *La Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) : genèse d'une jeunesse militante*, op. cit.
- _, « Apprendre à combattre : l'engagement dans la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (1927-1987) » , *Le Mouvement Social*, 168, juillet-septembre 1994, p. 51-82.
- _, « La JOC-F en fête (1927-1987), de la fête comme outil pédagogie de formation d'un jeune militant ouvrier chrétien », dans CORBIN, Alain, GÉROME, Noëlle et TARTAKOWSKY, Danielle (dir.) *Les Usages politiques des fêtes aux XIXe-XXe siècle,* Paris : Publications de la Sorbonne, 1994, p. 317-325.

notamment pour un lecteur qui ignorerait le fonctionnement propre de mouvements d'Action catholique.

1. Les principes de la pédagogie jociste

La méthode de pédagogie jociste a été élaborée par Joseph Cardijn en Belgique. Elle a été importée de manière relativement conforme par Georges Guérin en France. Le mouvement a son ouvrage de référence : le *Manuel de la JOC*, continument réédité par les deux mouvements[126]. Les aumôniers, qui assurent la continuité entre les générations de militants, sont en fait les acteurs essentiels dans la transmission de la forme militante. Ils peuvent également assurer des aménagements, selon les contextes, en produisant des ouvrages de référence, des analyses publiées dans le bulletin des aumôniers ou données lors des sessions de rencontre nationale[127].

Au cœur de la pratique jociste, on retrouve l'idéal de reconquête de la « dignité » des jeunes ouvriers. Elle se résume souvent dans la formule de Joseph Cardijn, qui est répétée de manière régulière par les aumôniers et les cadres du mouvement : « un jeune travailleur vaut plus que tout l'or du monde (car il est fils de Dieu) ». La fierté chrétienne se double chez le jociste de la fierté d'être un ouvrier à la fois contre les stéréotypes sur les chrétiens et les ouvriers... Rédigé à destination de la JOC-F, l'ouvrage de 1943 *Sois fier ouvrier !* du prêtre et professeur au grand séminaire du diocèse de Lille, Palémon Glorieux, manifeste également ce programme de ré-appropriation de sa dignité à rebours des discours négatifs sur le monde des travailleurs[128]. Gérard Cholvy interprète cette thématique dans le prolongement du catholicisme intransigeant. Contre l'individualisme des Lumières et du libéralisme, les aumôniers de la JOC-F souhaitent réhabiliter la valeur de l'ouvrier au sein de sa communauté dans une optique personnaliste[129]. La recherche de la dignité a encore une signification très morale dans les années d'entre-deux-guerres ou d'après-guerre. Elle induit surtout la répression des comportements vus comme déviants : l'alcoolisme, le bal, le flirt, la sexualité extra-conjugale. La formule revêt néanmoins un aspect de prise en main par les jeunes eux-mêmes des conditions concrètes de leur existence. D'une certaine manière, en valorisant fortement l'amélioration de la capacité d'action des individus, cadres et aumôniers

[126] *Manuel de la JOC, première édition française*, Bruxelles - Paris : Éditions jocistes, 1930, 332 p.

[127] Par exemple : MASURE, Eugène, *Manuel jociste d'initiation chrétienne*, Paris : Librairie de la jeunesse ouvrière, 1934, 72 p.

[128] GLORIEUX, Palémon, *Sois fier ouvrier*, Paris : Éditions ouvrières, 1943, 192 p.

[129] CHOLVY, Gérard, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France au XIXème-XXème siècle,* op. cit., p. 255

contribuent à ce que les sociologues anglo-saxons du militantisme social désignent parfois sous le terme d' « empowerment » : la saisie positive de sa condition de dominé, la recherche d'une plus grand autonomie et l'augmentation des capacités des individus afin de faire entendre leur point de vue dans un groupe social où ils sont minorés[130].

Pour mettre au point son mouvement de jeunesse à destination des ouvriers, Joseph Cardijn, comme le montrent différents travaux biographiques, a combiné différentes expériences qui lui étaient contemporaines[131]. Il n'est pas un innovateur radical. Au scoutisme alors naissant, Joseph Cardijn a emprunté la valorisation de l'autonomie des militants, qui se font les principaux acteurs de leurs mouvements, étant accompagnés et non dirigés par les aumôniers. C'est ce trait qui distingue le plus, du moins dans les représentations que se font les militants de leur mouvement. Il passe pour différent des œuvres catholiques à destination des ouvriers, reposant sur la collaboration entre classes et dont la direction échoit à un notable ou un ecclésiastique. La formule, également répétée continûment depuis l'entre-deux-guerres, « par nous, pour nous, entre nous » (avec des variantes comme « par les ouvriers, pour les ouvriers, entre les ouvriers ») montre bien ce souci de Joseph Cardjin, puis de Pierre Guérin, de faire des jeunes du milieu ouvrier les premiers acteurs de leur propre mouvement[132], même si, par leur aura propre et leur nombre important, les aumôniers ont une place essentielle dans leur fonctionnement.

L'influence, sur Joseph Cardijn, de l'idéal chrétien d'éducation populaire de Marc Sangnier, est également forte. Ce dernier ambitionnait de concurrencer les universités populaires socialistes. Mais le prêtre belge fondateur de la JOC-F aspirait à développer, plus qu'une nouvelle forme d'éducation populaire chrétienne à destination des ouvriers, une véritable pédagogie totale. Ce qu'il souhaitait mettre en place devait, au-delà de l'acquisition de savoirs ou de savoir-faire, amener le jeune ouvrier à connaître un changement personnel et à découvrir le christianisme. C'est ce trait qui est le plus particulier au militantisme jociste :

---

[130] Voir, par exemple : BACQUÉ, Marie-Hélène et BIEWENER, Carole, *L'empowerment, une pratique émancipatrice*, Paris : La Découverte, « Politique et sociétés », 2013, 175 p.

[131] Voir :

- KADOK, *Cardijn : un homme, un mouvement,* actes de colloque, Leuven : Universitaire Pers Leuven, 1983, 318 p.
- FIEVEZ, Marguerite et MEERT, Jacques, *Cardjin*, Bruxelles : EVO, 1969, 241 p.

[132] Il faudrait bien entendu distinguer ce qui relève de la logique mémorielle et des réalités locales au sein des patronages au fonctionnement beaucoup plus complexe que leur caricature dans l'imaginaire de l'Action catholique. Dès le XIXe siècle, dans les œuvres catholiques à destination des ouvriers, il existe une forme de conscience que l'action ne sera résolument efficace que si les ouvriers sont les premiers à prendre en charge leurs activités. Dans une lettre du 30 septembre 1846, Armand de Melun notait déjà par exemple : « J'ai recueilli la conviction qu'il était bien difficile d'agir sur l'ouvrier lorsqu'il est homme fait autrement que par l'association mutuelle », cité dans : DUROSELLE, Jean-Baptiste, *Les Débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris : Presses universitaires de France, 1951, p. 215-216.

l'attachement à la découverte de la foi à travers la réalisation d'une action concrète. On la désigne parfois sous l'appellation de « pédagogie de l'action ». Si la JOC-F souhaite évangéliser le milieu ouvrier, elle ne procède pas par une catéchisation classique d'adolescents ou d'adultes, mais plutôt par un travail permanent de relecture en groupe, dans une veillée ou au cours d'une de révision de vie. Les militants sont également appelés à tenir leur « carnet » défini selon une formule consacrée comme « l'Évangile écrit aujourd'hui par les jeunes travailleurs ». C'est en accomplissant une action concrète que la foi chrétienne doit se révéler et les militants s'efforcer de la découvrir.

La méthode, complexe à mettre en œuvre, prête, en tout cas, de manière permanente le flanc à une double critique. Elle traverse toute l'histoire du jocisme : celle d'un désintérêt du contenu religieux, dans les milieux confessionnels, et celle d'une action superficielle et davantage portée par des ambitions religieuses, dans les milieux ouvriers militants. Pour autant, si on est attentif au canon du militantisme jocisme, par exemple dans les ouvrages produits par les aumôniers durant notre période ou dans leur bulletin de liaison, la recherche de cet équilibre entre « foi » et « action » est répétée de manière continue comme l'objectif idéalement à atteindre[133].

Si l'anti-jocisme se compose essentiellement d'une critique d'une dérive politique, c'est sûrement en raison du degré d'insertion dans le milieu ouvrier des mouvements. Il gêne l'appréhension spontanée de l'action religieuse effectuée par les jocistes. La forme militante consiste en réalité, dès les années trente, en une forme d'exculturation pratique et volontaire du catholicisme, du moins dans ses formes rituelles et culturelles courantes, et d'assimilation explicite d'un certain nombre d'éléments issus eux des forces politiques et syndicales culturellement dominantes chez les ouvriers. Les sacrements et la liturgie ont ainsi leur place dans la JOC et la JOCF. En revanche, ils ne sont pas au cœur de la pratique militante de base. Les aumôniers peuvent les proposer, par exemple lors des retraites ou des récollections annuelles, mais la vie propre du mouvement est conçue de telle manière à socialiser des jeunes, qui ne seraient ni croyants ni pratiquants dans les enquêtes, les assemblées de masse ou les services.

Le lexique même du jocisme colle à celui en usage dans les forces de gauche politiques et syndicales. Dans l'entre-deux-guerres, la cellule de base de l'engagement est la « section », il existe de même des « fédérations » et la JOC dispose de son « comité central ». Plus que le

[133] Voir :
- BÉCAUD, Joseph-Louis, *L'Action, instrument d'évangélisation*, Paris : Éditions ouvrières, 1955, 419 p.
- ZINTY, Maurice, *Mystères chrétiens et action jociste*, Paris : Éditions ouvrières, 1956, 261 p. et 221 p.

lexique, c'est tout un imaginaire social et politique qui est intégré par le jocisme. L'idée de classe est dans l'entre-deux-guerres tenue encore à bonne distance au nom d'un attachement à la notion de « milieu ». Elle témoigne peut-être davantage de l'influence de l'école leplaysienne de sociologie et de sa conception plus « organiciste » de la société. Par contre, il existe l'idée d'une conformité de vie et de pensée des ouvriers entre eux. Elle les maintiendrait à l'écart. De manière générale, un certain sens du devenir de l'histoire et de la classe ouvrière est intégrée. Le « mouvement ouvrier », entendu dans un sens multi-partisan et très général, désigne la prise en main progressive des ouvriers dans des organisations en vue d'atteindre leur émancipation. La presse du mouvement, et les publications des Éditions ouvrières, diffusent un certain sens de l'histoire et des représentations du devenir social centré autour de l'organisation et de l'émancipation progressive des ouvriers[134].

2. L'organisation des mouvements

Dans l'entre-deux-guerres, JOCF et JOC s'organisent selon la façon très bien décrite par Gérard Cholvy *:*

> « La section jociste, peu nombreuse car le projet pédagogique est de multiplier les responsabilités, est presque toujours paroissiale, mais le local, dans la mesure du possible est distinct de celui des œuvres. Elle comprend des sympathisants ; des adhérents qui portent l'insigne et participent à l'assemblée générale mensuelle où l'aumônier ne paraît pas ; des militants qui se réunissent plus souvent en cercle d'études avec l'aumônier ; des dirigeants, le bureau de la section, les responsables des fédérations : celles ci correspondent au diocèse, sauf dans les grandes régions industrielles où elles sont plus nombreuses ; les responsables nationaux. »[135]

La guerre fait toutefois évoluer substantiellement la façon dont s'organisent les deux mouvements. La semi-clandestinité imposée durant l'Occupation conduit à l'abandon du port de l'insigne ou de la fleurette pour les militantes. De manière générale, le compagnonnage avec les forces de gauche pousse à une première grande vague de sécularisation des pratiques militantes[136]. L'enfouissement l'emporte sur la reconquête sur le modèle du « levain dans la pâte ». La vente de la *Jeunesse ouvrière* à la criée, à la sortie de l'usine, dans la rue ou bien

---

[134] FAVIER Anthony, « Discours historiques et pratiques militantes dans la JOC et la JOC-F (France, 1930-1980) », dans CAULIER, Brigitte et MOLINARIO, Joël, *Enseigner les religions, regards et apports de l'histoire*, Québec : Presses universitaires de Laval, 2014, p. 181-192.

[135] CHOLVY, *Mouvements de jeunesse chrétiens et juifs : sociabilité juvénile dans un cadre européen : 1789-1968*, op. cit., p. 210.

[136] Voir par exemple le témoignage de Charles Véret, ancien aumônier jociste, sur les changements induits par la guerre : « fini désormais le désir de se regrouper, fini le besoin de s'organiser entre chrétiens pour manifester sa force, fini par conséquent, ce style de vie qui avait contribué à réaliser l'enthousiasme des manifestations ou des congrès avec les chemises blanches, les cravates et même les drapeaux. Il faut éviter tout ce qui pourrait couper de la masse. Il faut devenir de plus en plus le levain qui fera lever la pâte », dans *J'ai vu grandi la JOC : témoignage d'un aumônier jociste*, op. cit. , p. 192.

encore à la sortie de la messe, recule derrière une logique d'abonnement ou de vente de main à la main.

La volonté de ne pas passer pour un mouvement paroissial, qui cultiverait sa spécificité chrétienne, en se désintéressant de la masse, conduit la JOC à se réorganiser lors de son Conseil national de 1946. Elle est suivi peu après à la JOCF. La section, associée à une paroisse et un quartier, tend à s'effacer derrière des groupes locaux, organisés en équipes d'âges ou de « branches », c'est-à-dire par catégories scolaires ou de travail (employés des PTT, malades, jeunes en service militaire)[137]. Les groupes continuent toutefois d'être organisés au sein d'unités territoriales appelées « fédérations » et dirigées par un « comité fédéral ». Mais, au niveau national, dans chaque fédération et au niveau local, il existe toujours un ou une responsable de la « conduite d'action » par branche. L'action du mouvement est ainsi en permanence adaptée en fonction de l'âge et du milieu ciblés.

Les cadres nationaux du mouvement, qui cessent leurs activités salariées ou leurs études pour devenir des permanents à plein-temps, partageant le gîte et le couvert, aux secrétariats nationaux des mouvements (dans le 13ème arrondissement de Paris pour la JOC et à Courbevoie pour la JOCF) durant un mandat triennal théoriquement. Leurs attributions principales sont la réalisation de l'abondante presse du mouvement, les rapports avec le mouvement international, la gestion des différents services jocistes et l'accompagnement des fédérations sur une région donnée. En effet, les « provinces », nées dans les années 1930, sont remplacées dans les années 1950 par des « secteurs » (au nombre de 6) avec un permanent sur place et un permanent national détaché pour chaque secteur[138].

[137] Les branches d'âges sont mises en place dès 1938.

[138] Voir : RICHOU, Françoise, *La Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC), genèse d'une jeunesse militante*, op. cit., p.35.

Figure 9 : Ensemble des publications en usage à la JOC-F.

9a - Les branches et les périodiques en usage à la JOC, 1960.

Par branche d'âge

	Jeune	Responsable
Apprentis	*Jeune meneur*	*Premières étapes*
Jeunes	*Équipe ouvrière*	*Cahiers pour l'action*
Aînés	*Perspectives nouvelles*	

9b - Les branches et les périodiques en usage à la JOCF, 1960.

Par branche d'âge

	Jeune	Responsable
Apprenties	*Vers l'Avenir*	*Premières étapes*
Jeunes	*La Militante*	*En Équipe pour l'action*
Aînées	*Perspective aînée*	

9c - Par milieu

Armée	*Entraîneur*
PTT	*Amitiés postières*

9d - Par milieu

Scolaires en technique	*Militante technique*
Malades	*Lettre aux malades*
PTT	*Amitiés postières*

9e - Périodique « de masse » (pour tous) : *La Jeunesse ouvrière*

9f - Périodique « de masse » (pour tous) : *Vivre*

A. FAVIER

Aux permanents, il revient principalement la direction de la « campagne d'année ». Elle évolue durant notre première période d'étude en « enquête-campagne ». C'est elle qui constitue en fait la colonne vertébrale de la vie des deux mouvements. Sa réalisation est calée sur l'année scolaire. Une première période de septembre à fin janvier environ consiste à la diffusion par branches de tracts et référendums. À l'issue de cette consultation, les premiers résultats sont présentés par les équipes des groupes locaux au cours de réunions publiques ouvertes à tous. Des premières actions peuvent être menées localement. Une seconde période, de février à mai, est marquée par l'intensification des engagements. Des sessions régionales sont organisés durant lesquelles les militants rapportent leurs actions. Le mois de mai, défini souvent comme le « mois d'action intensive », est marqué par des rassemblements publics, où sont présentés les premiers bilans des actions entreprises. Enfin, dernière étape durant l'été ou avant l'automne : les Conseils nationaux des mouvements. Ils réunissent des délégués fédéraux, clôturent l'enquête-campagne avec la présentation d'un rapport final et un bilan

national des initiatives. Des motions peuvent être adoptées et envoyées aux acteurs publics (ministères, syndicats, organisations de jeunesse). Les délégués choisissent également le thème de l'année suivante. En fait, il existe un roulement thématique autour d'un certain nombre de questions récurrentes (les conditions de travail, l'orientation et la formation professionnelles, la santé, la vie affective, les loisirs, l'argent) de manière à ce qu'un militant engagé, sur plusieurs années, soit formé de manière assez complète sur les différents aspects de sa vie ouvrière.

Figure 10 : Thèmes des enquêtes-campagnes, 1953-1968[139].

	JOCF	JOC
1953-1954	Par notre Travail, développer nos valeurs féminines.	Le Milieu de travail, pou un travail humain.
1954-1955	Pour un Rythme de vie accordée à notre mission féminine.	Le Chômage.
1955-1956	La Formation professionnelle.	Salaire et conditions de vie.
1956-1957	Vie ouvrière et santé.	L'Amour, quartier et logement, allongement du service militaire.
1957-1958	Nos loisirs dans la vie ouvrière.	Loisirs et temps libres.
1958-1959	Argent et compétences dans la condition ouvrière.	Complétons à travers nos loisirs notre culture ouvrière.
1959-1960	Travail et avenir.	Prenons notre place dans le monde du travail en évolution.
1960-1961	Détente, loisir.	Avenir professionnel, formation, débouchés.
1961-1962	Amour dans la vie ouvrière.	Des débouchés pour tous.
1962-1963	Jeunesse ouvrière en déplacement.	Loisirs.
1963-1964	Les Conditions de travail.	
1964-1965	Santé de la jeunesse ouvrière.	
1965-1966	Familles ouvrières aujourd'hui et demain, apprenons à aimer dans la vérité.	L'Argent.
1966-1967	Prendre sa place, prenons notre vie en main.	
1967-1968	Pour de vrais temps libres.	

A. FAVIER

Au cours de notre période d'étude, l'accent est de plus en plus mis sur les actions concrètes dans le prolongement de la réorganisation en branches. En 1962, après 2 années d'expérimentation, le Conseil national de la JOCF décide de la constitution officielle et

[139] Source : ADHS : sous-séries 44 J et 45 J, et dans le classement interne des fonds, la série F « enquêtes-campagnes ».

systématique, en plus des équipes d'âges et de branches, de « comités d'action » au sein même des entreprises ou des écoles pour répondre aux problèmes spécifiques de l' « initiation sexuelle », l' « accueil et la préparation au départ », les « loisirs » et l' « information »[140]. Ce sont ces comités qui doivent porter l'enquête-campagne. Les militantes, après avoir réalisé la « carte ouvrière » de leur environnement social et repéré les jeunes capables de porter des projets, doivent les susciter. En 1964, un rapport d'orientation entérine à la JOC des principes d'organisation un peu similaires : si la section est maintenue comme unité territoriale d'organisation, un « comité de responsables » doit coordonner l'action des différents « groupes d'action » au travail et à l'école[141].

Sous le terme d' « action », les jocistes désignent en fait un panel assez large d'activités. Cela peut consister en une initiative de sensibilisation (réunion publique, exposition) ou d'animation socio-culturelle (projection d'un film, ciné-club, soirées dansantes, voyages organisés). Mais cela peut également être la mise en place d'une délégation auprès de la hiérarchie d'un établissement pour répondre à une question concrète à l'école ou dans l'usine (pour demander un aménagement d'horaire, l'obtention de matériel supplémentaire ou la réfection de locaux). Enfin, lorsqu'il y a rencontre avec des syndicats ou des pouvoirs publics, les jocistes parlent alors d' « action représentative ».

Déjà existants dans l'entre-deux-guerres, les « services » se restructurent à la faveur de la guerre et constituent la forme peut-être la plus documentée des activités jocistes[142]. La formation professionnelle, l'épargne, les bureaux de placement et l'aide aux malades de la tuberculose tendent à disparaître avec l'extension des attributions de l'État providence dans les secteurs sanitaires et éducatifs. Les loisirs restent en revanche pris en charge par deux associations « soeurs » dont la présidence échoit à un membre de l'équipe nationale de chaque mouvement : « Avenir et Joie » pour la JOCF et « Loisir populaire » pour la JOC. Ces deux organismes éditent un bulletin, proposent de la documentation pour que des groupes de jeunes préparent leurs vacances mais assurent surtout du prêt de matériel de camping. En 1964, un rapport au Conseil national de la JOC rapporte que Loisir populaire a organisé, dans l'année qui précède, 25 stages de formation de responsables de camps, a affilié 110 camps d'été et en a

---

[140] MAURICE, Cécile, *Rapport d'orientation présenté au Conseil national de la JOCF*, 30 juin - 1er juillet 1962, ADHS : 45 J 38.

[141] « JOC, mouvement en perpétuel renouvellement », *Rapport d'orientation au Conseil National de la JOC*, op. cit.

[142] DURIEZ, Bruno, « Action catholique rurale et ouvrière et engagement social : à distance de la politique », dans PELLETIER, Denis et SCHLEGEL, *À la Gauche du Christ : les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, op. cit., p. 131-146.

financés 57 grâce aux crédits de l'Office franco-allemand de la jeunesse[143]. Néanmoins, les rapports des Conseils nationaux pointent le risque pour la JOCF et la JOC de ne devenir que de simples animateurs de services. Ils témoignent, de manière récurrente, des difficultés pour les jocistes à faire naître des liens entre les jeunes venus chercher des loisirs et la vie propre des mouvements.

Le deuxième grand secteur des services est celui de l'aide aux « déplacés », c'est-à-dire aux migrants de travail, notamment en ce qui concerne l'accès au logement. En 1956, la JOCF et la JOC, aux côtés des Amitiés sociales et de l'Union nationale inter-fédérale des œuvres et organismes non lucratifs sanitaires et sociaux (UNIOPSS), participent à la création de l'Union des Foyers de jeunes travailleurs (UFJT), à partir d'un regroupement d'une vingtaine de foyers de l'Ouest de la France. En 1962, la JOCF édite un *Guide de la déplacée* et en 1963 la JOC un *Guide du déplacé*. Enfin, les deux mouvements assurent une forme de soutien aux jeunes travailleurs saisonniers en proposant des permanences d'accueil et d'information durant l'été dans les stations balnéaires et touristiques. C'est à travers toutes ces actions que les militant.e.s sont invité.e.s à découvrir des valeurs proprement chrétienne. Pour cela, à la base ou au sommet, se pratique la « révision de vie ».

3. La révision de vie à la charnière de l'action et de la formation

Au cœur de la pratique jociste, on perçoit en effet le triptyque « voir, juger, agir », expression de Cardijn qui fait florès dès les années de fondation et qui sert à désigner continument la méthode en usage à la JOC-F. La JOC-F n'est pas le seul des mouvements de jeunesse catholique à présenter son fonctionnement sous la forme d'une devise (qui fait écho au « promesse, loi, BA » du scoutisme ou au « piété, étude, action » de l'ACJF). Mais, plus qu'une formule, le « voir, juger, agir » fonctionne au sein des mouvements comme un véritable principe d'organisation et une méthode qui peut se décliner de différentes manières. Les trois temps inspirent toute la littérature grise du mouvement, des articles des périodiques aux rapports présentés aux sessions nationales. Ils commandent également l'ordre du jour des réunions et des rassemblements. La description réaliste d'une situation doit, idéalement, précéder son analyse et l'élaboration d'une action dans un sens chrétien. Chaque initiative d'un militant ou d'un groupe, qu'elle soit concluante ou non, peut être répertoriée sous la

[143] LELONG, Marc, « Pour une organisation à la mesure de nos ambitions », *Rapport d'orientation au Conseil national de la JOC*, 27-29 novembre 1964, ADHS : 44 J 1418.

forme de témoignages, appelés « monographies ». Une fois collectées au sein des fédérations et au niveau national, ces monographies servent aux permanents à produire la presse ou les rapports moraux et d'orientation du mouvement. Il n'existe donc pas de documents du mouvement qui ne repose sur la mise en avant de « faits de vie ». Ils illustrent et amorcent la réflexion. C'est en prenant conscience de l'action que le militant progresse dans sa foi. La relecture constitue sûrement l'apport le plus singulier de l'Action catholique spécialisée jociste à la spiritualité catholique du XXe siècle[144].

Cette pratique ne peut se comprendre sans un arrière-plan religieux et théologique, qui a présidé à l'organisation de la JOC-F en France. Héritière, entre autre, de la théologie de Maurice Blondel du début du siècle, la révision de vie postule que le sens d'une action ne peut pas la précéder mais y participe. Partant du constat que le catéchisme transmis verticalement ne fonctionne plus véritablement dans les milieux populaires, il y a comme un déplacement d'intérêt vers ce que perçoit un individu de son expérience. Elle doit lui révéler que la grâce travaille à la fois au salut individuel et collectif. C'est pourquoi ce qui s'est vécu dans une action doit toujours être reconsidéré de manière à discerner à ce qui renvoie à la personne de Jésus-Christ dans les évangiles[145]. Comme le note Michel Menant, aumônier général, dans *la Lettre aux aumôniers* en 1959 :

> « Il ne suffit pas de lancer un grand nombre de jeunes travailleuses dans une action "référendum salaire" ou de jeunes travailleurs dans la diffusion d'un tract ou d'un test pour les faire devenir disciples et apôtres de Jésus-Christ. Mais cela peut être l'occasion (non pas le moyen car l'action sur les conditions de vie est valable pour elles). Tout dépend de la façon dont cette action sera ou ne sera pas reprise en révision de vie de militants, dans une veillée spirituelle, une récollection. »[146]

Cette méthode très particulière repose sur un équilibre toujours complexe à trouver entre les actions concrètes et une démarche plus personnelle et plus spirituelle. Cela passe par une forme de déchiffrement permanent des actions militantes comme révélatrices de l'action de Dieu parmi les hommes, à l'instar de cet aumônier dans la lettre à ses collègues JOC-JOCF qui écrit en 1964 :

> « Aider un gars à remplir le tract, c'est l'aider à croire que le Christ est vainqueur. Les apôtres disaient : "le Christ est vivant". Si nous le proclamions, on se

[144] Sur la place de la révision de vie dans la théologie et la spiritualité catholiques, on pourra consulter en spécifiant qu'il s'agit d'un ouvrage de théologie : PIZIVIN, Daniel, STRASSER, Robert, *Croire, vivre, raconter : la révision de vie, une pratique à réinventer,* actes du colloque des 22-23 novembre 2002, Paris : Institut catholique de Paris, 2003, 173 p. Ou bien encore sur ce même sujet : DUBREUIL, Xavier, « Évolution du rapport Action/Foi au sein de la JOC », *Cahiers de l'Atelier*, 484, op. cit., p. 50-57.

[145] Cette « théologie du signe » a été bien décrite dans : LEBRUN, Jean, « L'Héritage complexe de la JOC », *Esprit*, mars 1979, 3, p. 67-77.

[146] M.M., « Action temporelle en JOC », *Lettre aux aumôniers,* avril 1959, n°14, pp. 5-8.

moquerait de nous. Faire remplir le tract, c'est notre façon d'annoncer la Résurrection. »[147]

Aumôniers et militants sont appelés à décrypter le parallèle qui peut exister entre un événement concret et un épisode biblique ou un élément théologique. Ici : diffuser un tract et la résurrection. Ainsi, au cœur de ce travail de relecture, on trouve la pratique de la *« révision de vie »*.

À l'origine de la JOC-F en France, comme en Belgique, les militants locaux se réunissaient, non au sein de groupes de révision de vie, mais dans des « cercles d'étude » conduits par l'aumônier ou le président de section dans la droite ligne des œuvres du catholicisme social du XIXe siècle[148]. La rencontre en cercle se composait, théoriquement, d'un commentaire de l'Évangile, d'une discussion sur l'avancement de la campagne d'année avant un temps final de « révision d'influence ». Elle est conçue comme un bilan de chaque militant sur ses succès dans la diffusion de la doctrine catholique[149]. À la fin des années 1930, une innovation apparaît dans la fédération de Besançon : la « révision de vie »[150]. Elle conduit à davantage séparer les temps de formation doctrinale des temps de conduite des mouvements. Si le cercle d'étude est maintenu au niveau fédéral, la conduite de l'action est surtout centrée, au niveau local, autour de la relecture personnelle, orale et à tour de rôle, de l'action par les militants. Il s'agit désormais, non plus de faire l'inventaire de ce qui atteste de l'extension du mouvement ouvrier chrétien, mais de chercher, parmi ce qui est vécu chez les jeunes, ce qui révèle ce qui est déjà en train de s'accomplir dans un sens chrétien.

Cette pratique est confortée par des congrès nationaux d'aumôniers jocistes en 1947 et en 1954 et se généralise nationalement. Pour les plus jeunes ou les sympathisants des « comités d'action », il existe toutefois une forme plus ramassée de la révision de vie la « réco » ou « réco-éclair ». Menée par les militants eux-mêmes, la réunion est introduite autour d'un fait (témoignage ou souvenir) qui doit entraîner des réactions, sous un format plus ouvert. Les groupes de révision de vie dépendent, quant à eux, de la responsabilité des fédéraux. Les fréquenter est ce qui distingue véritablement, durant notre période, les sympathisants des militants. Organisés habituellement à une fréquence bimensuelle, ils sont à

---

[147] HARI, Albert, *Lettre aux Aumôniers*, février 1964, 62, p. 17.

[148] Le cercle d'étude reprend en fait le lexique des catholiques sociaux, qui expérimentent dès le dernier tiers du XIXème siècle la formation de jeunes par le clergé ou des religieux sur des questions sociales ou religieuses, voir : CHOLVY, Gérard, « La consolidation des œuvres de jeunesse », dans *Mouvements de jeunesse chrétiens et juifs : sociabilité juvénile dans un cadre européen : 1789-1968*, op. cit., p. 93-105.

[149] MAZIOUS, Joannès, *Entre vos mains, introduction à la méthode du Cercle d'études jocistes*, Paris : JOC-F, 1946, 151 p.

[150] Voir particulièrement : DIVO, Jean, *L'Aubier, la JOC et la JOCF dans le diocèse de Besançon*, op. cit.

destination des militants aînés qui s'engagent sur la durée dans ce qui peut être assimilés, en des termes séculiers, à des groupes de parole et de partage.

Ce serait un travail en soi d'établir comment les groupes de révision de vie fonctionnent localement et comment ils évoluent durant notre période d'étude. Comme pour les cercles passés, on retrouve parfois la présence (mais pas toujours) de l'aumônier et une structure en plusieurs temps : une relecture de l'action entreprise, l'analyse d'un fait de vie tiré d'un carnet de militant, un échange autour d'une lecture sur une partie d'Évangile et le travail autour d'un point tiré par exemple de l'enquête campagne. *Vivre* et *Jeunesse ouvrière*, *Équipe ouvrière* et *Militante*, proposent durant toute notre période, des grilles de révision de vie à destination des militants.

En parcourant *la Lettre aux aumôniers*, on se rend compte qu'il existe une grande variabilité des pratiques et un débat permanent au sein de l'aumônerie des mouvements pour savoir exactement comment mener la révision de vie. Un article de 1959 s'interroge : « S'agit-il d'abord de formation doctrinale ? »[151]. Plus loin dans l'article, l'aumônier se demande « Faut-il lier l'Évangile à la révision de vie ou prendre un temps spécial dans la rencontre des militants ? Avant ou après la révision de vie ? »[152]. Un article de 1963 affirme :

> « [La révision de vie] comprend un temps pour parler de l'heure de travail [de cotisation]... Elle s'achève normalement avec la réflexion spirituelle à partir d'un texte d'évangile ou à l'aide de la page doctrinale des bulletins. »[153]

Un autre bulletin appelle à mieux distinguer la « révision de vie » de la rencontre de militants. Le rapport moral présenté au Conseil national de la JOC en 1963 propose un programme type sur un mois où alternent successivement un temps de révision de vie, un temps de conduite du mouvement et un temps de formation :

> « La première rencontre est l'étude de l'enquête-campagne à partir d'un schéma de révision de vie par les militants avec Équipe ouvrière. La deuxième rencontre : révision de vie sur toute la vie découverte dans l'action suscitée par l'enquête-campagne et l'esprit d'enquête des militants. La troisième rencontre est la rencontre des jeunes travailleurs. La quatrième semaine : le comité de section (pour les responsables) ou la rencontre de formation des militants. »[154]

Néanmoins, la diversité des situations semble l'emporter sur le terrain. La difficulté des aumôniers semble principalement résider dans l'articulation entre un temps plus personnel

---

[151] « Le Prêtre et la révision de vie en JOC-JOCF », *La Lettre aux aumôniers,* 54, mai 1963.

[152] Idem.

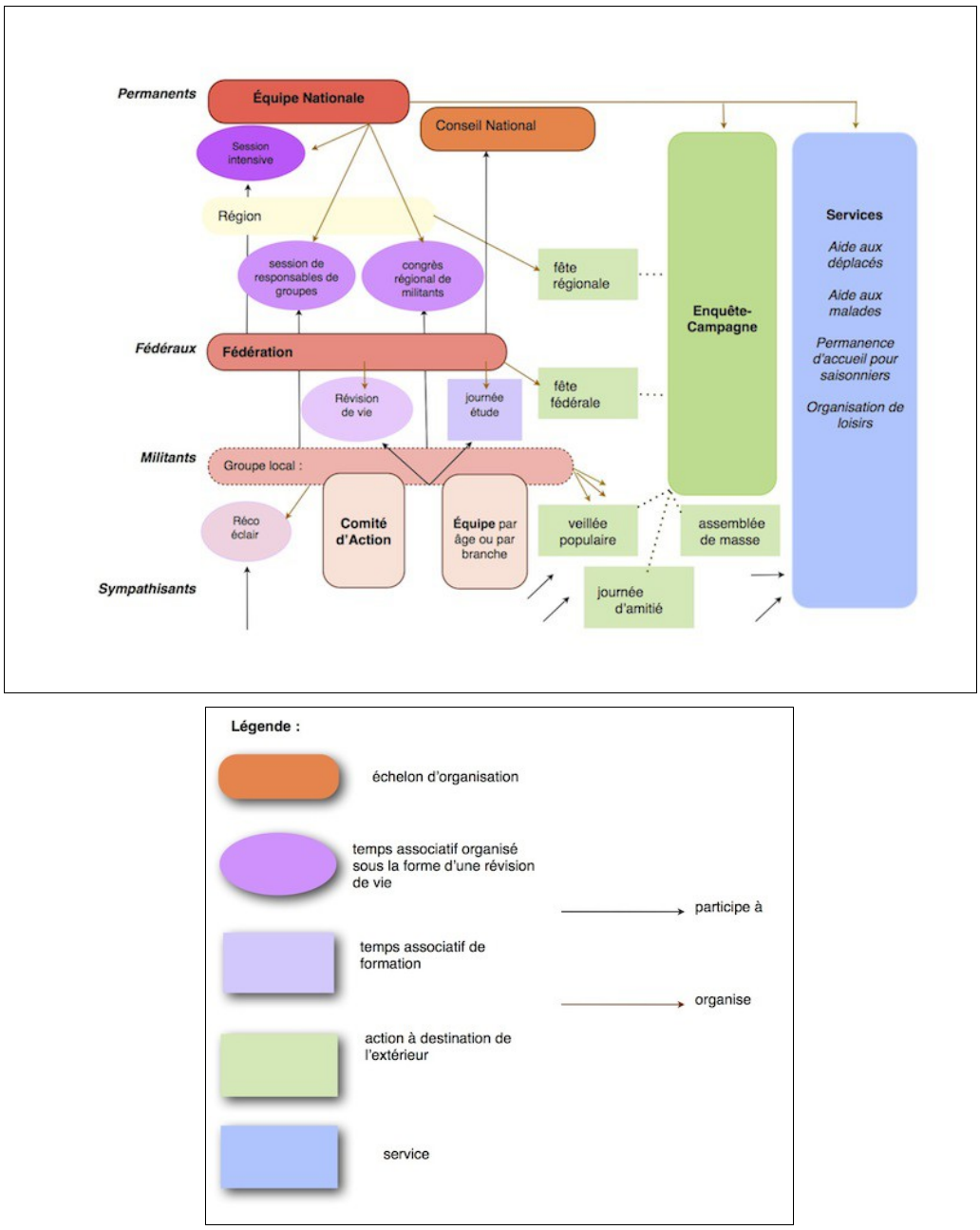
[153] « Place du prêtre dans la rencontre de militants », *La Lettre aux aumôniers,* 58, octobre 1963.

[154] « JOC, mouvement en perpétuel renouvellement » , *Rapport d'Orientation au Conseil national de la JOC*, op. cit.

d'appréhension des événements et la conduite des activités des mouvements. Mais, de manière plus générale, il apparaît délicat pour les aumôniers de concilier le discernement individuel de la formation doctrinale et religieuse qu'ils souhaiteraient également dispenser.

Malgré le caractère globalement inductif de la révision de vie, la formation n'est en fait jamais abandonnée dans la vie militante jociste. À chaque niveau de la vie du mouvement, il existe même des temps spécifiques de formation. Ils doublent les temps de relecture ou de révision de vie : soirées d'information pour les sympathisants, « journées d'étude fédérale » pour les militants, « session de responsables de groupes » ou « sessions intensives » pour les fédéraux et les permanents. Si le contenu des formations nous est parvenu, il se réfère principalement à l'acquisition des savoirs et savoir-faire militants (organisation et histoire des mouvements, notions de trésorerie) mais également des connaissances d'ordre plus général (les droits des salariés, le fonctionnement de la protection sociale, les institutions politiques, les différentes forces syndicales, l'histoire du mouvement ouvrier) et des éléments de culture chrétienne (théologie, exégèse, doctrine). En 1957, la JOC ouvre également le Centre de Formation et d'échanges internationaux (CFEI) installé à Nogent-sur-Marne, afin de former des militants capables d'étendre les mouvements à l'étranger, principalement dans les nouveaux pays indépendants d'Afrique ou d'Asie.

Figure 11 : L'Articulation entre révision de vie, formation et engagement social.



A. FAVIER

La formation est assurée en interne, lors de sessions spécifiques, mais les militants sont aussi fortement invités à suivre les stages proposés par des organismes parents de la JOC-F comme l'Institut de culture ouvrière (ICO), créé par la JOC-F, la CFTC et le MPF en 1949, davantage connu sous le nom de Centre de culture ouvrière (CCO). Ce dernier a son siège national dans les locaux de l'avenue Sœur Rosalie à Paris[155]. En 1957, le CCO est agréé pour la formation ouvrière, en même temps que les Instituts du travail, dans le cadre d'une loi à destination des futurs cadres du milieu syndical. La JOC et la JOCF, se sont mobilisées tout au long des années 1950 aux côtés des organisations ouvrières et syndicales pour demander un tel dispositif législatif. Ce dernier donne la possibilité à des salariés de prendre une semaine de congés (non payé) supplémentaire. L'instauration en 1961 d'un congé « cadre jeunesse » profite également aux deux mouvements qui bénéficient des crédits à la formation ouverts aux jeunes de moins de 25 ans. La loi de 1966 sur la formation professionnelle institue également des possibilités pour les salariés d'entreprise de bénéficier de congés rémunérés pour des stages de formation. Les militants « aînés » des mouvements sont ainsi fortement poussés à profiter des stages auprès des organismes proches de la JOC-F[156].

La période allant de 1954 à 1968 peut être analysée comme une période de relative stabilité pour la JOCF et la JOC. Elles se tiennent à l'écart des crises qui commencent à surgir dans d'autres mouvements d'Action catholique spécialisée, et ce, dès la Libération. S'il émerge ne ambiguïté sociologique grandissante sur le public de deux mouvements ambitionnent d'être présent parmi les ouvriers, ces derniers font des efforts permanents pour toucher les milieux de jeunes au travail, en aménageant notamment leurs structures. La période est, quoi qu'il en soit, assez homogène pour constituer une zone d'étude cohérente en terme de genre.

Quelle place les discours militants et les catégories religieuses prennent-ils dans leur socialisation de genre des individus ? En quoi l'étude de mouvements comme la JOC et la JOCF peut-elle aider à le comprendre ? Comment, de manière plus générale, l'étude des masculinités et des féminités contribue-t-elle à enrichir la compréhension des groupes intermédiaires entre la famille et la société qui médiatisent les expériences des individus ?

[155] ALUNNI, Dominique et LOBRY, Jean, *Culture ouvrière, éducation permanente et formation professionnelle ou l'histoire méconnue du Centre de Culture Ouvrière,* Paris : L'Harmattan, « le Travail du social », 2008, 397 p. (Monographie réalisée par des anciens acteurs du CCO).

[156] Le CCO connaît une évolution vers deux organismes aux objectifs distincts qui se séparent officiellement en 1969. Les groupes locaux de la CCO se fédèrent dans un réseau d'éducation populaire appelé « Culture et Liberté ». Les crédits de la formation continue et professionnelle, ainsi que du FONJEP, permettent la constitution d'un réseau national d'instituts de formations : les INFAC et IRFA.

Chapitre 1 : la JOC comme fabrique d'un ouvrier militant chrétien.

« À ceux qui brûlent de se donner, aux jeunes qui cherchent un motif d'action, [la JOC] apporte, comme tous les partis politiques, une raison de se battre, un sens à leur vie. Elle apporte, en plus, ce qu'aucun d'eux ne peut offrir : une raison d'amélioration personnelle, de progrès intérieur. […] Pour moi, elle a sauvé ma jeunesse. Elle m'a arraché au vice, aux tentations, à l'avilissement. […] Cela m'a virilisé. J'y suis devenu plus homme, mais sans me durcir, sans me dessécher. […] Il n'y a que le christianisme, je pense, pour fortifier sans me rétrécir le coeur. »

Maxence Van der Mersch, *Pécheur d'hommes*, Paris : Albin Michel, 1940, p. 316-317.

Pécheur d'hommes est un roman paru pendant la guerre. Il porte sur la naissance de la JOC dans le Nord de la France. Dans cet extrait, un personnage lie explicitement l'acquisition de la « virilité » à l'engagement dans la JOC[1]. L'extrait pointe combien il existe des liens entre la masculinité et les mouvements militants chrétiens. Comment un mouvement de jeunesse produit-il des normes de genre et de quelles manières ces dernières sont-elles intégrées par les individus ? Comment ces normes de genre sont-elles dépendantes de contextes économiques et sociaux, mais surtout d'enjeux militants et politiques ? Comment, de manière plus paradoxale peut-être, des éléments religieux, peuvent-ils être mobilisés, dans la constitution d'identités subjectives, pour répondre à des enjeux militants liés à un espace culturel de gauche, et, de surcroît, chrétien ?

La façon dont se construit le genre[2] masculin à la JOC durant cette première période d'étude est encore largement tributaire des références à l'ouvrier tel qu'on le trouve dans l'imaginaire politique et syndical. Même si la culture chrétienne informe également les conceptions du masculin en usage dans le mouvement des militants jocistes, c'est surtout la

[1] Comme a pu le relever dans un article : RAISON DU CLEUZIOU, Yann, « Devenir homme parmi les hommes. Révolution ascétique et redéfinition de la virilité sacerdotale au milieu du XIXe siècle », dans BREJON de LAVERGNÉE, Matthieu et DELLA SUDDA, Magali, *Genre et christianisme, plaidoyers pour une histoire croisée*, Paris : Beauchesne.

[2] J'entends ici « genre » dans son sens surtout descriptif du rôle social. Sans me prononcer encore sur la façon dont le système de genre se produit dans la société, j'utilise particulièrement ici le genre comme un élément de compréhension de l'idéal de comportement sexué des individus et de la façon dont la société trace leur comportement sexué et sexuel, sans exclure, toutefois, que ces derniers ne disposent de ressources pour s'accommoder avec ces normes, parfois les subvertir, ou bien élargir leur capacité d'action.

figure idéale et virilisée de l'ouvrier, qui domine dans les représentations. La fidélité au patrimoine intellectuel et théologique du catholicisme, la culture du mouvement ouvrier français, et, en son sein, l'attraction qu'exerce particulièrement le Parti communiste sur l'imaginaire social des milieux populaires français depuis les années 1930 produisent un genre « hybride » bien qu'il ne manque pas d'une forte cohérence interne. La culture syndicale et politique des forces ouvrières s'y associent plutôt bien en réalité avec le discours chrétien sur le masculin. On y valorise, sous une forme idéalisée et sur un registre très moral, dans un cas comme dans l'autre, le sens de l'engagement, le don de soi et le souci de lancer d'autres camarades dans le combat militant.

Cette conception d'une masculinité engagée dans le combat syndical est d'autant plus forte que la JOC assimile très facilement le milieu ouvrier au « mouvement ouvrier » dont il est vu comme l'expression naturelle et organisée. Cette valorisation d'une masculinité de *leaders* ouvriers ne se fait pas sans tension avec la base et les jeunes socialisés, qui découvrent les valeurs concurrentes d'une culture jeune, dont le développement caractérise la période. La nouvelle façon d'être jeune, véhiculée par la consommation et diffusée dans les écoles auxquelles accèdent de plus en plus les enfants des milieux populaires, remet de surcroît en cause les représentations traditionnelles de l'ouvrier engagé du paradigme militant.

A) D'innombrables discours sur la différence des sexes

La façon la plus spontanée de saisir le genre masculin dans les sources jocistes est véhiculée par les discours sur la différence des sexes. Articles et faits de vie établissent un dispositif discursif foisonnant, qui constitue la partie spontanément la plus visible lorsqu'on s'intéresse au genre. Il est toutefois difficile d'analyse. Ces discours vont bien au-delà de l'explication de la sexuation. Ils théorisent la façon dont le corps établit les caractères, les comportements et rend compte d'un certain ordre social. Les développements sur la différence des sexes se trouvent, de manière omniprésente, dans la presse et les rapports des mouvements. Leur abondance est parfois déroutante, ils désignent, au prix du paradoxe, des évidences, qui ont pourtant besoin de sans cesse s'énoncer. La nature justifie ainsi les différences psychologiques sur la façon d'envisager les événements et de regarder les situations. « Gars et filles, même au boulot, ne sont pas les mêmes ! » constate un numéro de *la Jeunesse ouvrière*

de 1965[3]. Ce discours sur la différence des sexes circule indifféremment entre les mouvements masculin et féminin. La plaquette « Psychologie de la fille et du gars », issue de la pochette d'éducation sexuelle de la JOCF « Deux heures de vérité », de 1962 s'organise autour d'un plan qui décline, au masculin et au féminin, le passage de l'enfance à l'âge adulte. Dans cette brochure, étape par étape, les garçons y deviennent des hommes avec tout ce que cela peut engager socialement :

> « [Au moment de la puberté] les gars ont un comportement bien différent [de celui des filles]. Extérieurement, ils paraissent presque brusques, brutaux parfois. Ils veulent tout commander, épater les copains, les filles. C'est leur façon de manifester leur force, de dépenser leur énergie. Leur carrure, leur voix changent. Ils n'en finissent pas de grandir. Cela vient de ce qu'eux aussi atteignent leur maturité. Comme pour les filles, l'hypophyse joue un grand rôle. »[4]

« Commander », « épater », être brutal sont ici des conséquences sociale des hormones masculines, qui se mettent en place au moment de la puberté. Le corps imposerait progressivement son ordre social par des traits de caractère propres qui apparaissent au sortir de l'enfance. Il construit, en tout cas, une différence irréductible entre les garçons et les filles.

1. L'ordre de la biologie

L'évidence, qui fonde les très nombreuses notations de militants sur la différence des sexes, est, en réalité, très perméable aux analyses. Les attentes idéalisées en nature semblent se retrouver dans les comportements observés. Ces remarques sur la différence des sexes semblent renvoyer, de manière plus générale, à une connaissance empirique, infalsifiable et universellement partagée. Pris dans un dispositif discursif où la plupart des différences de comportements rejouent la différence entre les sexes, l'évidence se constate, s'énonce et, d'une certaine manière, se reproduit[5]. Les croyances sociales et collectives sur les différences des sexes engendrent leur propre réalisation, en particulier lorsque ces croyances apparaissent comme les fruits de l'expérience.

---

[3] « L'Amour, ça ne tombe pas du ciel ! », *Jeunesse ouvrière*, 16, 1965.

[4] *Deux heures de vérité*, Courbevoie : JOCF, 1962.

[5] Judith Butler dans son étude fondatrice *Gender trouble* a peut-être le mieux saisie la façon dont le genre s'énonce à travers une répétition de l'évidence qui se « naturalise » dans les discours et les modes de pensée. Dans l'héritage des philosophies « post-hégéliennes » dans lequel la philosophe se revendique (de Hegel à Foucault), il y a un intérêt à la façon première dont le sujet est « assujetti ». Loin d'accomplir une nature, qui lui préexisterait, il vivrait principalement son genre dans une répétition du même, de laquelle ne pourrait le faire sortir qu'une pratique subversive qui altérerait les conditions de reproduction des normes établies, ce qu'elle qualifie de « performativité ». Voir : BUTLER, Judith, *Trouble dans le genre, le féminisme et la subversion de l'identité*, 1990 (1ère édition), Paris : La Découverte, 2006, 283 p.

Ces discours les plus disponibles sur la différence des sexes ne sont pas non plus aisément analysables d'un point de vue diachronique. Ils adoptent une perspective essentialiste et anhistorique qui, en apparence, laisse peu de prise à une étude en termes d'évolution ou de changement. Afin de dépasser les conceptions communes d'un corps, qui imposerait un ordre social, Raewyn Connel propose une voie méthodologique pour dépasser ce problème. Elle suggère d'appréhender les masculinités avant tout comme « des configurations de pratiques structurées par des rapports de genre »[6]. Concrètement, elle propose d'aller plus loin que l'approche « socio-biologiste » (qui voit dans la sphère sociale le prolongement d'un programme génétique ou biologique) et de l'approche dominante des sciences sociales (pour qui le corps n'est qu'une surface neutre investie de manière symbolique). Raewyn Connel insiste sur le fait que les pratiques du masculin doivent être avant tout envisagées dans leur aspect corporel afin de comprendre la différence de genre. Plus précisément, en partant de « body reflexive practices » la sociologue veut être sensible à la façon dont les masculinités s'incorporent[7]. Les normes sociales, qui s'imposent aux corps et les construisent jusque dans leur matérialité (degrés de musculature, démarche, gestes, postures, etc.) définissent, en premier lieu, la masculinité.

Dans les archives de la JOC le corps est pourtant rarement nommé explicitement. Il est très peu évoqué. Le corps ne se retrouve guère dans les faits de vie rapportés. De façon générale, il y a peu de mentions directes sur les pratiques corporelles ou les techniques de maîtrise physique de soi. On retrouve peut-être parfois des notations sur la capacité à boire et à supporter les effets de l'alcool pour montrer sa dureté mais c'est de manière éparse[8]. Le sport est, par contre, beaucoup plus présent : il manifeste la force physique des hommes et forge le masculin. D'origine bourgeoise, il est plutôt appréhendé, dans les discours, avec méfiance et avec distance. Il apporte de la fatigue, déjà très présente à cause du travail, et reposerait sur des valeurs exogènes au monde ouvrier : l'individualisme et la compétition. Néanmoins, les sources ont du mal à cacher l'attrait du sport, qui s'exerce chez les garçons des milieux populaires. Un bilan d'étape sur l'enquête-campagne JOCF sur les loisirs (1961-1962) le note. Mais il témoigne également de l'ambiguïté avec laquelle le sport est perçu :

> « **Gars :** beaucoup de 14-17 ans veulent faire du sport — foot-basket-vélo — ça correspond à quelque chose, ça accroche.

---

6 CONNEL, Raewyn W., *Masculinities*, Berkeley, Los Angeles : University of California Press, 2005 (1995), p. 55.

7 Ibidem, p. 64.

8 *« Certaines bandes boivent pas mal, ça fait "dur" »*, Fédération d'Orléans, *Matériel préparatoire à l'enquête-campagne*, 1961-1962, ADHS : 44 504 B.

> Dès qu'on adhère à un club, une association sportive on n'est plus libre — ça prend souvent le dimanche — ça sépare les copains de la bande.
>
> Là il faut faire un choix et c'est souvent le sport qu'on laisse.
>
> Par ailleurs c'est pas toujours marrant on ne tient pas compte des heures de repos nécessaire. Le seul jour où l'on pourrait se reposer, il faut se lever de bonne heure pour aller faire du sport. »[9]

Lorsque la pratique du sport est mentionnée, il s'agit souvent du football, ou du rugby, au sud de la Loire. Le ski, volontiers estimé, n'est pas trop accessible en raison du prix de l'équipement[10]. Si le sport n'est pas l'élément le plus central dans le processus pour faire d'un corps un corps d'homme, la force physique garde, quant à elle, toute son importance. L'attrait des milieux ouvriers pour l'exercice de la force physique sur un mode viril est bien repéré dans l'historiographie[11].

Néanmoins, l'exercice de la force physique, si elle fonde la masculinité, n'est pas synonyme de violence gratuite, comme le révèle ce fait de vie (enquête-campagne loisirs de 1961-1962) :

> « Foot : un gars costaud gène les autres, les gars s'écrasent mais tout le monde dit par derrière : "C'est un salaud !". Fernand après avoir reçu un coup de savate lui dit : "Si tu continues, je te casse la gueule !". À la fin du match, le savateur lui dit : "Toi, tu es un vrai copain, tu es franc !" »[12]

La force physique, si elle s'exerce au détriment des autres, sans raison valable, peut être tenue comme suspecte. Le processus de civilisation paradoxale de la force physique, déjà étudié par d'autres historiens[13], a déjà fait son œuvre. La violence doit avoir une justification précise et une finalité acceptable. Répondre à une violence déraisonnable par une violence de contrôle

---

[9] « Du loisir : comment on en parle autour de nous ? », *Matériel préparatoire à l'enquête-campagne*, juillet 1961, ADHS : 45 J 255.

[10] « Le plus souvent les gars prennent leurs loisirs sur le quartier. Ils se retrouvent sur le Pont Saint Marcel, au bistrot du Rouet, à l'équipe de foot sur Mempenti et Pont de Vivaux. Également sur le centre équipe de rugby du CAMA, et l'équipe sportive de la Transatlantique. Mais le plus souvent, lorsqu'ils se retrouvent dans ces loisirs, les gars préfèrent s'organiser entre eux, plutôt qu'utiliser des organismes de loisirs. Certains loisirs, tel le ski, que les gars aimeraient pratiquer, ne leur sont pas permis, vu le prix de revient d'une sortie. », Fédération de Marseille, *Matériel préparatoire à l'enquête-campagne,* 1961-1962, ADHS : 44 504 B.

[11] Par exemple : PIGENET, Michel, « À propos des représentations et des rôles sociaux sexués. Identités professionnelles et masculinités chez les dockers français (XIXe-XXe) », *Le Mouvement social,* janvier-mars 2002, 198, p. 55-74.

[12] Une Fédération de la région parisienne, *Matériel préparatoire à l'enquête-campagne*, 1961-1962, AHDS : 44 J 504B.

[13] Voir :

- SOHN, Anne-Marie, *« Sois un homme ! » La Construction de la masculinité au XIXe siècle*, Paris : Seuil, 2009, p. 389 et suivantes.
- VIRGILI, Fabrice, « Virilités inquiètes, virilités violentes » (chapitre 3), dans CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques et VIGARELLLO, Georges, *Histoire de la virilité, 3- La virilité en crise ? XXe-XXIe siècle,* Paris : Seuil, 2011, p. 71-98.

semble même ici rapprocher les protagonistes. Le modèle du masculin postule d'un rapport maîtrisé et raisonné à la violence. Elle est le recours nécessaire et acceptable pour se défendre mais sans excès.

Les discours sur les différences correspondent à ce que vivent et constatent les militants des deux sexes, mais également ce que disent, avec leur autorité sociale propre, les sciences du vivant. La médecin, la psychologie et la biologie sont convoquées conforter les intuitions de l'expérience dans un système intellectuel circulaire qui construit l'évidence et la naturalise. Cela se retrouve particulièrement dans les manuels d'éducation sexuelle en usage dans les deux mouvements. Ces derniers présentent le plus explicitement des trajectoires idéales de développement conduisant à la maturité sexuée et sexuelle. Ils théorisent à l'envi ce qui fonde physiquement un homme. En usage à la JOC depuis les années, *À la Découverte de l'amour* (première édition : 1942) du docteur Jouvenroux (pseudonyme) consacre un de ses premiers chapitres au *« c*orps d'homme ». Mettant à l'écart les acteurs ayant des types « féminins », le médecin ramène au masculin l'allure sportive et musclée sous le terme de « balancée ». Ce dernier semble tout autant renvoyer à une allure physique qu'à un comportement plus général :

> « **Corps d'homme :**
>
> Vous en avez une idée par les acteurs à la mode, bien que certains d'entre eux viennent singulièrement du type féminin, ayant pas mal de sang de femme dans les veines. Cependant, des types, comme Jean Gabin ou Gary Cooper, certains sportifs bien balancés, sont des vrais hommes.
>
> C'est beau un corps d'homme. Des photos sont bien plus parlantes qu'une description. Les épaules sont larges et le bassin étroit — les bras tombant, il reste un intervalle où l'ont peut passer la main entre le bras et le côté de l'homme. Sous la peau, les muscles apparaissent bien saillants, bien découpés. Les formes ne sont pas arrondies, comme chez la femme, par une couche graisseuse, les seins ne se développent pas. Les poils sont rudes. Ils forment la barbe et la moustache. La voix est grave et forte.
>
> Mais une vraie tête d'homme, c'est encore bien plus beau que sa charpente. C'est que c'est là, dans un regard, que se montre tout un caractère. Mais ça ne se dit guère. Ça se voit. Surtout, cela respire la volonté, l'énergie. Comme un lutteur calme, patient et résolu, il sait le travail qui l'attend, les gestes, les efforts qu'il faudra faire. Ce n'est souvent pas très fin ; ça voit les choses en gros, les grandes lignes, car un homme, c'est plutôt fait pour agir, pour faire. "Il a été créé et bâti pour travailler physiquement et pour résister avec ténacité à la fatigue corporelle, moins sensible au sentiment et plus apte à la création".

> Voilà comment le professeur Maranon caractérise l'homme. "Le travail, continue-t-il, est bien un véritable caractère sexuel secondaire". Et, en effet, ce qui semble dominer le caractère de l'homme, c'est qu'il est fait pour la lutte, capable d'encaisser les coups et capable d'en donner ; il sait simplement ce qu'il faut : son travail, qui nourrira ceux qu'il aime. »[14]

Ce manuel, comme le relève l'historienne des débats catholiques autour de la contraception Martine Sevegrand, tient une place singulière dans le débat des catholiques français sur les problèmes sexuels[15]. L'ouvrage est écrit sous pseudonyme par un médecin, Jean Trémolières, avec l'aide d'Henri Godin, alors aumônier général de la JOC-F. Il reçoit le *nihil obstat** du père dominicain Marie-Dominique Chenu et il est publié aux Éditions ouvrières. L'ouvrage connaît plusieurs rééditions après-guerre. Selon le témoignage du docteur Trémolières, à l'origine de l'ouvrage se trouvait le souhait d'Henri Godin, de mieux appréhender, avec des publications nouvelles écrites avec un ton plus ouvert, les problèmes affectifs et sexuels des jeunes des milieux ouvriers. Ce manuel est, en tout cas, le premier, et l'archétype en quelque sorte, des manuels d'éducation affective et sexuelle en usage dans les militants ouvriers chrétiens.

Si la musculature, la pilosité, la force physique, le timbre de la voix et la démarche caractérisent classiquement la masculinité, le corps est également investi d'une signification à la teneur plus sociale. Raewyn Connel appelle également, de manière plus générale, à envisager des masculinités à travers des pratiques impliquant tant le corps comme matérialité que comme signifiant culturel et symbolique. À ses yeux, les corps peuvent être à la fois appréhendés comme objets et agents de pratiques au sein desquels ils sont définis et normés. C'est le corps qui explique ici chez l'homme le sens de l'action, l'oubli des détails, et l'intérêt pour la création artisanale ou artistique.

Dans un ouvrage comme celui-ci, la sécularisation a déjà fait son œuvre dans le sens où les discours religieux sur le genre laissent très largement la place à une réflexion de type biologique et médical. Cette dernière est à la pointe des connaissances de son époque. Le court extrait choisi mentionne les travaux d'un des fondateurs de la psycho-endocrinologie, un médecin espagnol du nom de Gregorio Marañón (1887-1960), qui s'était intéressé tout particulièrement aux intersexués[16]. C'est cette référence médicale qui est convoquée pour

---

[14] JOUVENROUX, J., *L'Amour, la jeunesse qui s'épanouit*, Paris : Éditions ouvrières, 1942 (première édition), 128 p.

[15] Sur ce qui suit : SEVEGRAND, Martine, « Quelques médecins pionniers », *Les Enfants du Bon Dieu, les catholiques français et la procréation au XXe siècle,* Paris : Albin Michel, 1995, p. 125-126.

[16] Voir : CLEMINSON, Richard et VÁSQUEZ-GARCIA, Francisco (dir.), *Hermaphroditism, medical science and sexual identity in Spain*, 1850-1960, Cardiff, University of Wales Press, 2009, 270 p.

justifier que le travail est le « caractère sexuel masculin ». La biologie absorbe significativement ce que l'idéologie religieuse n'est plus en mesure totalement de justifier, en l'occurrence ici, le sens des généralités et non des détails des hommes, leur goût du travail ou bien encore le monopole masculin dans les activités créatrices. Le corps ouvrier est investi d'une charge symbolique évidente : il est plein d'énergie et de vitalité. Mais il justifie également la famille traditionnelle du « breadwinner model » : le chef de famille est un homme qui rapporte l'argent au foyer.

Jusqu'aux années 1970, les manuels d'éducation sexuelle en usage dans les deux mouvements ne renouvellent pas significativement la façon de parler du corps masculin et déploient le même registre symbolique, même si le salariat masculin est de moins en moins naturalisé. S'il n'est plus « naturel » que l'homme soit le seul à travailler, reste l'idée que son corps le pousse à l'extérieur, vers l'espace public et la prise de responsabilité. Une brochure éditée à la JOCF en 1965 consacre des paragraphes assez similaires au corps de l'homme et ce qu'il induit socialement :

> « **Personnalité de l'homme.**
>
> Ce qui caractérise l'homme en général, ce sont ces qualités d'initiatives, de conquête et d'organisation.
>
> Il est fait pour bâtir, construire. Son corps d'ailleurs est constitué pour cela, il est musclé, apte à des travaux durs, habile dans les travaux mécaniques. L'homme concentre ses énergies et se donne pleinement au moment présent à ce qu'il fait pour une certaine efficacité, quitte à oublier les personnes autour de lui. Il aime transformer, améliorer, créer (bricolage) selon sa propre logique.
>
> Il est fait pour être père.
>
> Il est à l'initiative de la vie, avec tout ce que cela engage comme responsabilités dans le foyer, et aussi, à l'extérieur, dans la construction du monde, pour que chacun puisse vivre normalement. C'est sa façon d'aimer les autres, sa femme, ses enfants. »[17]

Travail difficile et tâches mécaniques et sens de la création, mais aussi, de façon plus générale, la responsabilité de changer le monde sont commandés ici par la biologie. Les glissements entre le registre physiologique et le registre psychologique sont permanents mais invisibles. Ils s'énoncent facilement ils semblent encore renvoyer à une évidence partagée empiriquement infalsifiable. Néanmoins, la masculinité ouvrière est loin de se fonder sur le

[17] JOCF, « Vérité sur le mariage », 1965, ADHS : 45 J 260.

seul registre médical et biologique. À la JOC, plus qu'ailleurs, où le discours sur la différence des sexes est encore beaucoup véhiculé par des éléments religieux.

2. L'ordre de la création

Le registre biologique du genre s'associe avec une pensée de type religieux, fonctionnant sur le même registre du ni discutable et ni contestable. La biologie et son évidence, si elles prennent de plus en plus d'importance, ne chassent pas pour autant des conceptions proprement plus religieuses sur les rôles sociaux des hommes. Ils réalisent un appel qu'ils portent en eux, qui rejoint le projet d'une humanité créée par Dieu. Les différents types de discours fonctionnent de pair comme dans un dispositif intellectuel à deux niveaux. Ce qui est relevé empiriquement s'explique biologiquement et se complète de manière religieuse à travers un discours sur la vocation. La « création » est voulue par Dieu et assigne, de surcroît, une « vocation » spécifique pour les hommes. L'idée de vocation implique également que Dieu a créé ou doté l'homme et la femme de capacités pour remplir certaines tâches. Dans un article de 1961, les militantes jocistes sont invitées à développer la « vocation de gars » :

> « Notre rôle est de les aider à réaliser leur vocation de gars, non seulement auprès des filles, mais auprès de tous, les laisser entre eux certains jours, les aider à regarder tel ou tel copain qui est seul. »[18]

La vocation du bon militant est, ici, de se soucier de tous et de garantir la cohérence du groupe. L'être masculin s'énonce davantage ici par une pensée de type religieuse que biologique. Cela relativise peut-être la sécularisation de la perception du genre à moins que les deux registres (biologique et religieux) ne se complètent et ne se confortent réciproquement.

Dans le programme qu'elle donne aux historiens pour développer une histoire du genre, Joan W. Scott appelait à une compréhension, à un premier niveau, de ces « symboles culturellement disponibles qui évoquent des représentations multiples (et souvent) contradictoires »[19]. L'historienne américaine demande à faire preuve de vigilance quant aux contextes mêmes dans lesquels on évoque les grandes représentations symboliques. Le chercheur doit s'interroger : « quelle représentation symbolique et pourquoi, dans quel contexte ? »[20].

---

[18] « L'été est là : il nous invite à prendre des initiatives, à bien connaître les gars », *La Militante,* 158, 1962.

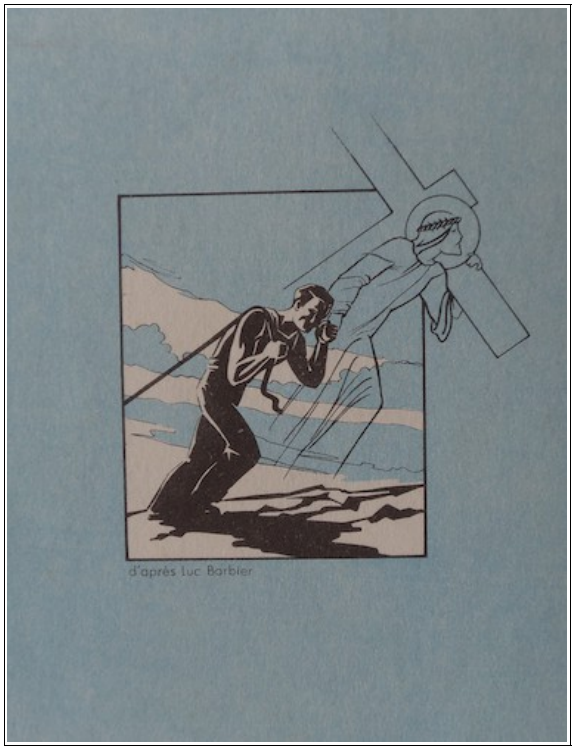
[19] SCOTT, Joan W., « Le Genre : une catégorie utile d'analyse historique » , *De l'Utilité du genre*, Paris : Fayard, 2012 (1986), p. 41.

[20] Idem.

Dans le jocisme, les références à la Bible sont particulièrement mobilisées dans les articles religieux du mouvement, ceux qui traitent de la mixité ou qui engagent les parcours de vie : la préparation aux fiançailles, les vocations, le mariage. Les symboles religieux sont invoqués plus spécialement autour de ce qui a trait aux grandes étapes d'entrée dans la vie adulte. Réalisés généralement sous la forme de grilles de révision de vie, ce type d'articles, écrits le plus généralement par les aumôniers, mais pas seulement, introduit souvent des références scripturaires. Elles expliquent et justifient les différences entre hommes et femmes. Ces articles relèvent plutôt de la formation religieuse et doctrinale que propose le mouvement.

Quatrième de couverture de MOSSAND, Marie-Jean (texte), BRIENT, Georges, PEC, André et BARBIER, Luc (illustrations), Vers un monde nouveau, l'épopée jociste, Paris : Fleurus, « Belles histoires et belles vie », 1958'.

ADHS



A.FAVIER

Davantage peut-être que le contexte général d'emploi de ces grands symboles eschatologiques dans la presse, il est intéressant de relever, à l'intérieur même des textes sacrés, quels symboles sont mobilisés en particulier pour les garçons.

L'exégèse proposée aux militants masculins de la JOC semble profondément genrée. Elle procède, pour la compréhension de la masculinité, par l'exploitation de thèmes bibliques différents de ceux utilisés pour parler de la féminité. Si l'exégèse concernant le féminin mobilise particulièrement les épisodes eschatologiques des textes sacrés, et surtout les plus symboliques et les plus mythiques (comme l'épisode de la Genèse), l'exégèse du masculin exploite souvent les passages du Nouveau Testament, là où apparaît, dans un récit et un temps historiques, Jésus lui-même. Ce dernier est vu comme le bon militant et le chef de bande

jociste, le modèle à suivre (cf. illustration précédente). Le motif thématique du militant comme l'autre Christ l'emporte très généralement sur celui du fils de Dieu ou du frère ou du collaborateur, qui sont eux particulièrement mobilisés pour les militantes. Les différents épisodes où Jésus intervient dans la sphère publique sont convoqués et singulièrement ceux où il se retrouve dans un vis-à-vis avec des femmes, comme dans cet article d'*Équipe ouvrière* de 1961 :

> « Nous rencontrons souvent des filles dans les temps de pause au travail ou avant l'embauche. Souvent les copains auraient tendance à les chahuter ; et pourtant, quand on regarde leur vie comme elle est, on change d'attitude ; on ne les considère plus comme objets de plaisir, mais comme des filles qui ont une vocation à réaliser. C'est l'attitude du Christ au milieu de l'équipe des apôtres, quand il rencontre une femme qui vient de perdre son mari (*Marc* 12, 41-44). Au milieu de l'équipe des apôtres, le Christ ne se dérobe pas : il ne cherche pas à leur faire la morale. Avec des mots simples, il leur fait voir tout ce qu'il y a de riche dans un geste banal. »[21]

Du point de vue thématique, on retrouve assez souvent la mise en avant d'un appel à la moralisation des comportements masculins par le développement du respect dû aux femmes. Dans *Équipe ouvrière*, en 1967, un « juger » d'enquête exploite le même thème d'un militant qui, à l'image de Jésus, ne juge pas rapidement et perçoit la « dignité » propre des femmes : « par notre attitude, notre comportement envers les filles regardons comment le Christ a écouté les femmes, comment il a tenu compte de leur vie et de leurs aspirations »[22]. La désérotisation du rapport aux femmes procède par insistance sur leur rôle social, un rappel de leurs difficultés propres, et assez classiquement, de leur nature de future mère et épouse. Elle peine cependant à cacher rhétoriquement la réalité des rapports que peuvent entretenir des militants vis-à-vis de leurs camarades féminines.

De manière générale, tous les épisodes du Nouveau Testament où Jésus rencontre une femme dans une situation de marginalité sociale ou en détresse sont exploités. Les commentateurs insistent surtout sur la façon dont il lui révèle sa « valeur » et sa « dignité », mais surtout combien cette relation n'est pas d'ordre érotique. L'exégèse présente plutôt un modèle christique du masculin, situé dans une position de surplomb moral à l'encontre des femmes. Un article d'*Équipe ouvrière* de 1963 développe ainsi ce thème : « le Christ regarde au-delà des apparences, il ne condamne pas par un jugement trop rapide »[23].

[21] *Équipe ouvrière*, 108, 1961. Le passage mentionné ici est celui de l'obole de la veuve dans laquelle Jésus oppose cette femme aux riches, qui mettent abondamment de l'argent au trésor du temple à Jérusalem. Pour ces derniers cela représente leur superflu, tandis que pour la veuve, qui ne dépose que deux pièces, c'est le nécessaire pour vivre.

[22] « Les militants et les filles dans l'année de Paris 1967 », *Équipe ouvrière*, 171, 1967.

[23] RENAUD, Pierre, « Le Militant et les filles », *Équipe ouvrière*, 136, 1963.

Significativement, il donne comme deux premiers exemples : Jésus face à la femme pécheresse (Marc 7, 36-54) et Jésus face à la Samaritaine (Jean 4, 1-12)[24]. Les deux épisodes mettent en scène un Jésus investi d'une autorité normative qui se prononce sur des femmes ayant fauté par rapport au code moral juif.

D'une manière ou d'une autre, l'exégèse employée dans la littérature grise du mouvement exploite de manière significative les symboles religieux chrétiens. Elle fonde une différence, qui hiérarchise, d'une part, une masculinité, qui se présente comme agissante et dynamique, et, d'autre part, une féminité, qui semble davantage en proie à la détresse sociale et au péché surtout entendu dans un sens charnel. L'énonciation du genre masculin utilise ainsi la figure de Jésus comme personne publique, qui, symétriquement à la Vierge Marie, rattachée à l'espace familiale et domestique, appartient à la foule de ceux et celles qui viennent à lui. C'est un idéal moral qui permet de justifier une prise de distance à l'égard de sa famille biologique et la tenue à l'écart de la vie proprement domestique. Comme le note un article de 1966, « militant de la JOC, on ne sait pas toujours se situer par rapport à sa famille. Là comme pour tout, le Christ nous aidera à trouver la véritable attitude ». Citant un passage de l'évangile de Marc (3, 31-35)[25], le commentateur analyse :

> « Dans cette scène, nous voyons le Christ entouré de la foule. Pourtant, il y a une famille. Elle est là, elle le demande. Il ne la renie pas ; il ne l'écarte pas. Mais il l'élargit. Sa famille, elle est aussi dans cette foule qui l'écoute et qui accueille sa parole pour en vivre. »[26]

La famille à laquelle est appelée à participer le militant est la société en général et pas véritablement l'espace domestique.

Dans quelle mesure néanmoins l'exploitation de cette pensée religieuse de type symbolique peut-elle expliquer le comportement masculin ? Comme de nombreux discours en sciences sociales, comment en évaluer la réception réelle et l'impact sur les comportements individuels ? Ces sources témoignent-elles d'une justification a posteriori d'un ordre social déjà existant ou le fondent-elles réellement ? Si les sources abondent de ce type de discours aussi normatifs que descriptifs, émanant autant de la biologie que de la théologie, est-ce pour autant l'endroit majeur où s'actualise le genre des individus ? Quels autres types de sources peut-on mobiliser pour quels résultats ?

---

[24] Il exploite également l'épisode des Noces de Cana lorsque Jésus dialogue avec Marie (Jean 2, 1-5) et l'épisode des femmes au Calvaire (Jean 1, 25-49).

[25] Dans cet épisode, la foule indique à Jésus que Marie et ses frères sont à sa recherche. Ce denier leur répond « qui est ma mère ? qui sont mes frères ? ». Et il désigne la foule comme sa vraie famille.

[26] « À l'écoute du Christ », *Équipe ouvrière*, 156, 1966.

3. D'autres sources du genre masculin jociste : les « faits de vie »

Il s'agit ici d'être particulièrement sensible aux discours normatifs portés par les responsables militants de la JOC dans la littérature grise du mouvement, en premier lieu les bulletins envoyés aux différentes branches du mouvement. L'une des activités importantes des permanents nationaux, lors de leur mandat, est de produire des articles. Ces derniers sont diffusés dans les groupes locaux via la presse jociste. Rédigés par des personnes ayant une certaine proximité de vie, mandatées par leur mouvement pour le faire vivre et le mener à l'accomplissement des objectifs définis au Conseil national, les articles oscillent souvent entre une description de ce qui est ainsi qu'une présentation de ce qui devrait être en conformité avec l'idéal du militantisme d'Action catholique spécialisée de la JOC-F.

Pour autant, fidèles au principe du « voir, juger, agir », ces articles mettent toujours bien en lumière les « faits de vie », idéalement récoltés à la base dans les enquêtes-campagnes. Ces derniers sont recomposés de manière à être incorporés dans les articles et ainsi constituer des paraboles signifiantes pour les mouvements. Il est parfois difficile de savoir dans quelle mesure la fiction complète ou déplace la trame originelle des discours. Il y a, en tout cas, un travail rédactionnel évident dans le ré-emploi de ces courtes séquences biographiques. C'est sûrement dans ces articles que la dimension normative du genre apparaît le plus aisément.

Le deuxième type de source provient en effet du matériel des enquêtes-campagnes au profil beaucoup plus éclaté et disparate : résultats des questionnaires ou « tracts-référendums », comptes rendus des réunions de réalisation de l'enquête, « faits de vie » collectés dans les carnets de militants et rapportés en réunion voire, parfois, éléments de discours à la première personne échangés lors de la « révision de vie ». Les responsables locaux d'action, les fédéraux, les permanents détachés sur un secteur ou les permanents nationaux, durant leur tournée d'inspection, cherchaient à collecter au mieux l'abondant matériel à la première personne pour le ré-employer lors des assemblées de masse, les sessions de formation, ou sessions intensives, etc. Si ces comptes rendus sont conservés, c'est qu'ils étaient employés par les équipes nationales du mouvement. Elles étaient appelées à travailler à partir d'eux pour réaliser les articles de presse et les rapports. Des documents publics, comme les rapports nationaux ou la presse du mouvement, puisent idéalement dans ces documents et comptes rendus collectés au ras du social et les diffusent abondamment.

Dans les archives des Secrétariats nationaux de la JOC-F, le matériel préparatoire aux conclusions de l'enquête-campagne présente toutefois un profil très irrégulier. Certaines années sont d'abord plus complètes que d'autres. Sont parfois conservées les liasses de compte rendus des réunions de préparation de l'enquête-campagne, fédération par fédération, branche par branche. Mais, pour certaines années, il n'existe plus que les rapports finaux présentés au Conseil national. Dans ces documents, les faits de vie semblent alors plus travaillés, afin qu'ils coïncident avec dans la démonstration inductive telle qu'elle est initiée. S'il y a des citations dans des rapports du mouvement ou des temps de formation, il faut peut-être lucidement envisager non pas forcément une falsification par celui qui rapporte le propos, mais, *a minima*, une intentionnalité. Apparaît en sous-main un travail pour isoler le segment qui correspond le mieux à la démonstration ou pour renforcer une argumentation. Il y un effet évident de tri dans la collecte et la retranscription de l'information. De nombreuses prescriptions traversent de surcroît ces faits de vie. Or, parmi ces injonctions, le genre est presque toujours présent. L'énonciation de ce qui fait un bon militant semble se lier, même si c'est sous un terme en apparence neutre, à ce qui fait un homme accompli. Dans le rapport d'orientation de 1965, le « fait de vie » suivant est par exemple rapporté :

> « À l'occasion de l'anniversaire de Bernard, Damien propose, en accord avec Paulo et Marc de payer un litre. Marc se débrouille alors pour aller chercher un litre à l'extérieur. Il demande au surveillant s'il peut aller réparer sa mobylette et en profite pour acheter le litre. »[27]

Sans davantage de détails ni de contextualisations géographique ou professionnelle, ni même d'indication d'âge des protagonistes, il a été isolé dans une partie portant de manière plus générale sur les qualités présentes chez tous les apprentis et leur permettant de porter l'extension du mouvement. Ce type de saynètes témoigne d'une pédagogie d'éducation populaire. Chaque fait particulier est riche d'enseignements généraux. Ces récits sont un moyen contourné pour célébrer les vertus propres des jeunes apprentis devenant des ouvriers. Ce fait de vie en particulier met en avant les qualités attendues du jeune ouvrier : son inventivité et sa capacité à échapper au contrôle du surveillant, même si c'est au prix du mensonge, mais surtout son esprit de camaraderie et sa générosité. De tels faits peuvent constituer des sources plus ponctuelles pour éclairer le genre et sa construction.

Sont-ils encore moins fiables que les comptes rendus d'échanges plus spontanés réalisés lors des réunions d'équipe voire les révisions de vie, dont les transcriptions sont parfois

[27] GROS Marcel, « Perspectives d'un mouvement de masse dans une JOC missionnaire » , *Rapport d'orientation présenté au Conseil national de la JOC*, 1965, ADHS : 44 J 333 A.

conservées ? Cela est délicat à écrire. Dans un cas comme dans l'autre, le « voir, juger, agir » tel qu'il est mis en action procède déjà par un déplacement et un premier traitement du matériel oral. Il trie, isole et organise en permanence les éléments de discours avec une intention bien précise. De même, dans un groupe où un individu s'exprime à la première personne, la liberté d'un individu pour confier ce qu'il vit et ce qu'il pense n'est pas non plus totale. On peut penser qu'il existe des effets d'autocensure pour satisfaire à des normes dominantes et des valeurs implicites.

L'aspect parfois stéréotypé des faits de vie rapportés et de la façon sérielle dont ils s'énoncent illustre bien cette répétition normative. Certaines formules, certaines expressions, certaines tournures de raisonnement et d'expression reflètent la façon dont les militants parlent. Il importe donc de regarder de manière critique les abondantes archives de l'Action catholique spécialisée. Il s'agit d'un matériau documentaire au profil très particulier. Il est bien plus qualitatif que quantitatif. Ces sources s'inscrivent dans un groupe social, ouvrier et chrétien, qui poursuit un but de manière très normatif : produire de bons militants.

B) La médiation ouvrière de l'identité de genre masculine ?

Au prix du paradoxe, la fabrique du genre masculin semble effectivement autant procéder à la JOC de références chrétiennes qu'une médiation par un élément tiers d'identification : celui de l' « ouvrier », tel qu'il se déploie dans l'imaginaire politique et social des années d'après-guerre et de la Reconstruction[28]. L'ouvrier est entendu comme le prolétaire attaché à la justice et qui s'engage dans les combats sociaux pour l'amélioration des conditions de vie des siens. Si l'imaginaire politique autour de l'ouvrier a fait l'objet d'analyse sur sa place et sa

[28] Éric Hosbawm, travaillant sur les symboles politiques au XIXe siècle, a bien montré comment l'imaginaire socialiste a développé une iconographie masculine et virile. Le mouvement ouvrier s'opposerait même sur ce point au mouvement démocratique qui avait fait de la Liberté, et de la République en France, une égérie féminisée : Marianne. Pour cet historien, la première iconographie du mouvement ouvrier s'inspire des symboles de la Révolution française. Néanmoins, progressivement, c'est un homme torse nu qui en vient à représenter, dans l'iconographie, la classe ouvrière. Il avance différentes hypothèses comme la division plus accentuée entre le travail domestique féminin et le travail salarié à l'usine masculin après l'industrialisation ou bien encore le sexisme propre du mouvement socialiste ouvrier qui, tout en promouvant l'égalité et l'émancipation, reste hostile à la coopération des sexes.Voir : HOBSBAWM, Eric J. « Sexe, symbole, vêtements et socialisme », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 23, septembre 1978, p. 2-18. Maurice Agulhon, bien qu'il discute certaines thèses de son collègue britannique, souscrit à l'idée d'un mouvement ouvrier, se dotant progressivement d'un imaginaire masculin au XIXe siècle, alors que le mouvement démocratique exploitait des symboles féminins comme les allégories de la liberté : « désormais, l'on va plutôt représenter le travailleur, bien désigné comme tel par le réalisme [...] de son costume, et par la présence de ses outils », dans : AGULHON, Maurice, « Propos sur l'allégorie en politique. En réponse à Éric Hobsbawm », *Actes de la recherche en sciences sociales,* 28, juin 1979, p. 27-32.

construction dans l'historiographie, sa dimension proprement genrée est moins abordée[29]. Quoiqu'il en soit, l'énonciation d'une identité sexuée, dans les archives d'enquête-campagne de la JOC, ne passe pas tant par la mise en avant d'un type masculin par un terme explicitement sexué — « gars », « garçon », « homme » — mais bien par un terme avant tout social ou socio-professionnel : « apprenti », « militant », « jeune travailleur », « ouvrier ». Ce dernier élément, « ouvrier », semble particulièrement porter en lui toute la dimension idéale du genre masculin pour les jocistes sans que cela signifie pour autant qu'il soit perçu comme un terme explicitement sexué par ceux qui l'emploient[30].

Joan Scott le note dans ses derniers travaux, qui relativisent les critiques qu'elle avait pu faire initialement à l'encontre de théories qui puisaient davantage dans la psychologie. L'identité de genre se constituerait par référence à des représentations communes des groupes sociaux parfois davantage que des identités sociales ou professionnelles réelles. Dans la production du genre, les sujets n'agiraient pas selon des critères objectifs d'intérêt mais ils se mobiliseraient également pour des catégories normatives « fantasmées », qui donnent une apparence d'homogénéité et de cohérence à leur identité sociale[31].

---

[29] Sur la dimension virile de l'ouvrier dans l'imaginaire politique et social du des forces politiques et syndicales entre 1930 et 1950, on consultera avec intérêt :

- LAZAR, Marc, « Damné de la terre et homme de marbre. L'ouvrier dans l'imaginaire du PCF du milieu des années trente à la fin des années cinquante », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 45/5, septembre-octobre 1990, p. 1071-1096. L'historien du communisme montre comment les *« damnés de la terre »* sont aussi exaltés par le PCF comme les « *hommes de marbre »*.
- PELLETIER, Denis, « Une gauche sans domicile fixe », dans PELLETIER, Denis et SCHLEGEL, Jean-Louis, *À la Gauche du Christ : les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris : Seuil, 2012, p. 17-51. Ce dernier note en étant sensible à la compréhension proprement catholique de cette figure ouvrière :« la classe ouvrière que les prêtres-ouvriers et la mouvance progressiste correspond à [...] la génération singulière du mouvement ouvrier [...] née au cours des grèves de 1936, trempée à l'épreuve de la Résistance puis engagée derrière le PCF dans le combat pour la reconstruction puis dans les grandes grèves de 1947. Ses héros sont le « métallo » de l'industrie lourde, la « gueule noire » organisée en contre-société par le PCF et ses organisations » (p. 40). Ce qui est intéressant dans cette analyse c'est qu'elle révèle le décalage chronologique de la réception catholique en France de l'univers politique centré autour de l'ouvrier. Alors qu'il atteint son acmé entre les années 1930 et 1950, il reçoit un écho au-delà des années 1950 dans les milieux missionnaires catholique en contexte ouvrier.

[30] « Héritier lointain du "travailleur", exalté dans les années 1840 pour son utilité sociale et comme tel, apte à la citoyenneté, puis figure emblématique du prolétariat, le "jeune travailleur" résume la condition salariale de la jeunesse. Qui plus est, l'expression, de genre masculin, se confond avec le "jeune ouvrier" qui est perçu comme une figure masculine », dans SOHN, Anne-Marie, « Un nouveau défi : traiter à égalité féminin et masculin , ou de l'histoire des femmes à l'histoire de "tous les garçons et les filles", *Le Mouvement social*, 2002/1, n° 198, p. 131.

[31] « L'appartenance à un groupe (au sein d'un mouvement, d'une nation) offre précisément l'illusion de la complétude. Car la reconnaissance mutuelle apaise les angoisses psychiques identitaires [...] Le fantasme qui permet de se reconnaître dans cette identité est la promesse de plénitude et de complétude — l'accès à la représentation adéquate ; la façon dont le fantasme est utilisé et les intérêts (politiques, sociaux, économiques) invoqués, qu'il s'agisse de besoins ou de désirs, relèvent de l'investigation historique », SCOTT, Joan W., « Quelques autres réflexions sur le genre et la société », 1999 (première édition), dans *De l'Utilité du genre*, op. cit., p. 117.

Affiche « Vivre et grandir »,
26,5 x 39 cm, 1954.

ADHS : 44 J 1274.

A.FAVIER

Couverture du calendrier
JOC-F, 1950.

ADHS : 44 J 1274.

A. FAVIER

À la base de cette identité de genre masculine ouvrière, se trouve le travail et la maîtrise technique et professionnelle qui le sous-tend. Amour du métier, fierté ouvrière, comparaison

du travail avec la création artistique, voici autant de thèmes typiques mis en avant dans les faits de vie. Le travail a un caractère utile. S'il est dangereux, il est viril. S'il requiert le travail de groupe, il révèle la solidarité dont fait preuve la classe ouvrière. En tout cas, il témoigne de la compétence et de l'habileté de ceux qui ne sont pas allés à l'école classique mais ont le sens pratique et une maîtrise de processus créateurs. La compétence technique fonde la valeur de l'individu. Elle permet d'accéder à de meilleurs salaires et de meilleurs postes, et indirectement de maintenir une forme de supériorité à l'égard de la main-d'œuvre féminine dans le salariat[32], mais plus généralement d'être « pris au sérieux », de « devenir quelqu'un », de « s'affirmer » :

« 36e Conseil national de la JOC française : les besoins actuels de la Jeunesse ouvrière appellent un mouvement d'avant-garde », *Cahiers pour l'Action,* 12, novembre 1960.	« Je me souviens de Marcel, garagiste à Toulon, qui à table parlait de son boulot. Il était intarissable ! Il était content d'étaler son savoir, de connaître les divers modèles de démarreurs, avec quelques "ficelles du métier" pour les démonter. »
« Rapport de démarrage d'action JOC en Charente », 1963, 44 J 30D.	« Jean-Pierre, 26 ans, employé de la SNCF cherchait à s'instruire sur des plans professionnels et culturels [...] pour passer des examens et obtenir une place importante [...] ces efforts pour acquérir une compétence professionnelle étant un moyen de s'affranchir, de s'affirmer, de devenir quelqu'un. »
Fédération d'Orléans, « Réponses aux propositions d'enquête-campagne 61-62 », ADHS : 44 504 B	« [Les gars] sont intéressés par les visites d'usines - de réalisations techniques nouvelles (Orly — métro aérien, etc.) et questionnent du point de vue technique. »

Le travail procure l'autonomie qui se concrétise à l'adolescence par l'accès à une mobylette — la « machine » —, bien plus que la voiture inaccessible. Comme le synthétise Anne-Marie Sohn, « le vélomoteur qui associe conduite, bruit, bricolage et flirt, valorise les garçons et permet d'affirmer une virilité balbutiante »[33].

[32] Voir : CHABAUD-RYCHTER, Danièle et GARDEY, Delphine (dir.), *L'Engendrement des choses. Des hommes, des femmes et des techniques*, Paris : éditions des archives contemporaines, 2002, 328 p.

[33] SOHN, Anne-Marie, *Âges tendres et têtes de bois. Histoire des jeunes des années 1960*, Paris : Hachette Littératures, 2001, p. 69.

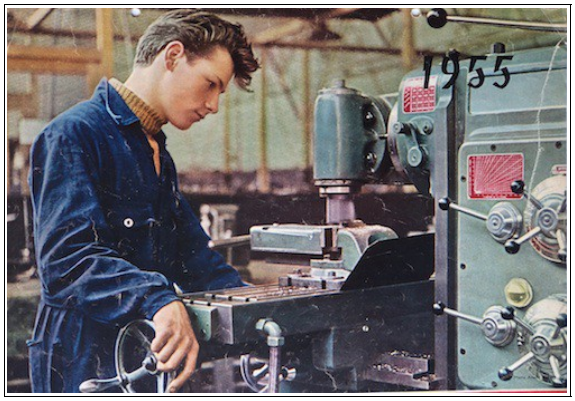
Couverture du calendrier JOC-F, 1952.

ADHS : 44 J 1043.

A. FAVIER

Couverture de calendrier JOC-F, 1955.

ADHS : 44 J 1043.



A. FAVIER

Le travail procure l'argent qui donne accès, plus généralement, à l'univers des loisirs (cigarettes, bal, cinéma). La paie permet de bénéficier de marge de manœuvre dans le marché de la consommation, de prendre sa place dans la bande, d'inviter et de rentrer dans le commerce amoureux avec les filles à qui le garçon doit offrir des cadeaux (offrir l'entrée du bal ou du cinéma, payer des consommations). Accéder aux biens marchands est le moyen de recevoir une « considération » et de s'affirmer dans la « bande » :

> « Les jeunes veulent AVOIR UN CERTAIN RANG:les gars de Châtellerault l'an dernier l'exprimaient [...]ils demandaient un peu de considération. Quoi de plus

naturel ? Tenir un certain rang, cela se manifeste en achetant la Vespa, le vélomoteur ou le transistor. »[34]

Si le travail établit positivement dans la masculinité, le chômage porte en lui atteinte à la valeur même de la personne. Il est synonyme d'isolement, génère de la honte et de la perte d'estime. Un « fait de vie » de 1966 :

> « Gérard disait : "J'ai honte d'être chômeur, je me sens amoindri vis-à-vis des copains. Chez moi, je me sens quelqu'un à charge, mes frères et mes sœurs me traitent de fainéant". »[35]

L'atelier apparaît comme le lieu de l'intégration collective de valeurs de la masculinité ouvrière. C'est le temps où se cristallise « l'habitus » masculin populaire. L'apprentissage permet d'évaluer les aptitudes physiques et l'état d'esprit du jeune ouvrier.

On rentre en masculinité quand on rentre au travail. L'apprentissage marque la sortie du temps neutre de l'enfance et de la scolarité primaire et complémentaire. Bien repérée dans l'histoire ouvrière, la période d'apprentissage a une valeur anthropologique d'initiation tant à la vie adulte qu'à... la masculinité. L'apprentissage apparaît comme une forme de violence socialisée et acceptée. Pendant sa durée, le jeune homme doit faire la preuve de sa valeur, protéger son honneur en permanence attaqué, en répondant aux défis que lui lancent les plus âgés et en se défendant de l'insulte et de l'humiliation. L'apprenti reçoit les plus basses tâches de l'atelier (le nettoyage des machines, le balayage, le graissage) et effectue des courses diverses :

> « Le BOY ! C'est l'expression qui revient le plus souvent dans la bouche des apprentis. Lorsqu'on leur demande s'ils apprennent leur métier [...] On admet que pendant 1 ou 2 ans, l'arpète fasse les corvées [...] On lui fait payer le litre (alors qu'il a juste de quoi payer ses cigarettes). "Attends voir, on va le dessaler le gamin !", alors il veut être pris au sérieux. Et on pique son amour propre : "Vas-y petit, montre que tu es un homme !" On lui fait porter des charges au-dessus de ses forces. Et s'il rouspète, on est scandalisés : "Comment ça petit merdeux ? Ah ! Tu veux en faire des lavages et des graissages !" »[36]

L'atelier apparaît comme le lieu de l'intégration collective de valeurs de la masculinité ouvrière. C'est le temps où se cristallise « l'habitus » masculin populaire. L'apprentissage permet d'évaluer les aptitudes physiques et l'état d'esprit du jeune ouvrier.

---

[34] « 36e Conseil national de la JOC française : les besoins actuels de la Jeunesse ouvrière appelle un mouvement d'avant-garde », *Cahiers pour l'Action, op. cit.*

[35] THIÉFAINE, Jean-Claude, « Plan d'action, signe de la volonté missionnaire de la JOC » , *Rapport d'orientation présenté au Conseil national JOC*, 1966, ADHS : 44 J 340A.

[36] « 36e Conseil national de la JOC française : les besoins actuels de la Jeunesse ouvrière appelle un mouvement d'avant-garde », *Cahiers pour l'Action,* op. cit.

La période qui va de l'entrée au travail au service militaire semble constituer en réalité un temps intermédiaire, où les jeunes garçons ne sont pas encore considérés pleinement comme des hommes. Le service militaire a un rôle initiatique important pour accéder à la masculinité ouvrière adulte. Il marque le passage du temps du flirt à celui des fréquentations plus sérieuses, des fiançailles, du mariage et de l'installation dans la vie de famille. La fin du service militaire peut marquer également le choix avant tout de la réalisation professionnelle : l'acquisition de nouvelles qualifications en complément de la formation initiale ou la migration de travail :

> « Après le service militaire, une majorité d'aînés cherchent une place d'avenir et la plupart changent d'entreprise ou de métier [...] beaucoup d'aînés se déplacent, PTT, FJT, SNCF, souvent un métier stable et d'avenir même si au départ il faut sacrifier quelque chose, retarder les fiançailles, accepter de vivre loin de sa femme ou de ses parents. »[37]

Si le service militaire joue un rôle initiatique pour les garçons qui s'y endurcissent. Ils sont mis au défi de répondre aux contraintes propres à la vie de caserne, voire de la guerre en Algérie durant notre période.

Le rapport à l'univers militaire et ses valeurs reste toutefois ambivalent. Si l'armée fait du jeune garçon un homme, cela ne signifie pas, pour autant, une adhésion au genre masculin martial[38]. Faut-il y voir les éléments d'une tradition anti-militariste des milieux ouvriers ? La brochure *Gars et filles en vérité* (1962) le révèle d'une certaine manière. Si la vie commune à l'armée « durcit le caractère gars », que « la peur de l'adjudant fait place à une certaine assurance », ceux qui reviennent de l'armée sont « désabusés » et ne veulent plus s'engager, ni dans le mariage ni dans le combat ouvrier. La prouesse guerrière n'est pas vue comme gage de masculinité en soi à la JOC. L'univers masculin de l'armée est même appréhendé avec une forte distance critique. Dans la même brochure, il est bien précisé pour ceux qui ont servi en Algérie :

> « Chez les gars qui ont eu la chance d'être associés, pendant leur temps de service, à un travail vraiment humain (aide aux populations civiles, cours donnés à des Arabes, etc.) la tentation est moins forte. Leur vie avait un but digne d'un homme. »[39]

---

[37] *Compte-rendu de la commission 20-25 ans au Conseil national de la JOC, 1960*, ADHS : 44 J 90D.

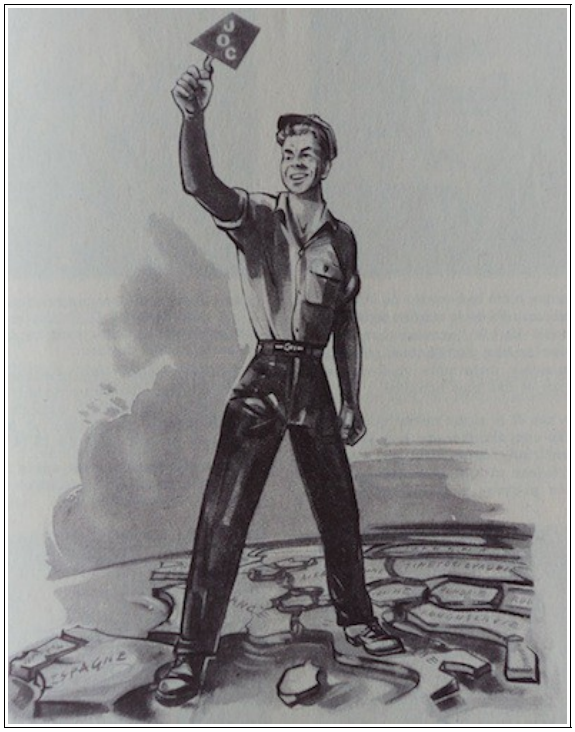
[38] Voir : GRACIEUX, Christophe, « Jeunesse et service militaire dans les années 1960 et 1970. Le déclin d'un rite de passage », dans BANTIGNY, Ludivine et JABLONKA, Ivan, *Jeunesse oblige. Histoire des jeunes en France XIXe-XXe*, op. cit., p. 213-224.

[39] JOCF, *Deux heures de vérité*, op. cit.

Quel peut-être le « but digne d'un homme » de façon générale ? La masculinité présentée comme acceptable est celle qui signifie un engagement de type coopératif et militant. Ce thème revient de manière plus générale dans tous les faits de vie et les articles du mouvement : la valeur morale d'un homme se trouverait dans sa capacité à agir pour l'émancipation ouvrière.

Extraits de MOSSAND, Marie-Jean (texte), BRIENT, Georges, PEC, André et BARBIER, Luc (illustrations), Vers un monde nouveau, l'épopée jociste, op. cit.

ADHS



A. FAVIER

93 Il fréquente bientôt une association qui groupe les jeunes meneurs des œuvres populaires catholiques de toute la capitale. Il prend contact avec ceux qui, à Paris comme en banlieue, sont à la pointe de l'action des travailleurs chrétiens. De temps à autre, il les retrouve à l'occasion de récollections où, ensemble, ils se retrempent dans la prière et approfondissent leur foi.

Passionné pour les questions sociales, il fait alors la connaissance de quelques-uns des dirigeants du syndicalisme chrétien naissant.

94 Mais voilà que ce jeune homme, fervent défenseur de la paix, entre les nations comme entre les classes sociales, part pour le service militaire dont la durée va être bientôt portée à trois ans.

Fidèle à son idéal d'apôtre, il organise à la caserne des cercles d'étude. Avec délicatesse et compétence, il se charge des loisirs des jeunes soldats, lance des chansons, crée un service d'entraide, multiplie les contacts, sème autour de lui une joie contagieuse.

A. FAVIER

Le fait de vie laisse parfois place à la « monographie » plus développée en taille et plus substantielle quant au contenu. Lorsqu'un parcours militant apparaît digne d'intérêt par les cadres du mouvement, il peut être demandé à la personne qui l'a donné de le retravailler par écrit de manière plus longue. On dispose ainsi dans les archives de récits à la première

personne plus étoffés et mieux contextualisés. Ils relatent souvent des parcours de militants à l'origine d'une mobilisation dans un lieu de travail ou une école. Certains récits présentent des trajectoires qui conduisent à la prise de fonctions militantes dans le mouvement ou dans des syndicats. S'ils prennent rarement la masculinité comme objet explicite, ils véhiculent par contre de nombreuses injonctions de genre. Ces monographies permettent de mettre en avant un héroïsme ordinaire ou plutôt la capacité d'un jeune homme ordinaire à accomplir de grandes choses pour ses camarades en découvrant l'action jociste.

Au cours des années 1930, les éditions de la jeunesse ouvrière formalisent une collection « Scènes et récits de la vie ouvrière ». Elle rassemble de courts récits édifiants de la vie de militants de la JOC ou de la JOCF souvent morts jeunes de la maladie ou à la suite de mauvaises conditions de vie[40]. L'exemple vient de la JOC belge qui a publié en 1931, avec une préface de Joseph Cardijn, l'histoire d'un jeune sans abri, Charles Bouchard, atteint par la tuberculose, mais qui découvre, avant de mourir, la JOC à l'hôpital et s'y engage[41]. Ces ouvrages sont parfois issus des carnets de militants jocistes eux-mêmes souvent remis en forme par un prêtre, comme le père franciscain Stéphane-Joseph Piat, auteur de plusieurs biographies de ce type, ou bien par un autre militant, qui connaissait le jeune jociste disparu. Toutes ces biographies de militants ordinaires de la JOC-F sont vues comme pouvant avoir des vertus galvanisantes et mobilisatrices. Elles peuvent rejaillir dans l'action des militants en plus d'être un hommage à des travailleurs anonymes. Ce biographies renouvellent le genre catholique de l'hagiographie en faisant évoluer tant le contenu que le sujet. De tels récits se multiplient dans l'après-guerre, le combat pour le mouvement ouvrier se doublant d'une activité militante spécifique face aux privations de l'Occupation voire d'une action de résistance contre l'occupant allemand. Paraît en 1944 (avec plusieurs rééditions jusqu'en 1963) une biographie d'un militant Hector Cartéron assez proche dans sa forme et son contenu des récits de l'entre-deux-guerres[42]. Et durant notre période d'étude ? C'est la bande-dessinée, loisir adolescent et masculin, qui absorbe en partie le genre de la biographie militante. L'exaltation d'une masculinité militante se fait alors également sur un plan graphique.

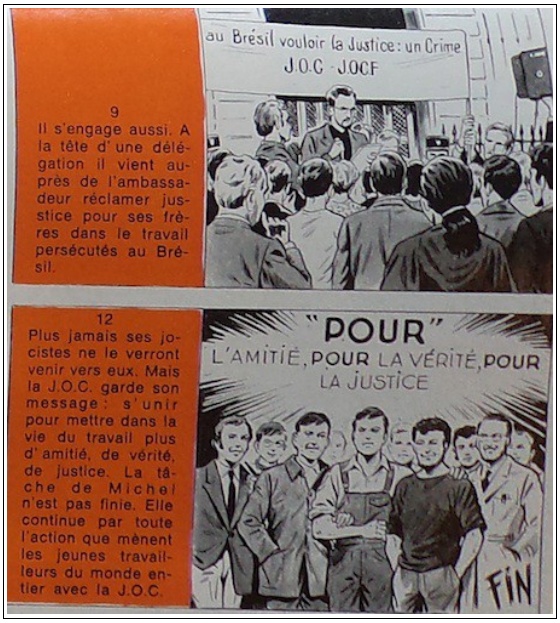
---

[40] Voir :
- FAGRET, Pierre-Louis, *Jean Lesimple, un militant de la J.O.C.*, Paris : Éditions ouvrières, 1947, 46 p.
- FORGET, H., *Un jociste : Maurice Rabillard*, Paris : Librairie de la jeunesse ouvrière, 1934, 76 p.
- PIAT, Stéphane-Joseph, *Guy Sixois, l'âme d'un militant*, Paris : Librairie de la jeunesse ouvrière, 1933, 64 p.

[41] ROBBERECHTS, M., *Charles Bouchard : fleur de pavé, fleur du ciel*, Bruxelles : Éditions jocistes, 1935, 131 p.

[42] ROLIN-CHADENIER, Céline, *Simple histoire d'un militant ouvrier : Hector Cartéron (1914-1959)*, Paris : Éditions ouvrières, 1944, 111 p.

Disparu subitement dans un accident de voiture en 1969, Michel Moreaine, qui était président national depuis 1968, voit sa vie déclinée en bande-dessinée. Cette dernière reprend de manière illustrée les principaux thèmes des monographies. L'héroïsme militant s'y énonce en harmonie avec ces dernières. On y trouve les principaux thèmes : l'enfance dans une famille ouvrière, la fin des études et la découverte du monde du travail, les premiers pas de militant jociste, etc. Au cours de l'histoire, on retrouve Michel Moreaine dans la création d'un foyer de jeunes travailleurs ou l'organisation de meetings de soutien aux militants d'Action catholique victimes de la dictature des généraux au Brésil.



Deux extraits de la bande-dessinée « Au Service des jeunes travailleurs : Michel Moreaine », après 1969, s.a.

ADHS : 44 J 745.

A. FAVIER

La JOC apparaît comme un groupe social portant de nombreuses normes de genre. Ces dernières prennent principalement la forme d'une valorisation de l'engagement militant. Le genre masculin mis en avant apparaît surtout comme un idéal de service pour son mouvement et pour le milieu ouvrier. Cette valorisation de l'engagement social masculin n'est toutefois qu'un élément dans la construction des masculinités. Elle semble se traduire également par une mise à l'écart de tout ce qui apparaît corrompre l'identité ouvrière dans son intégrité, notamment les valeurs concurrentes issues de la bourgeoisie ou de la délinquance juvénile, si ne c'est, plus généralement, de la nouvelle culture juvénile.

C) Ni bourgeois ni blouson noir ?

De quelque manière que l'on aborde la question de l'identité, se pose de fait la question de l'altérité. Dans une perspective de genre, l'identité ne peut pas s'appréhender uniquement à travers la problématique de l'inné ou de l'acquis mais de celle plus dynamique et interactionnelle du rapport aux autres, que ce soient les personnes ou les groupes sociaux. À la JOC, la construction d'un genre masculin semble également se réaliser par une mise à l'écart d'un autre fondateur : la masculinité des milieux indépendants et bourgeois. Un article de *la Militante* sur les relations que les jocistes (filles) doivent entretenir avec les garçons met en garde :

> « Les apprentis qui jouent les gros durs, ceux qui se présentent comme des ministres et qui ont le don du baratin, ne sont-ils pas bons qu'à la parade ou ont-ils quelque chose d'autre dans le ventre ? »[43]

La valeur morale d'un garçon est ici amoindrie en présence des signes, qui le renvoient au milieu de la bourgeoisie : l'allure de « ministre », la faconde et le soin de sa personne. Du côté des garçons, les pratiques juvéniles de la bourgeoisie ou de la jeunesse scolaire à laquelle ils l'identifient, l'intérêt porté à la prouesse, mais aussi, aux automobiles, au sport, la « surprise party », la « surboum » sont appréhendés avec méfiance. Elles menacent l'identité de la jeunesse ouvrière. Ces activités peuvent porter le risque d'une dévaluation morale des garçons du monde ouvrier, comme le révèle ce rapport d'orientation (1960) qui met sur le même niveau « surboum », « strip-tease » et « coucherie » :

[43] « Parce que nous les côtoyons, pouvons-nous prétendre les connaître et les juger ? », *La Militante,* 114, 1958.

« 36e Conseil national de la JOC française : les besoins actuels de la Jeunesse ouvrière appellent un mouvement d'avant-garde », *Cahiers pour l'Action,* op cit.	« À Saint-Alban à Lyon. Une bande de 10 gars de 16 à 20 ans, de la rue Laënnec, passent leurs loisirs à organiser des surboums, des strip-teases, des coucheries. Un militant a compté la même soirée 5 surboums dans l'immeuble. »
Fédération de Toulon, *Matériel préparatoire à l'enquête-campagne,* 1962-1963, ADHS : 44 J 504B.	« Les JT [jeunes travailleurs] que je connais sont des demi-ouvriers. [...] Ils vont à des surprises-parties, au cinéma, télévision, sport et jeux divers (cartes-billard) »
«JOC, mouvement en perpétuel renouvellement », *Rapport moral présenté au Conseil national de la JOC*, 1964, ADHS : 44 J 719.	« Le désir de passer la barrière se fait jour, on fait miroiter aux gars des places d'avenir terribles. Les gars veulent copier un certain style bourgeois : voiture, surboum. Devant les grands courants de pensée ils ont beaucoup de mal à réagir. Les gars se disent "étudiants". »

Se dire « étudiant » ou être des « demi-ouvriers » continuent d'attirer la réprobation morale d'ouvriers, qui ne veulent pas être assimilés aux « jeunes ». Si l'Angleterre connaît l'émergence, dès les années 1950, et ceci même au sein de la classe ouvrière, d'une culture jeune, c'est sûrement parce qu'elle est le pays d'Europe, où la consommation de masse se développe le plus précocement dans les milieux populaires. En France, les archives jocistes témoignent les difficultés pour cette identité jeune à se développer à partir des milieux ouvriers. Elle est en tout cas idéologiquement appréhendée comme « bourgeoise » et exogène aux milieux populaires, tout en exerçant de manière ambiguë une forme d'attrait. Le rapport du Conseil national de 1964 s'en désole :

> « Un autre courant est véhiculé aujourd'hui par tous les loisirs modernes : télé-radio-etc. C'est celui du culte de la chanson ou plutôt du culte des idoles, des vedettes, des yé-yés... Un courant qui pousse les JT à imiter ces vedettes donc qui pousse à la création de besoins superficiels, c'est-à-dire la consommation. »[44]

L'accès à la consommation, du fait des faibles salaires, est moindre dans les milieux ouvriers français. Mais il existe peut-être également des facteurs plus idéologiques liés aux réticences culturelles profondes du mouvement ouvrier à l'émergence d'une culture « jeune ». Elle se caractérise par le fait de s'adresser à tous sans égard aux situations sociales et qu'elle s'enracine culturellement dans l'espace libéral et atlantique à travers le rock, la pop ou même leur substitut français des yéyés.

[44]«JOC, mouvement en perpétuel renouvellement », *Rapport moral présenté au Conseil national de la JOC*, 1964, ADHS : 44 J 719.

La musique, ses véhicules comme le transistor ou le lecteur de disques, les pratiques sociales qu'ils permettent comme la surboum forgent une nouvelle façon d'entrer dans l'âge adulte, notamment sur le plan affectif et sexuel, qui est très déstabilisante pour le mouvement. La lecture jociste de la surboum est globalement négative. Cette dernière reflète l'individualisation des comportements, la dégradation des comportements amoureux, voire la perversion morale des jeunes ouvriers. Si la scolarisation grandissante met pourtant aux prises les différentes modalités d'être un jeune garçon, c'est bien la fête qui est l'élément le plus révélateur des conflits de normes de genre.

Le temps convivial juvénile, qui se popularise dans les différents milieux sous les expressions de « boum », « surboum », « surpatte » ou bien encore « surprise-party » dans les années 1960, suppose en effet un certain niveau de vie des parents pour l'organiser : un appartement assez grand et un équipement audio suffisant. La fête brouille plus généralement les lignes sociales : elle met en contact garçons et filles, d'une manière nouvelle, et des milieux sociaux différents. Elle valorise davantage l'individu que la bande. La boum ou la surboum a lieu dans un espace privé et non public à la différence du bal. On y flirte plus qu'on y danse en groupes. Elle est enfin porteuse de valeurs concurrentes, qui troublent la façon dont s'énoncent traditionnellement les identités de genre, comme on peut le relever dans cet article d'*Équipe ouvrière* de 1963 paru sous le titre « Surboum chez Domi » :

> « Jean-Claude nous raconte :
>
> C'est Dominique qui a organisé cette rencontre. À ses copains intimes, il dit : "C'est pour mes vingt ans ! », aux autres il dit « C'est une surpatte !".
>
> Dominique est étudiant, il a préparé avec Pierre, Jeune Travailleur. Le premier est un intellectuel. Le second est un gars qui a les pieds sur terre.
>
> "Il ne faut pas s'embêter !"
>
> La première idée de cette préparation : "Il ne faut pas qu'on s'y embête" alors branle-bas de combat !
>
> Dominique (artiste...) fait une dizaine de dessins humoristiques. Pierrot descendit aux farces et attrapes pour chercher des guirlandes et serpentins. On fait des sandwiches, des gâteaux, des jus de fruit et deux bouteilles de vin blanc.
>
> Mais les gars et les filles habitués aux surboums apportèrent du vin, Cognac, Cointreau, ce qui a déjà foutu pas mal de choses par terre.
>
> Dominique avait demandé à Michel d'apporter des disques. Il apporte du rock, des slows, etc.

On danse mais il manque 3 ou 4 filles. Donc 5 gars ne dansent pas et s'... Un joue de la guitare tout seul, un boit du Cognac. Les trois autres regardent rien du tout, on dirait qu'ils admirent les lames du plancher. Et tout le monde commence à flirter.

Pierrot me dit : "Il ne faut pas que les 5 gars s'embêtent". Alors il fait la danse du tapis, tout le monde y participe. Il lance la danse du balai, mais là ça ne plaît pas parce qu'il faut changer de "nana" et que les couples étaient déjà faits. Une fille commence à avoir de la voile, elle voulait que je lui donne à boire, alors je lui ai fais faire un tour dehors, ça lui fait du bien. À 3 heures, les gars partaient et à 4 heures tout le monde flirtait.

Clin d'oeil sur la surboum.

Il y a eu une mauvaise préparation, mauvaise sélection de disques. L'alcool c'est très mauvais... Il aurait fallu que chacun se sente responsable de la soirée et aide à la préparation. dans la bande, il y avait 2 Jeunes Travailleurs qui partaient à l'armée. Dans la soirée, Jean-Pierre, étudiant, me dit : "Tu as de la veine de partir, quand tu rentreras je partirai !"

Jean, un autre étudiant, me demande de lui monter une gamme sur la guitare qu'il a construite avec un copain.

Jacques me demande comment je fais pour ne pas être timide... Je n'ai pas su quoi lui répondre. J'ai fait rire tout le monde en dansant le Charleston avec une barbe et une chaise.

Regard sur la surboum

En rencontre de militants, on reparle de cette fameuse "surboum". Jean-Claude a su voir les richesses des copains et les pauvretés des cette soirée.

Pourtant il n'y était pas en observateur, il y a participé de son mieux. C'est après coup qu'il a réfléchi sur cette soirée, sur les réactions des copains et complété par la révision de vie.

Il est rentré déçu, Dominique et Pierrot avaient désiré une soirée avec une chic ambiance, ils ont cherché à l'organiser. Pierrot a essayé de reprendre l'affaire en main mais ceux qui viennent en égoïstes n'hésitent pas à rompre l'amitié et à créer la pagaille pour sauvegarder leur point de vue.

La révision de vie a permis à chacun de se faire une idée plus juste, de porter un jugement sur ce qui fit la richesse et la pauvreté de cette surboum. A l'avenir, Jean-Claude, Domi, Pierrot sauront être attentifs à rendre les copains davantage responsables de LEUR soirée. Ne serait-ce que pour cette découverte, cette soirée n'aura pas été un échec mais une occasion de faire le point et de partir à nouveau. »[45]

[45] LAPOSTOLLE A., « Surboum chez Domi », *Équipe ouvrière*, 129, 1963.

Dans cet article, en toute vraisemblance tiré d'un fait analysé en révision de vie, comme indiqué dans le dernier paragraphe, Jean-Claude fait le récit d'une surboum organisée par son ami Dominique. L'article est structuré autour de l'opposition, fortement accentuée, entre Dominique, un « étudiant », et Pierre/Pierrot, un « jeune travailleur » (sans mention précise de profession). Le premier est « intellectuel » et « artiste... » ; le second un « gars qui a les pieds sur terre ». Quand l'un fait des dessins, l'autre se rend au magasin de farces-attrapes. Plus loin dans le récit, on comprend que deux jeunes travailleurs présents lors de la fête partent en Algérie et ne sont pas sursitaires à la différence des autres étudiants — suscitant la réaction de l'un d'entre eux : « quand tu rentreras, je partirai ! ».

La rencontre des deux mondes permet surtout au narrateur de souligner les mérites des jeunes ouvriers. Ils sont les seuls à se soucier que tous soient intégrés à la fête, que personne ne s'ennuie, que les danses soient collectives et non en couples, que tous les participants aient un cavalier, et que la consommation soit modérée (vin blanc contre alcool fort). Au bonheur artificiel des étudiants répond la jovialité décomplexée de Jean-Claude à qui Jacques demande le secret pour ne pas être timide. La mise à l'écart d'un certain type de masculinité, bourgeoise et étudiante, au comportement individualiste et inconséquent, fonde en retour assez explicitement l'idéal masculin jociste. Xavier Vigna note que dans la perte d'homogénéité de la jeunesse ouvrière au cours des années 1960 :

> « les jeunes hommes semblent plus désireux que les jeune femmes de continuer à afficher des signes d'appartenance ouvrière, d'autant qu'ils fonctionnent également comme les marqueurs virils. »[46]

La masculinité bourgeoise servirait même de repoussoir identitaire. Elle n'est toutefois pas la seule. Être un « chic type » semble se situer, dans les représentations jocistes, tant à l'écart de la délinquance juvénile populaire que la bourgeoisie scolaire. Si la scolarisation dans le général maintient une frontière clairement établie entre jeunes des milieux indépendants et jeunes ouvriers, le phénomène des « bandes » ou des « blousons noirs » est, en réalité, plus délicat d'appréhension pour le mouvement, qui voit certains de ses membres ou des jeunes qu'il peut toucher entrer dans ce mode de sociabilité.

La délinquance juvénile et en groupe des « blousons noirs », interprétée comme une violence dépolitisée et sans but, est donc en permanence dénoncée, même si cette dernière est plus délicate à saisir pour les militants dans le sens où elle met en jeu une frontière sociale moins clairement visible entre les milieux sociaux. Des jeunes des milieux populaires touchés

[46] VIGNA, Xavier, *Histoire des ouvriers en France au XXe siècle* , Paris : Perrin, 2012, p. 225.

par la JOC pouvant être perçus comme faisant parti des bandes de blousons noirs, qui défraient alors la chronique :

Fédération de Nantes, « Quartier du Sacré-Cœur », *Matériel préparatoire à l'enquête-campagne,* 1962-1963, ADHS : 44 J 504B.	« Nous savons que les gars de différentes bandes d'ouvriers faisaient des bêtises, allaient en taule. Cause : manque de distractions et loisirs, fauchaient un véhicule pour se rendre à un loisir. Marchaient sur leur meneur qu'ils copiaient, entraîneur plein d'argent et jamais en prison. Les plus jeunes s'imaginent que nous avons la belle vie, ils nous suivent et s'enfoncent de plus en plus. S'il y avait une bande, dit Totoche, petit caïd, victime d'un meneur, qui prendrait les jeunes en main afin d'éliminer les grands meneurs pour mieux leur procurer des loisirs. »
Une Fédération de la région parisienne, *Matériel préparatoire à l'enquête-campagne*, 1962-1963, ADHS : 44 J 504 B.	« Exemple : n'ayant aucune distraction à Sarcelles, le dimanche, les Jeunes Travailleurs préfèrent, comme moi ou un autre, rejoindre parfois les petits villages proches où ils trouvent copains et copines, ensemble partent au bal ou en surboum chez un copain ou alors ceux qui n'ont pas de possibilités de déplacement, forment des bandes et ensemble font des coups : vol de mobylettes, argent, etc. »

Les jeunes délinquants en bande, désignés sous l'expression « blousons noirs », surgissent dans le débat public français à l'été 1959 après deux homicides retentissants impliquant des jeunes, l'un dans le Var et l'autre au square Saint-Lambert à Paris. L'opinion découvre ou redécouvre l'existence d'une sociabilité masculine violente[47]. La presse et la télévision s'emparent de la question alors que sociologues et démographes pointent les dangers d'une crise de la jeunesse. Cette dernière s'accroîtrait quantitativement sans être prise en charge dans des structures adéquates (point de vue du démographe Alfred Sauvy). Le livre (grand public) d'Émile Copferman *La Génération des blousons noirs,* paru en 1962, fait de ces jeunes, souvent ouvriers manuels et apprentis, collégiens en technique, évoluant en bande, les symboles d'une génération sans repère et en crise d'autorité sur fond de Guerre d'Algérie[48]. Ces bandes, malgré leur ancienneté et leur caractère commun à de nombreux pays occidentaux[49], sont interprétées en France comme l'émergence d'un problème social inédit.

[47] SOHN, Anne-Marie, *Âge tendre et tête de bois...*, op. cit., p. 267.

[48] COPFERMAN, Émile, *La Génération des blousons noirs : problèmes de la jeunesse française*, Paris : Maspero, 1962, 223 p.

[49] *Teddy boys* en Angleterre, *Halbstarke* en Allemagne, *Teppisti* en Italie, *Hooligans* en Pologne, *Raggare* en Suède, *Nozems* au Pays-Bas, *Gamberros* en Espagne, etc. Pour un panorama et une tentative de lecture plus globale du phénomène à travers le concept des années 1968 : ZANCARINI-FOURNEL, Michèle, *Le Moment 68, une histoire contestée*, Paris : Seuil, « L'Univers historique », 2008, p. 185 et suivantes.

La jeunesse, vue comme une « nouvelle vague » apparaît en opposition avec les valeurs des adultes. Le Conseil national de la JOC de 1960 s'inquiète :

> « L'apparition des bandes de jeunes n'est pas un fait nouveau. De tous temps, les jeunes ont vécu en bande, en collectivité. C'est l'échelon qui leur permet de développer leur personnalité, de s'affirmer. Si la majorité n'a pas le style blouson noir heureusement... Elles n'en existent pas moins. Et c'est dans ces regroupements naturels de jeunes travailleurs que le mouvement doit s'implanter, s'organiser, afin de leur faire découvrir un idéal. »[50]

À la JOC, c'est le manque d'argent, l'oisiveté qui en découle, mais surtout l'absence de prise en charge dans des groupes de sociabilité *ad hoc* et autour d'un idéal d'action, qui sont surtout mobilisés pour comprendre intellectuellement le phénomène des blousons noirs. Pour les cadres jocistes, si la délinquance des jeunes a toujours pu être documentée historiquement, elle apparaît comme un phénomène social conjoncturel lié à un manque de causes à défendre. En souscrivant à la thèse du manque d' « idéal », les cadres jocistes adhèrent surtout à la représentation de l'époque, qui fait des blousons noirs les membres d'une jeunesse dépolitisée.

Le phénomène des blousons noirs tombe plus généralement sous la double condamnation ouvrière et chrétienne. Ils sont les éléments révélateurs d'un conflit de représentation entre une masculinité ouvrière, finalement assez classique et attachée à l'ordre ainsi qu'aux mouvements institués, et une masculinité, qui sans être forcément délinquante, est davantage contestataire. Cette dernière investit le champ culturel pour signifier son opposition à ce qui est établi (partis, mouvements, Églises) et se caractérise surtout par une attitude fondamentalement anti-institutionnelle. Les historiens sont en effet aujourd'hui sensibles à également appréhender la culture rock, d'où est originellement issu le blouson noir, comme une forme de revanche sur la violence sociale, voire le creuset, dans des milieux populaires, d'une contestation de structures sociales annonciatrice des événements politiques ultérieurs de la décennie[51].

Cependant les jocistes semblent imperméables aux éléments, rock en tête, de la contre-culture juvénile masculine, qui se mettent en place dans ces années-là. Ils semblent peu capables de les saisir positivement. Aux yeux des responsables jocistes, les « blousons noirs » ruinent au contraire les efforts pour que les jeunes travailleurs aient une crédibilité auprès des

---

[50] « 36e Conseil National de la JOC française : les besoins actuels de la Jeunesse ouvrière appelle un mouvement d'avant-garde », *Cahiers pour l'Action,* op. cit.

[51] Gerd-Rainer Horn suggère dans *The Spirit of 68'*, R*ebellion in Western Europe and North America, 1956-1976* (Oxford : Oxford University Press, 2007, 254 p) qu'on peut faire un lien entre les bandes d'adolescents délinquants et les événements étudiants de la décennie suivante.

pouvoirs publics et des dirigeants. Ils font le jeu des forces conservatrices, qui associent les milieux populaires à un monde de violence et de désordre. Qu'est-ce qui relève dans cette condamnation d'une culture partagée avec d'autres forces de gauche de cette époque-là, PCF en tête, et d'une culture proprement chrétienne, qui a confiance dans l'ordre établi et valorise le respect des formes légitimes, même de contestation, comme celles que représente le syndicat ? La masculinité ouvrière tempérée et responsable, que valorisent les cadres de la JOC, tire également son caractère singulier de son double référencement au mouvement ouvrier et au catholicisme. C'est cet aspect proprement religieux qui est peut-être aujourd'hui le moins bien repéré et documenté.

D) Les accents religieux d'une masculinité ouvrière ?

L'introduction d'une étude du religieux dans l'histoire du genre et des masculinités est encore balbutiante. Dans le cas particulier de la JOC, cette question a peut-être été occultée par un double effet de neutralisation. L'étude des masculinités en contexte ouvrier a été surtout sensible aux éléments proprement politiques compris comme excluant l'espace de l'intime. Elle a également été plutôt sensible au thème de l'anti-cléricalisme des milieux populaires. Du côté de l'histoire des femmes et du genre, des études, attachées à faire sortir l'expérience des femmes des « silences de l'histoire », ont peut-être occulté le versant proprement masculin du genre. En outre, des présupposés spécifiques à l'encontre du champ religieux ont pu également exister. Anne-Marie Sohn a pu le synthétiser ainsi :

> « Si les historiographies française et italienne ont bien souligné la spécificité de la religiosité féminine et la place assignée aux femmes dans l'Église à l'époque contemporaine, le rôle des hommes, et particulièrement des ecclésiastiques, est resté au point aveugle de l'historiographie. »[52]

Si la question de la place du facteur proprement religieux dans la mise en place d'une subjectivité masculine est peu abordée c'est que la recherche historique a fait en grande partie sienne l'idée d'une impiété des hommes contemporains[53] et tout particulièrement dans les

[52] SOHN, Anne-Marie, « Histoire des hommes et des masculinités » , *Historiens et géographes*, 394, 2006, p. 175.

[53] FAVIER, Anthony et MULLER, Caroline, « Les Hommes catholiques, un point aveugle des études de genre ? Réflexion sur l'histoire des masculinités en contexte catholique (France, XIXe-XXe siècles) », communication au Colloque « Histoire des femmes, histoire du genre, histoire genrée », Université de Paris VII -Saint-Denis, 5-6 décembre 2013, publié intégralement sur le blog hypothèse de Caroline Muller : http://consciences.hypotheses.org/530 (page consultée le 3 juillet 2015).

milieux ouvriers[54]. Élément de discours et du débat politique au XIXe siècle[55], le départ des hommes du catholicisme au nom d'un anti-cléricalisme militant a été mis en lumière tant dans les études de cas historiques[56] que dans les résultats de la première génération de travaux de sociologie religieuse[57]. Depuis le XIXe siècle, le motif d'une « féminisation » de la foi catholique ainsi que l'attachement à l'élucidation de la faible pratique masculine entraînent pourtant une méconnaissance historique de l'espace social proprement masculin de la foi (qu'elle s'exprime dans le cadre ou non de la pratique sacramentelle catholique). Aujourd'hui, à travers principalement l'historiographie étrangère[58], on tend toutefois à inclure davantage la religion dans l'étude des rapports sociaux de sexe et des masculinités.

L'idéal masculin mis en avant dans la JOC associe en effet des traits de caractère qui collent autant à un imaginaire politique, ouvrier et syndical qu'à son équivalent, plus chrétien et proprement catholique. Les deux convergent toutefois très bien, dans le sens où ils reposent sur le don de soi à une cause supérieure (l'émancipation ouvrière) et également sur une forme d'altruisme exacerbée, comme dans cette monographie présentée au Conseil national (1959) :

« À l'usine de « la Centrigue »

> « Jean, 25 ans, marié père d'un enfant, est ouvrier de la Centrigue le matin et lorsque l'atelier est désert entre deux factions, prend des pièces dans le panier de Paul pour les mettre à son compte. Paul ne sachant rien, en partant, donne le nombre de pièces qu'il a fait, mais chaque fois il se fait engueuler car il en manque toujours. Lui, vexé se met en colère. Finalement on considère Paul comme un voleur et on lui baisse son prix de l'heure.

---

[54] Malgré les travaux de François-André Isambert et Gérard Cholvy sur la pratique religieuse des ouvriers au XIXe siècle.

[55] MICHELET, Jules, *Le Prêtre, la femme et la famille*, Paris : Calmann Lévy, 1861, 320 p.

[56] Voir :

- FORD, Caroline, *Divided house : Religion and Gender in Modern France*, Ithaca : Cornwell University Press, 2005, 170 p.
- GIBSON, Ralph, « Le catholicisme et les femmes en France au XIXe siècle », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, LXXIX (201), janvier-juin 1993, p. 63-64.

[57] La première génération de travaux de sociologie religieuse (1930-1960), et tout particulièrement les travaux de Fernand Boulard (1898-1977) ont mis à jour le « dimorphisme sexuel » de la pratique religieuse. Attesté au XIXe siècle, le phénomène reste valable sur le XXe siècle, voir : LANGLOIS, Claude, « "Toujours plus pratiquantes", la permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain » , *Clio, Histoire, Femmes et société*, 2, 1995.

[58] Voir, par exemples :

- HEALY, Róisín, « Anti-Jesuitism in Imperial Germany : the Jesuit as Androgyne », dans SMITH, Helmut Walser (éd.), *Protestants, Catholics, and Jews in Germany, 1800-1914*, Oxford, New York : Berg, 2001, p. 153-83.
- Les différentes publications sur l'époque contemporaine et le catholicisme du *Journal of Men, Masculinities and Spirituality* (revue en ligne éditée par une équipe basée à l'Université de Gand en Belgique) (6 numéros depuis 2007).

> Un jour aux douches je le trouve en pleurs. Ignorant toute l'affaire, je lui demande ce qui lui arrive, il me met au courant. Je pense qu'il faut faire quelque chose. On se réunit à 4 ou 5 pour en parler. Bien sûr, on a compris ce qui se passait.
>
> Les uns conseillent de moucharder le voleur, les autres disent : "C'est de la faute de Paul, il ne sait pas se défendre". Quand arrive mon tour de prendre la parole. Je dis à Paul de patienter 4 jours et que je lui porterai une solution.
>
> Une idée me passe par l'esprit et le lendemain j'arrive 3/4 d'heure avant le début de la faction, je me dissimule et je surveille. Jean arrive et fait son manège quotidien. Je m'approche, l'accroche au passage et lui demande ce qu'il fait, l'autre surpris, bafouille, alors je lui dis : "J'ai compris — ce n'est pas honnête ce que tu fais. Tiens, suis-moi aux douches, je vais t'expliquer".
>
> Arrivés aux douches, nous trouvons Paul en train de pleurer — on venait de lui dire que si cela continuait on le mettrait à la porte.
>
> Paul surprend mon regard posé sur Jean qui n'en mène pas large. Alors Paul dit à Jean :"Il y a longtemps que je sais que c'est toi, mais je ne voulais rien dire ni faire parce que je sais que tu es marié et que tu as un gosse et on t'aurait mis à la porte".
>
> Jean bafouille et finalement éclate en sanglot en se traitant de lâche et de salaud. Il lui demande de lui pardonner et promet de ne plus recommencer. Puis tous les deux se tournent vers moi, me sautent au cou et m'embrassent. Ils me demandent comment j'ai réussi. Je leur dis que je fais partie de la JOC. Dès qu'ils ont su qu'il y avait un journal, ils ont voulu s'y abonner. »[59]

Le militant jociste, qui se présente dans le récit à la première personne, dispose des traits de caractère idéalisés : l'attention aux autres et le souci de la justice. Néanmoins, cette recherche de justice se fait par une mise à l'écart tant de la dénonciation aux supérieurs que de la force physique. Paul est accusé par ses collègues de ne pas savoir se faire justice (« il ne sait pas se défendre »). Mais il a une posture sacrificielle sur un mode christique : il ne veut pas faire renvoyer le voleur car il a la charge d'une famille. La dernière partie de la monographie dans les vestiaires acquiert une dimension encore plus morale et le registre devient religieux, en exploitant le lexique catholique de la pénitence. L'accusé reconnaît ses torts, en pleurs, avant de découvrir le journal de la JOC. Le militant jociste apparaît sous une figure sacerdotale. Il met le voleur en face de ses torts et obtient de lui un aveu public de ses fautes. Au-delà d'une rédaction, qui a surtout accentué la dimension didactique et parabolique du fait de vie initial, ne peut-on pas également lire implicitement l'opposition sociale entre deux codes de masculinité ouvrière ? Opposition entre l'un, plus populaire et propre à l'usine, fondé sur défense de ses propres intérêts par l'exercice éventuel de la violence et, l'autre plus

[59] MOINET, Michel, *Rapport doctrinal présenté au Conseil national de la JOC*, 1959, ADHS :44 J 1418.

catholique, reposant ici sur le sacrifice de soi et la reconnaissance de ses torts. L'héroïsme militant mis en exergue ici semble, en tout cas, davantage se rapprocher de la figure sacerdotale.

L'appel à la tempérance sexuelle est également peut-être l'aspect le plus significatif de cette valorisation d'un masculin catholique à la JOC. La mise en avant, ne serait-ce qu'au point de vue des discours, de la sexualité, en faire la valeur fondatrice de la virilité sont des thèmes bien repérés dans l'histoire ouvrière. Ludivine Bantigny rappelle toutefois que les valeurs morales des jeunes de la Quatrième République sont encore assez conformistes à celles de leurs aînés. Elle prend comme indicateur le mariage précoce[60]. Xavier Vigna note, quant à lui, qu'il a toujours existé un « rigorisme » ouvrier. Ce dernier s'explique pour les femmes par une volonté de se prémunir du harcèlement sexuel et du viol. Mais, à l'atelier, la masculinité ouvrière passe classiquement par l'affichage d'un rapport décomplexé à la sexualité. Cela est parfois analysé à travers le concept de « culture d'opposition », opposition en l'occurrence à la (supposée) pudibonderie bourgeoise[61].

Néanmoins, il y aurait également un élément d'explication qui serait donc proprement religieux : la continence reste valorisée dans une partie des milieux populaires par attachement à un cadre éthique chrétien. Le bon militant proposé comme modèle aux garçons du mouvement s'abstient de rapports sexuels avant le mariage si ce n'est du flirt même. Un conflit pratique émerge ainsi chez les militants entre l'injonction faite d'être au plus près de la vie des jeunes, et donc aller au bal, et le refus d'avoir une relation avec une fille avant les fiançailles :

BOUVIER, Émile, « Les Filles, comment les regardons-nous ? », *L'Équipe ouvrière*, 82, 1958.

> « Dieu nous a-t-il donné un cœur pour aimer uniquement quelqu'un, quelque chose ou un ensemble de personne ? [...] Aimer égoïstement une fille, c'est renier les copains et, chose plus grave, c'est empêcher un jeune travailleur d'aimer ses copines. Dieu, dans son formidable plan d'amour, a voulu mettre sur nos chemins des exigences, des occasions de joie, choses essentielles à un amour totalement désintéressé. »

[60] BANTIGNY, Ludivine, *Le plus bel âge ? Jeunes, institutions et pouvoirs en France des années 1950 aux années 1960*, thèse d'histoire sous la direction de Jean-François SIRINELLI, Paris : Institut d'Études Politiques, 2003, 913 f.

[61] VIGNA, Xavier, *Histoire des ouvriers en France au XXe siècle*, Paris : Perrin, « Pour l'histoire », 2012, p. 105.

« Les Filles, comment les aimons-nous ? », *La Militante,* 90, 1959.

> « Jeannot est récemment rentré de l'armée où il était engagé dans la marine, n'hésite pas à le proclamer : "Les filles sont toutes des g...". Souvent, le lundi matin, Alain me dit : "Samedi, en sortant du bal, j'ai conduit ma petite à l'hôtel ne pouvant l'amener chez moi à cause de mes parents". Je ne suis pas d'accord avec leur comportement parce que militant et chrétien. J'ai essayé de faire réfléchir Alain sur son attitude, sans grand résultat d'ailleurs. Pour lui, c'est normal, faut en profiter, il n'y a pas de mal. Mon boulot consiste à leur faire découvrir le vrai amour, celui du Christ. Personnellement, je ne fréquente pas car je pense qu'il me faut rester disponible entièrement à la JOC, aux jeunes travailleurs. Je vois que la meilleure préparation au foyer c'est d'être entièrement libre au service des autres, car c'est comme cela qu'on apprend à aimer d'une manière complètement désintéressée, c'est le Christ qui nous le demande. Certes, tout cela me demande des efforts, de la volonté, une volonté que je trouve dans le Christ. »

Ce don de soi à la cause militante ressemble, d'une certaine manière, au refus de la sexualité des prêtres pour le sacerdoce. La mise à distance des « fréquentations » permet de se consacrer entièrement à la cause militante jociste. Il y a comme un écho à la thématique d'un sacerdoce, qui est un amour, non érotisé et dépersonnalisé, car ouvert à tout le monde et une cause supérieure. La discipline du contrôle de soi permet d'accéder à des biens spirituels plus importants.

Néanmoins, la chasteté jusqu'au célibat n'est pas en soi le seul élément qui renvoie à la sphère masculine du sacerdoce. Claude Langlois a bien montré comment l'éthique sexuelle catholique repose plutôt, que ce soit pour les prêtres ou pour les couples, sur une valorisation symétrique de la « continence », c'est-à-dire sur une morale du fort contrôle de soi sur le plan sexuel[62]. La masculinité mise en avant à la JOC est peut-être autant laïque que sacerdotale dans ses références. Elle participe à une masculinité catholique plus générale, qui réinterprète

[62] LANGLOIS, Claude, *Le Crime d'Onan : le discours catholique sur la limitation des naissances, 1816-1930,* Paris : Les Belles Lettres, 2005, 502 p. Sur un autre plan, Caroll Harrison, en étudiant les zouaves pontificaux, a cherché à montrer comment les hommes de la bourgeoisie catholique ont pu développer une culture masculine contestataire en exploitant le code moral catholique. Pour ce faire, ils ont pu réinventer un héroïsme du contrôle de soi tant au point de vue sexuel que de la soumission idéologique à Rome. Cette subjectivité aristocrate, masculine et alternative allait contre le code masculin républicain, bourgeois et anti-clérical qui se constitue dans la seconde moitié du XIXe siècle HARRISON, Carol E. , « Zouave Stories : Gender, Catholic Spirituality and French Responses to the Roman Question », *Journal of Modern History*, 79 (2), 2007, p. 274-305.

les éléments d'une masculinité sociale dans ses finalités militantes propres et son cadre éthique particulier.

Il est toutefois vrai que le mouvement jociste, dans le fonctionnement duquel les aumôniers ont une place importante et un poids symbolique fort, valorise en particulier un masculin aux nombreux accents sacerdotaux. Le lectorat principal des revues jocistes, après les militants, reste les membres de l'aumônerie, qui y trouvent les ressources de leur pratique et un discours conforme à leurs idéaux de vie. De surcroît, mettre en avant l'homme du sacerdoce, dans un mouvement de jeunesse, est aussi un moyen de proposer ce type de vocation aux jeunes militants. Connaissant une crise du recrutement sacerdotal, de plus en plus visible à partir des années 1940[63], les évêques français ont très vite été sensibles à la possibilité de susciter les vocations dans les mouvements de jeunesse d'Action catholique.

Pour autant, les appels à la vocation, qui prennent souvent la forme d'articles dans la presse à destination des militants, cherchent durant le même temps à re-masculiniser, ne serait-ce que dans les discours, le sacerdoce afin de le rendre acceptable aux yeux des jeunes hommes des milieux populaires. Les anthropologues sont depuis longtemps sensibles à la façon dont il existe un hiatus entre masculinité laïque et masculinité sacerdotale dans les sociétés occidentales[64]. Le positionnement problématique de la masculinité sacerdotale par rapport à la masculinité telle qu'elle se met en place au XIXe siècle, peut devenir un élément conscient de la propagande anti-cléricale[65] et aboutir, au XXe siècle, à différentes tentatives

---

[63] SEVEGRAND, Martine, *Vers une Église sans prêtres : la crise du clergé séculier en France (1945-1978)*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2004, 325 p.

[64] Cette lecture est depuis longtemps explicitée dans l'anthropologie et la sociologie. De manière complexe, être clerc dans le catholicisme, c'est s'approprier certains éléments compris comme féminins pour les transfigurer symboliquement en éléments sacerdotaux. Les prêtres catholiques possèdent les caractères du féminin tels que les sociétés occidentales l'ont culturellement construit sur le temps long pour définir leur propre masculinité : un féminin qui ne fait pas la guerre, donne la vie, soigne les malades, nourrit les familles, réconcilie les enfants, lave et purifie les corps, prépare les fêtes. On peut ainsi retrouver ces fonctions dans les sacrements : le baptême (donner la vie), la confession (réconcilier), l'eucharistie (nourrir). Sauf que « domestiques » quand elles sont exercées par les femmes, elles deviennent « sacramentelles » quand elle sont exercés par les prêtres Par exemple : ROY, Marie-Andrée, « Sexe, genre et théologie », dans DUMAIS, Monique (éd.), *Franchir le Miroir patriarcal, pour une théologie des genres*, Héritage et Projet, 72, Montréal, Fides, 2007, p. 26-28 (sociologue et professeure à l'Université du Québec à Montréal (UQAM), Marie-Andrée Roy s'exprime ici dans un ouvrage collectif réalisé par la faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université de Montréal).

[65] La tension entre le masculin et le féminin dans le sacerdoce a été analysée, dans des termes historiques, par Paul Airiau : « Les regards sur les prêtres montrent [l'] ambiguïté de la masculinité sacerdotale dont la construction diverge de celles des autres hommes [...] le prêtre diffère du Français. Son vêtement lui est consubstantielle, l'apparence dit et fait être [...] il est l'homme du juste milieu, de l'ascèse raisonné et raisonnable proche des couches intermédiaires assumant la stabilité des province [...] [le sacerdoce] propose une masculinité plus abstraite. Mais cette masculinité peut être associée à une sensibilité féminine » (« Le Prêtre catholique : masculin, neutre, autre ? Des débuts du XIXe siècle au milieu du XXe siècle », dans RÉVENIN, Régis (dir.) *Hommes et masculinités de 1789 à nos jours, contributions à l'histoire du genre et de la sexualité en France*, Paris : Autrement, « Mémoires/Histoire », p 192-207). On peut aussi se référer aux travaux de Timothy Verhoeven sur la masculinité jésuite au XIXe dans la controverse anticléricale de langue allemande au moment du Kulturkampf : « Neither Male nor Female: the Jesuit as Androgyne 1843-1870 », *Modern & Contemporary France*, 16 (1), février 2008, p. 37-49.

institutionnelles pour y répondre. Intervenant face à l'interpellation d'un jeune s'étonnant que les aumôniers JOC n'organisent pas un camp, Jean Louis, un militant, fait le récit (1956) de l'altercation et contre-attaque :

> « Hé bien ! Voilà ce que je leur ai dit : que le prêtre avait un rôle irremplaçable, que notre vie bien sûr l'intéressait, pour qu'il l'offre à la messe, pour toutes ses prières, pour qu'il nous aide à mettre le Bon Dieu dans notre vie, mais que de remplacer les parents par des garderies d'enfants, ou occuper des vieilles dames qui s'ennuient ou diriger un camp de vacances c'est un peu secondaire. »[66]

Le militant défend ici assez classiquement un prêtre, qui n'aurait pas une existence séparée de la « vie » des jeunes ouvrier. Mais il argumente surtout en s'attachant à séparer le monde des femmes et de l'enfance de celui des prêtres. Cette volonté d'aligner un peu plus la masculinité sacerdotale sur une plus militante et ouvrière, celle du prêtre engagé au service des plus faibles sur un terrain social et économique, se retrouve tant à l'Action catholique en milieu ouvrier que dans le mouvement des prêtres-ouvriers. Ces derniers abandonnent les éléments qui les distinguent de leurs contemporains masculins, comme le vêtement sacerdotal, la soutane tridentine*, pour lui préférer le bleu de travail. Surtout, les prêtres-ouvriers refusent d'investir prioritairement leurs efforts dans la liturgie, le confessionnal ou les activités du patronage, espaces sociaux des femmes et des enfants par excellence, pour travailler dans les usines ou sur les chantiers, lieux associés à l'ouvrier masculin. L'historien Étienne Fouilloux a peut-être été le premier à être sensible à la façon dont le catholicisme français a cherché, dès l'entre-deux-guerres, à mettre à l'écart la critique d'être destiné uniquement aux femmes et aux enfants et ceci particulièrement dans les milieux populaires. Cette recherche d'une plus grande incarnation dans la réalité des milieux populaires passe par une contestation implicite du sacerdoce et de la masculinité à laquelle il est historiquement lié.

Cette forme de sécularisation, sur un mode viril, du sacerdoce et de rapprochement entre masculinités laïques et cléricales parvient-elle vraiment à ses buts ? Le célibat des prêtres maintient une distance irréductible entre les deux types de masculinité. Il existe ainsi à la JOC une confiance pratique des prêtres dans les militants pour pénétrer l'espace sécularisé des hommes des milieux populaires. À l'image de cet aumônier jociste, qui fait l'aveu en 1960, durant une réunion avec des confrères en charge de la préparation au mariage, de son incapacité à amener efficacement les garçons des milieux populaires aux sacrements :

> « Les gars ne savent pas comment s'y prendre pour se confesser. Il y a trop longtemps qu'ils n'y ont pas été. Il faudrait leur procurer un examen de conscience mais ceux qui existent sont souvent incompréhensibles pour eux. Il

[66] *Équipe ouvrière*, 61, 1956.

faut que ce soit des militants qui élaborent un tel examen de conscience car eux seuls connaissent les gars pour les prendre où ils sont. »[67]

Le militant jociste est-il conçu ici comme un auxiliaire du prêtre ou semblable au prêtre ? Il semble en tout cas suppléer le prêtre dans les milieux sociaux ayant perdu l'orthopraxie sacramentelle catholique[68]. La préparation au mariage est particulièrement significative du hiatus, qui existe entre le catholicisme pratiquant et le monde masculin dans la France de l'après-guerre. De façon générale, on retrouve le sacrement de la pénitence comme un élément nodal du contentieux entre les hommes et l'Église depuis le XIXe siècle. Les hommes suspectent une emprise excessive des prêtres sur leurs femmes au confessionnal. Ils refusent également de soumettre leur sexualité à l'examen de conscience catholique, qui en fait pourtant un thème majeur du dispositif moral pénitentiel. Pour répondre à cette difficulté ancienne et récurrente, la masculinité du militant laïque semble être une réponse. Elle absorbe les éléments propres de la masculinité sacerdotale. L'idéal militant jociste intègre les différents codes d'une masculinité sacerdotale sous une forme renouvelée et sécularisée, en opérant, toutefois, une forme de déplacement. Un militant jociste de qualité permettrait de suppléer le prêtre sur le terrain de la pénitence.

[67] « Fiancés : la préparation au mariage », *Compte-rendu d'une réunion de prêtres de secteur,* 1960, ADHS : 44 J 871B.

[68] Pour réduire cette distance, certains prêtres d'Action catholique semblent prêt à poursuivre le mouvement de sécularisation du sacerdoce qu'avaient initié à leur façon les prêtres ouvriers en l'étendant, du domaine du travail salarié et de la condition ouvrière, à celui de la vie privée. De même qu'une partie des prêtres, en devenant ouvriers, souhaitaient abattre la différence de statut socio-économique entre le sacerdoce et la condition laïque, afin d'être crédible lorsqu'ils parlaient de justice sociale, ne faut-il pas confier à des militants mariés le soin de prendre en charge les fiancés qui préparent leur mariage ou accompagner dans leur vie conjugale les personnes mariées ? L'homologie pastorale, le principe que seul le même peut amener la foi au même, semble avoir des conséquences sur la conception même du sacerdoce, et, incidemment, sur le genre.

Conclusion du chapitre 1

En définitive, la masculinité militante proposée aux garçons de la JOC combine à la fois des éléments laïcs et religieux au prix de la difficulté de l'analyse. L'étude du masculin en contexte jociste témoigne de manière plus large de l'hétérogénéité de la masculinité, qui, dans sa construction sociale, est traversée par d'autres facteurs comme la classe, la culture propre, dont elle est porteuse, et la religion.

De bien des manières, la masculinité telle qu'elle se vit dans les milieux jocistes semble contestataire des normes dominantes de la virilité comme on la décrit classiquement. Ceci, par exemple, dans son rapport avec la religion, avec le sport dans une certaine mesure, avec l'armée et la vie affective et sexuelle. La masculinité jociste n'est pas au diapason de la masculinité populaire telle qu'on la présente dans l'historiographie : fondée sur l'affichage public de sa sexualité et l'art du flirt par exemple. L'équilibre, dans ce groupe social populaire, reste difficile à trouver entre l'affirmation d'un esprit libre et indépendant des autres milieux sociaux, dans le contexte propre du combat du mouvement ouvrier, et un fort loyalisme à l'égard de l'Église catholique, qui est associée, dans les représentations, à l'ordre dominant.

La masculinité n'apparaît pas comme d'un seul tenant et indifférenciée mais davantage dans sa pluralité et son éclatement. Dans la typologie des masculinités que propose Raewyn Connel, où donc classer la masculinité des militants jocistes ? La sociologue australienne souhaite en effet identifier dans chaque période historique une « masculinité hégémonique ». Elle la définit comme la « configuration des pratiques de genre, qui incarne la solution socialement acceptée au problème de la légitimité du patriarcat et qui garantit la position dominante des hommes et la subordination des femmes »[69]. Face à cette forme dominante de masculinité, qui constitue souvent l'envers sexué du pouvoir tout court, elle veut situer des formes de masculinités connexes. Elles peuvent être « complices », lorsque des hommes participent ou légitiment la masculinité hégémonique, sans toutefois en bénéficier ou la réaliser pleinement. Les masculinités peuvent être « subordonnées » lorsqu'elles sont culturellement exclues de la masculinité hégémonique en tant que figure repoussoir. Enfin, il existerait des masculinités « marginalisées » car soumises à l'emprise de la masculinité hégémonique.

[69] CONNEL Raewyn, op. cit., p. 77.

La masculinité jociste ne saurait dans cette lecture être vue comme hégémonique dans le sens où on ne retrouve pas une grande maîtrise des éléments économiques. Au contraire, la masculinité bourgeoise, qu'elle s'exprime par l'accès à certains biens matériels, la pratique de certains sports, ou bien encore le maîtrise de la sphère intellectuelle et des qualifications scolaires, est présentée comme un repoussoir tout en étant, par certains égards, convoitée (par exemple, dans l'accès aux sports d'hiver ou à l'automobile, le désir d'une promotion scolaire et technique).

La valorisation de la continence sur l'exercice de sa puissance sexuelle est également problématique. Elle classerait davantage la masculinité jociste du côté de la masculinité subordonnée ou marginalisée. Le militant sans rapport sexuel serait presque tenu comme un subalterne par rapport à l'ouvrier au comportement sexuel actif[70]... à moins de considérer la continence dans le groupe religieux catholique, où sa signification est totalement renversée. Raewyn Connell appelle, en effet, à toujours être sensible non pas à « des traits de caractères fixes » mais bien « des configurations de pratiques, émergeant dans des situations particulières et dans une structure de rapports sociaux changeante »[71]. La masculinité jociste se comprend dans le contexte bien particulier du catholicisme. La continence, n'est-elle pas nécessaire dans le groupe catholique pour justifier l'accès à certains biens symboliques voire à l'autorité ecclésiale (être prêtre) ?[72]

C'est pourquoi on peut tenir la masculinité militante ouvrière chrétienne comme complice d'une masculinité plus générale. Elle peut à la fois subvertir une partie de l'ordre de genre, par une morale sexuelle décalée, tout en relayant l'idéologie de la masculinité hégémonique, notamment, sur l'exaltation à l'engagement public, au-delà de la sphère domestique vue comme féminine, ainsi que sur la place des maris dans les couples ou des militant dans le combat politique et syndical. Cette configuration particulière de masculinité ne peut qu'apparaître de manière privilégiée dans l'étude des relations qu'elle entretient avec les femmes.

L'avantage d'une histoire du genre en contexte jociste est assurément, sans pouvoir faire une étude rigoureusement paritaire, d'accéder à une information relativement symétrique entre les mouvements féminin et masculin. Seule une telle approche est peut-être à même de

---

[70] Cette hypothèse a été travaillée dans : ART, Jan et BUERMAN, Thomas, « Anti-cléricalisme et genre au XIXe. Le prêtre catholique, principal défi à l'image hégémonique de l'homme », dans BENVINDO, Bruno (dir..), *Masculinités*, 27, Bruxelles : Presses de l'Université de Bruxelles, 2009, p. 323-332.

[71] CONNEL Raewyn, op. cit., p. 81.

[72] Pour une réflexion plus générale sur le statut de la masculinité catholique dans le schéma connelien, on peut se référer aux travaux de TRICOU, Josselin, « Ainsi soient-ils ! Les Prêtres catholiques et la masculinité hégémonique », Working paper du Labtop, Paris : CRESPPA, juin 2015, 20 p.

faire ressortir ce qui constitue le particulier de l'expérience sociale de chaque sexe, les ressemblances, les dissymétries et la façon dont se reproduisent les inégalités[73]. Comment, de manière générale, un militantisme idéalisé autour de figures masculines, qu'elles soient issues de l'imaginaire politique et syndical (le jeune travailleur et l'ouvrier) ou religieux (le prêtre catholique), laisse-t-il de la place aux femmes dans la constitution d'une subjectivité ?

[73] Elle est peut-être la seule à même de mettre en lumière la façon dont « les hommes, toujours et encore, se prouvent qu'ils sont hommes en cherchant à se démarquer des représentations, lieux et activités féminines ou même mixtes. La construction du féminin, en revanche, n'est pas calquée sur le même modèle, nouvelle preuve s'il en est de la distorsion entre les sexes qui s'étend jusqu'aux sources elles mêmes », SOHN, Anne-Marie, « Féminin *et* masculin », *Le Mouvement Social,* 1/2002, p. 3.

Chapitre 2 : la fabrique de militantes ouvrières ou de mères catholiques militantes ?

Si le mouvement masculin parvient à surmonter la diversité des statuts sociaux (scolaires et professionnels, ouvriers, artisans et techniciens, manœuvres et qualifiés, etc.) en énonçant un masculin générique, avant tout ouvrier et militant, en est-il de même à la JOCF ? Comment, de manière plus générale, les subjectivités féminines de genre sont-elles normées dans ce mouvement de jeunesse d'Action catholique ?

À première vue, on peut voir une valorisation, en apparence symétrique au mouvement masculin, d'une jeune travailleuse, militante et engagée. S'énoncent, avec une certaine emphase, des injonctions d'un genre féminin, au service de l'émancipation ouvrière et de l'édification de l'Église en milieu populaire. Comme pour les garçons, on trouverait la mise en avant d'une féminité engagée pour l'amélioration des conditions de vie de la jeunesse scolaire ou salariée, une ressaisie de sa condition de subordonnée pour amener une plus grande « dignité » ainsi que la mise à l'écart d'une féminité repoussoir, bourgeoise et ne connaissant pas le travail salarié et ses difficultés propres.

Pourtant, l'atelier paraît souvent difficilement compatible avec la subjectivité féminine. Les jeunes filles à ou autour de la JOCF ne semblent pas forcément désireuse de se raccrocher aux valeurs du monde ouvrier pour dire qui elles sont. Le monde de l'usine semble même être perçu comme un repoussoir à la féminité. La ressource identitaire mobilisée pour se penser femme semble venir d'un fort maternalisme ou d'un militantisme d'œuvre féminin et catholique plus traditionnel, qui s'organise au sein du couple (cf. l'illustration du calendrier jociste de 1957 infra).

La JOCF est-elle une école de militantes chrétiennes davantage que d'ouvrières ? N'y a-t-il pas un rapport complexé à l'identité ouvrière ? L'identité socio-professionnelle ne semble pas être le lieu moteur de la construction identitaire féminine contrairement aux garçons. Comment comprendre la pregnance de l'idéal militant et maternel ?

Couverture du calendrier JOC, 1957.

ADHS : 44 J 1274.

A. FAVIER

A) Un puissant dispositif discursif

L'énonciation des normes de genre féminines passe par un dispositif discursif très important. Il est beaucoup plus visible que pour les garçons. Cet imposant appareil textuel occupe beaucoup plus de place dans la presse de leur mouvement. Le discours sur la nature féminine et la maternité est présent dans de nombreux articles. Surtout s'ils concernent le flirt, le bal, la famille, mais également la santé ou bien encore les qualifications professionnelles. Il s'agit du champ thématique le plus aisément repérable. La démarche du « voir, juger, agir » appelle pour les militantes jocistes, de manière non négligeable, à se saisir de la thématique de la différence des sexes, de la place des femmes dans la société et du rôle social féminin en général.

Il m'est apparu très difficile de ne pas le traiter ici, dans la mesure où c'est une réalité quantitativement importante dans les archives du mouvement, qu'ils s'agissent des articles de presse ou des documents issus de la réalisation des enquêtes-campagnes. La masse de ces discours sur les femmes est même déroutante. Le genre féminin est beaucoup plus construit, répété, théorisé que le genre masculin. L'évidence que le discours énonce pourtant comme fondatrice semble avoir besoin d'être rappelé sans cesse.

1. Un mode de pensée différentialiste[1]

Dans ces discours, la nature féminine commande un ordre social. Les femmes ont un instinct propre, qui leur donne des qualités particulières, différentes de celles des hommes. Dans les conceptions jocistes, qui semblent être au diapason de considérations sociales très partagées dans le reste de la société française de l'époque, le corps féminin engage des dispositions sociales et toute une modalité d'existence. Il est conçu comme un destin. Comme pour les qualités masculines biologisées, ces innombrables notations restent difficiles à analyser et semblent renvoyer autant à des constats empiriques qu'à des croyances auto-réalisatrices :

« Pour y voir plus clair dans l'enquête », *La Militante,* 141, 1960.	« Associés à l'homme dans bien des professions, les jeunes travailleuses ont un rôle unique : leur tact, leur délicatesse, leur instinct maternel, leur sens des personnes sont autant de signes qui montrent bien que leur mission est de propager l'amour. »
« Les Jeunes travailleuses et l'amour », *La Militante*, 142, 1960.	« Les Jeunes Travailleuses ont-elles des possibilités d'aimer ? Toute leur personne est faite pour aimer. Leur corps est fait pour concevoir, pour donner la vie. Cette possibilité de maternité se développe lentement en elles et fait naître un besoin de rencontrer un garçon, de se donner. »
« Pas de femmes objets ni d'hommes robots », *La Militante*, 215, 1968.	« Parce qu'il est plus fort, le gars risque de dominer la fille pour son plaisir. Dans la fille, ce qui compte, c'est le cœur, le besoin de se donner, de penser aux autres. »

Les principaux éléments de commentaire de ces représentations du genre féminin sont bien connus depuis la critique féministe. Ces notations renvoient les filles du côté de la nature (« son coeur, c'est son intelligence »). Elles constituent donc implicitement la culture et l'histoire comme pôles masculins. La possibilité d'engendrer déterminerait plus généralement toute la personne féminine, ses qualités psychologiques et ses façons d'interagir avec les autres. Même si elles ne sont pas encore mères ou ne souhaiterait pas le devenir, la possibilité de l'être imprimerait toute la personnalité des jeunes filles. Dans un mouvement, où la très grande majorité des militantes ont moins de 17 ans, les articles et les discours rappellent en

[1] Je suivrai ici la définition la plus générale que donne le dictionnaire *Larousse* du différentialisme : « le fait d'insister sur les différences entre individus ou entre communautés », en l'occurrence pour nous ici les différences entre hommes et femmes, et, toujours selon ce même dictionnaire, je qualifierai de « différentialiste » une position qui s'appuie sur le différentialisme ou une personne qui en est le partisan.

permanence que les femmes sont des mères en puissance. Ils établissent un horizon inéluctable : celui de la maternité.

C'est le corps qui est la pièce clé dans ce mode de raisonnement. Il explique, grâce à l'autorité sociale des sciences biologiques et médicales qu'il permet, la différence entre hommes et femmes mais de surcroît fige déjà le destin social des filles dans la maternité :

« La Santé des Jeunes Travailleurs », *Jugement de l'enquête-campagne,* 1964, ADHS : 45 J 259	« Dans le corps de la femme, les organes génitaux occupent une plus grande place que chez l'homme, la vie corporelle est plus marquée dans son ensemble, par la sexualité. Ainsi est-ce avec tout son corps qu'elle vit sa vocation maternelle vis-à-vis de ses enfants, mais aussi, au-delà, vis-à-vis de tous ceux qu'elle se sent mission de protéger, d'éduquer, d'aider à devenir adulte (alors que pour l'homme, cette découverte est plus cérébrale que chez la femme). On retrouve là pour la femme, son instinct corporel d'émotion, de tendresse, de protection. »
Brochure « Vérité sur le mariage », 1965, ADHS : 45 J 260.	« Par notre corps, notre sensibilité, notre délicatesse, nous sommes appelées à être mères. Cette mission ne se réalise pas seulement dans la maternité physique mais aussi à travers notre rôle d'éducatrices. La femme se situe en mère par rapport à toute personne humaine qui a besoin d'être aidée pour parvenir à la vie adulte. »

Comment faire de ces évidences, pour les acteurs qui les portent, des faits sociaux que l'on peut appréhender de manière plus conjoncturelle ? Par moment, les sources laissent apparaître des fractures ponctuelles et localisées. Les qualités dites naturelles y apparaissent alors comme acquises ou culturellement construites. Cela est particulièrement vrai pour le soin du corps et la coquetterie. Si prendre soin de sa personne, avoir recours au maquillage et avoir le goût des vêtements relèvent de la sphère féminine, trop de soin ou trop peu d'attention sont également moralement réprouvés. Lors de ces moments de dissidence, choisie ou subie, par rapport aux normes dominantes apparaissent des processus de contrôle (injonction morale ou rappel à l'ordre). Dans ces béances offertes dans des faits de vie, l'incorporation du genre féminin apparaît particulièrement :

« Argent, vie sentimentale... vacances ! », *La Militante*, 126, 1959.	« Dans l'habillement, on retrouve aussi la féminité des Jeunes Travailleuses une qualité que l'on doit développer. »
« Les Gars et nous », *Vivre*, 14, 1960.	« Être coquette ? Chez nous, c'est une qualité qu'il ne faut pas démolir. Mais on peut être coquette et non provocante ! »
Document préparatoire à l'enquête-campagne, « SER Saint Feray », ADHS : 45 J 251.	« 300 ouvriers, usine Sace. 15 jeunes travailleuses. Mado et Liliane veulent de l'amitié. Pour ça, soirée d'amitié dans un atelier ou chez une fille. Découverte d'une fille isolée : Fernande. Tout le monde se fout d'elle parce qu'elle est arriérée. À 5 filles, on en discute au vestiaire pour ne pas s'en ficher. Fait une rencontre chez une fille et l'ont invitée. Elle était mal nippée. Ont discuté avec elle. 5 filles sont allées avec elle pour acheter un costume. »

Le choix du vêtement établit la valeur morale des jeunes filles qui doivent naviguer entre deux normes contradictoires et opposées. Il faut, pour les jeunes filles, se frayer un chemin social très normé entre le risque de paraître négligées — ou dans le contexte propre d'une usine employant une main d'œuvre féminine rurale « arriérées » — et le risque d'être « provocantes », c'est-à-dire associée à une mauvaise moralité. En ce qui concerne particulièrement les normes esthétiques et vestimentaires, les jeunes filles apparaissent autant subir que reproduire les normes sociales. Il est indiqué ici, par exemple, qu'une militante doit veiller à la bonne tenue de leur camarade afin de les réintégrer d'une certaine manière au corps social des femmes.

2. Le genre de la théologie et de l'exégèse

Dans ce mode de pensée très naturaliste, quand est mobilisé le registre proprement religieux ? Le discours religieux sur le genre cohabite effectivement très bien avec une pensée plus moderne, psychologique, biologique et médicale. Les deux apparaissent même se compléter voire s'entremêler étroitement. Là où l'un parle de « mission », l'autre évoque plutôt la « vocation ». Le discours religieux est en permanence renvoyé à une science sexuelle qu'il complète et explicite :

« Les Jeunes travailleuses et l'amour », *La Militante*, 142, 1960.	« Et ainsi que, dès la création, Dieu l'a voulu, puisque dès le commencement. Il nous associe à son oeuvre d'amour pour toute l'humanité. C'est l'Amour de Dieu qui s'exprime à travers l'amour des hommes : c'est l'amour de charité à travers la façon dont se traduit l'affection de ceux qui s'aiment. Le mariage est une manière de le réaliser pleinement. À travers ce don que se font l'homme et la femme dans l'amour conjugal, le corps est le moyen d'exprimer l'amour du cœur et de retrouver l'amour du Seigneur. »
Compte rendu de l'enquête campagne par branches, 1961-1962, ADHS : 45 J 255.	« La Femme a été créée par Dieu pour être mère, c'est bien sa vocation, mère au sens physique du mot ou bien dans un sens plus spirituel et plus élevé, et non moins réel. Elle ne peut comprendre à fond tous les problèmes de la vie humaine que sous l'aspect de la famille. »

Les deux types de discours, médical et religieux, peuvent d'ailleurs se mêler étroitement. Le corps impose un ordre social et ce corps est créé par Dieu, ne laissant que peu de place pour concevoir une destinée alternative à la maternité et au rôle social féminin, comme dans cet article de 1964 :

> « Par tout ce qu'elle est — son corps, sa sensibilité, sa délicatesse et son intuition — la fille est appelée à être mère (Bible et Genèse). Ne limitons pas cette mission à la maternité physique pour laquelle tout son corps est orienté, mais voyons bien son rôle d'éducatrice. La femme se situe en "mère" par rapport à tout "vivant" (toute personne humaine) qui a besoin d'être aidée pour parvenir à l'âge adulte. Ses qualités morales et corporelles la rendent capables de cela. »[2]

Peut-être que le répertoire proprement catholique du genre se retrouve dans les moments liminaires du raisonnement, lorsque les auteurs, prêtres ou militantes, partent du plus haut degré de généralités ou se réfèrent aux plus hautes normes d'autorité sociale dans leur champ de valeurs. La plaquette de présentation de l'enquête-campagne sur les détentes et les loisirs (1960-1961) note clairement dans son introduction : « l'Église, par son chef LE PAPE, nous précise nos responsabilités de fille et de femme »[3].

Mais si les textes du Magistère sont mobilisés, l'exégèse biblique est également fortement présente dans les justifications de la place faîte aux femmes dans la société. Les textes religieux à tonalité eschatologique et mythique servent à établir une vérité d'ordre

[2] *Supplément à la Militante*, 178, septembre 1964.

[3] Archives départementales des Hauts-de-Seine (ADHS) : 45 J 255.

immuable. Ils font sortir la question du temps de l'histoire et de ses contingences. La place des femmes relève d'un plan de Dieu fixe depuis la création. Là où pour les garçons sont mobilisés pour les garçons les épisodes de la vie de Jésus dans le Nouveau Testament, pour les filles il s'agit bien souvent du texte sur les origines bibliques du monde. Parmi les références scripturaires mobilisées, on trouve avant tout, l'épisode de la Genèse.

« Flashes sur l'enquête vécue cet été », *La Militante*, 138, 1960.	« Et ainsi que, dès la création, Dieu l'a voulu, puisque dès le commencement. Il nous associe à son oeuvre d'amour pour toute l'humanité. C'est l'Amour de Dieu qui s'exprime à travers l'amour des hommes : c'est l'amour de charité à travers la façon dont se traduit l'affection de ceux qui s'aiment. Le mariage est une manière de le réaliser pleinement. À travers ce don se font l'homme et la femme dans l'amour conjugal, le corps est le moyen d'exprimer l'amour du cœur et de retrouver l'amour du Seigneur. »
« L'été est là, il nous invite à prendre des initiatives », *La Militante,* 158, 1961.	« En créant l'homme, Dieu lui a donné toute puissance pour soumettre la terre. Le péché a eu pour résultat de le conduire à aussi dominer la femme (Gen. 3, v. 16). Il pense facilement à conquérir, à vouloir une fille pour qu'elle soit à son service. C'est l'un qui domine l'autre, mais ce n'est plus un amour où chacun s'épanouit personnellement et fait s'épanouir l'autre comme Dieu l'a voulu à l'origine (Gen, chap. 2, v. 23). »
« Filles et gars, un monde plus humain, ça dépend de nous », *La Militante*, 210, 1965.	« Homme et femme, nous avons reçu, ensemble, la responsabilité de "dominer la Terre". Cette même vocation fondamentale sera vécue et ressentie de manière différente mais complémentaire. »

La faute originelle d'Ève expliquant les difficultés féminines en raison d'une malédiction originelle est encore employée dans l'article de 1954. Mais elle semble en déclin au cours de notre période d'étude. Cette thématique est-elle de moins en moins audible ? De manière générale, si un article se réfère au motif théologique post-lapsaire pour expliquer le rôle social des femmes, il essaie de plus en plus de la contrebalancer avec une thématique égalitaire. L'explication eschatologique reposant sur la femme tirée de la côte d'Adam, sûrement en raison du progrès des connaissances en exégèse des aumôniers et des militants, est, quant à

elle, résolument renvoyée du côté du mythe[4]. Elle est même nuancée ici par une interprétation plus moderne sur l'égalité entre homme et femme. De manière générale, la position de domination des hommes n'est pas ramenée à la volonté de Dieu, mais la situation inégale faite aux femmes est vue comme une conséquence concrète du péché originel sur l'humanité en général, ce qui constitue une interprétation théologique plutôt contemporaine de l'épisode de la Genèse[5]. Dans cette perspective, extirper l'inégalité du monde est en effet un devoir moral pour les chrétiens.

Le Nouveau Testament est toutefois convoqué à travers plusieurs figures qui expliquent la condition féminine. De manière assez attendue en contexte catholique, c'est la figure de Marie qui est mobilisée. Elle incarne le genre féminin catholique par excellence :

HAUDCOEUR, F. et MARTIN, P., « La Vierge nous aide à rencontrer le Christ », *La Militante*, 116, 1958.	« La joie de Marie, c'est aussi d'avoir collaboré à sa place de femme à la fondation de l'Église. »
FAUCHES, Monique et MENANT, Michel, « Vous êtes bénie entre toutes les femmes », *La Militante*, 137, 1960.	« Cet article ne veut que compléter les précédents en comparant les réalisations des J.T. à la vie de celle qui a le mieux réalisé la mission de la femme : Marie. Elle s'est préparée à cette mission, sans éclat, à travers la vie toute simple de Nazareth : sa vie de jeune travaillant chez elle ou aidant une voisine, une maman. »
DANIEL, Lucienne et MENANT, Michel, « Le Christ et nous », *La Militante*, 155, 1962.	« Marie aussi aime en femme avec une délicatesse, une attention aux personnes que le Seigneur sait pouvoir attendre d'elle : elle est parfaitement femme. »
MENANT, Michel, « Le Christ et nous », *La Militante*, 158, 1966.	« Cette page est là pour nous aider à voir comment Marie — celle qui a donné au monde le Christ-Sauveur — a su, elle-même, "prendre sa place" et le faire "en femme". »

Marie possède les traits idéalisés de la féminité catholique : la joie, la modestie et l'humilité. Elle permet de tenir les filles à l'écart d'un processus d'identification en la personne de Jésus lui-même, même si parfois cela se produit. Si les militantes sont appelées à être d'autres

[4] Pour Augustin d'Hippone, dans ce qu'il comprend du texte de la Genèse, l'homme est fait de la terre et la femme, ensuite, d'une côte d'homme. Cette idée se retrouve ensuite dans la patristique et la théologie occidentales. La dimension mythique de cette interprétation ainsi que l'erreur de traduction y ayant conduit sont progressivement apportées par l'exégèse historico-critique protestante, avant d'être largement admise dans la théologie catholique dans les années 1960, voir, par exemple la thèse de théologie de BØRRESSEN, Kari Elisabeth, *Subordination et équivalence, nature et rôle de la Femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris : Maison Mame, 1968, 305 p.

[5] Voir l'article : « Femmes / Hommes », dans EICHER, Peter (dir.) *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris : Cerf, 1996 (2ème édition), p. 347-351.

Christ, c'est lorsque l'identité ouvrière dépasse le genre. Jésus, comme ouvrier à Nazareth (ce qui constitue un thème spirituel jociste fort depuis l'entre-deux-guerres) a connu le monde du travail et ses difficultés propres. Plus qu'autres Christ — le thème dominant de l'exégèse proposée aux garçons jocistes —, les militantes sont en réalité davantage identifiées à des sœurs ou des collaboratrices de Dieu. Cela passe par un élément tiers, qui maintient toujours une distance biographique avec la personne masculine de la Trinité :

*Rapport d'orientation présentée au Conseil national,*1955, ADHS : 45 J 31.	« Sœur du Christ, membre de son corps, la jeune travailleuse doit faire grandir ce corps. »
MINE, Gisèle, « Le Christ est en nous », *La Militante*, 108, 1957	« Dieu nous a fait à son image : nous sommes des filles de Dieu. »
MENANT, Michel et NOILHAN, Maguy, « Il nous a confiés », *La Militante,* 133, 1960.	« Seigneur Jésus, Seigneur Jésus, ouvrier comme nous, donne aux Jeunes Travailleuses la fierté d'être des ouvrières avec l'amour de toutes celles qui partagent leurs conditions. Merci surtout d'avoir voulu partager notre travail, d'en avoir porté le poids avant nous. »
MENANT, Michel, « Le Christ et nous », *La Militante*, 169, 1963.	« Devenir militante, c'est essayer d'être comme le Christ pour les autres, de tenir la place qu'il aurait aimé tenir s'il avait vécu au 20ème siècle. »
MENANT, Michel, « Le Christ et nous (2) », *La Militante*, 170, 1963.	« Chaque Jeune Travailleuse est appelée à être collaboratrice de Dieu. »
« Homme et femme, il les créa », *La Militante,* 212, 1968.	« Dans sa vie en Palestine, le Christ a fait l'expérience de ce que nous faisons tous les jours. Il a vécu dans un monde fait d'hommes et de femmes, de gars et de filles. Ce n'est pas un hasard. C'est Dieu qui l'a voulu ainsi : Il a crée l'humanité "homme et femme". Par toute attitude, par sa mort et sa résurrection surtout, le Christ a redonné à chacun sa vraie dignité de fils et de filles de Dieu. Son appel rejoint les gars comme gars, les filles comme filles. Il a rejoint aujourd'hui à travers l'enquête campagne que nous vivons avec elles. »

Il n'y a toutefois pas de réticence à parfois à faire des militantes, comme les militants, d'autres Christ ou des Christ dans la période contemporaine. L'exégèse très libre des articles de l'aumônerie revêt d'une certaine manière parfois des accents transgenres : un motif religieux peut permettre de sortir de l'évidence du sexe biologique sur un mode métaphorique. Une notation peut même assimiler le travail des femmes à l'usine ou dans son bureau à ce que fait le prêtre dans l'eucharistie :

> « Si elle est fille de Dieu par la grâce, dans la mesure où elle est membre vivant du Christ, la jeune travailleuse continue ce qu'a fait Jésus à Nazareth. À travers elle, c'est l'Esprit de Dieu qui s'empare de l'étoffe qu'elle coud, du fil qu'elle enroule, des chiffres qu'elle aligne, des légumes qu'elle épluche. [...] Sa machine, son bureau, sa table de cuisine deviennent l'autel sur lequel elle s'associe à la messe qui se dit quelque part dans le monde à cette heure-là et dans laquelle le Christ continue à s'offrir au Père pour lui offrir tout le travail de l'humanité, lui demander pardon pour tous les péchés. »[6]

Ici, l'identification des salariées au Christ s'établit à travers la personne sacerdotale. Le prêtre est défini classiquement dans la théologie catholique comme un « autre Christ ». Mais, à l'époque pré-conciliaire, elle conçoit surtout la messe comme le sacrifice renouvelé du Christ sur la croix pour la rédemption des péchés de l'humanité. La souffrance du Christ conditionne le salut du monde. C'est ce qui permet ici l'assimilation du travail salarial aux souffrances de la passion.

Néanmoins, une telle notation est isolée. Il reste délicat, de manière générale, d'interpréter ces textes au contenu spirituel, qui mobilisent de manière assez souple les symboles et les métaphores. Sous leur apparente uniformité, ils révèlent la plasticité des thématiques au contenu plus spirituel et mystique. De surcroît, pour Joan Scott, si l'historien du genre doit être dans un premier temps sensible aux grands mythes, aux discours religieux culturellement disponibles dans les groupes pour différencier le masculin du féminin, il doit également s'attacher à en comprendre « les concepts normatifs qui mettent en avant des interprétations de la signification des symboles, ceux qui essayent de développer ou contenir leur potentiel métaphorique »[7]. C'est la science exégétique, celle principalement utilisée par les prêtres, qui cherchent à retenir le potentiel déstabilisateur des écrits religieux.

Durant notre période d'étude, à la JOCF, le père Michel Menant, aumônier général du mouvement, est le rédacteur de la plupart des articles traitant le plus explicitement du rôle et de la place des femmes d'un point de vue religieux. C'est à ce titre qu'il régule le potentiel

---

[6] « Par notre travail, développer nos valeurs féminines », *Supplément à la Militante*, septembre 1953.

[7] SCOTT, Joan W., « Le Genre : une catégorie utile d'analyse historique » , *De l'Utilité du genre*, Paris : Fayard, 2012 (1986), p. 41.

déstabilisant des figures bibliques, même si sa signature apparaît quelquefois également aux côtés de celle d'une permanente nationale. Il est à l'origine, par exemple, de la série d'articles sur Marie entre 1958 et 1960.

À-vrai-dire, Marie, en agissant « en tant que femme », offre en réalité l'élément exégétique le plus stable pour penser les rapports entre les sexes, à la différence de Marie-Madeleine dont la saisie est beaucoup plus ambivalente. Première à être témoin de la résurrection du Christ, Marie-Madeleine est tenue dans la tradition catholique et depuis le théologien médiéval Thomas d'Aquin comme l' « apostola apostolorum » (l'apôtre des apôtres). Néanmoins, les commentaires cherchent à désamorcer toute forme de potentiel séditieux du thème, particulièrement auprès des garçons :

« Le Christ est vainqueur de la mort », *Équipe ouvrière,* 110, 1960.	« Au matin de la résurrection, ce sont les femmes qui courent les premières au tombeau. Elles ont surmonté la peine et la souffrance du Vendredi Saint et elles partent pour embaumer le corps du Christ. C'est bien dans le tempérament et la mission des femmes d'avoir le sens des personnes. Elles sont attentives à tous ces détails de la vie, sans lesquels l'existence humaine serait insupportable. Au tombeau, elles ne trouvent pas le cadavre, mais bien le Christ ressuscité vainqueur de la mort. Elles ne le reconnaissent pas sur le coup. Marie-Madeleine le prend même pour un jardinier, il suffira d'un simple mot pour qu'elle croie en Lui. Le Christ est ressuscité ! Le Christ ressuscité a choisi une ancienne fille publique pour être la première à annoncer au monde qu'Il était sorti vivant du tombeau, qu'Il avait vaincu le péché et qu'une vie nouvelle, un Royaume Nouveau s'établissait sur terre. »
« Prendre notre place », *La Militante,* 183, 1965.	« Marie-Madeleine rencontre le Christ avec toute sa sensibilité, son intuition de femme. Elle s'y "attend" d'une certaine façon, bien que sa raison lui dise que tout n'est pas déterminé. Sans s'arrêter à le retenir "pour elle", elle doit aussitôt entrer dans ses préoccupations et devenir "apôtre". C'est sa façon de participer à sa "vie" nouvelle, sa résurrection. »

Le caractère en puissance perturbateur de la figure de Marie-Madeleine, qui sera largement exploité dans la théologie féministe ultérieurement, est désamorcé ici par une exégèse astucieusement élaborée. Elle rappelle en permanence que, si Marie-Madeleine agit en apôtre, elle le fait avec sa sensibilité « propre » de femme, avec les qualités naturalisées attribuées aux femmes, comme, dans le premier article, le « sens des personnes », l'attachement aux détails, et, dans le second article, son « intuition ». Le premier article rappelle également la vénalité de la femme apôtre avec l'évocation d'un élément traditionnel du commentaire catholique malgré les progrès de l'exégèse historico-critique : Marie-Madeleine est encore

assimilée ici classiquement à la prostituée repentie du Nouveau Testament.[8] Elle est une femme dont la dignité vient du Christ, qui la relève selon une thématique déjà soulignée dans les exégèses proposée aux garçons. L'apostolat, dont elle est porteuse, ne saurait être, en tout cas, assimilable totalement à celui des hommes, des douze apôtres, qui fondent, dans la théologie catholique, le ministère épiscopal. Il ne s'agit donc pas tant des éléments religieux mobilisés, qui hiérarchisent le rôle des hommes et des femmes, mais, plutôt, de la façon dont les textes sont cités et commentés. Les exégèses rendent conforme à l'ordre de genre du magistère romain les textes du Nouveau Testament et désamorcent leur potentiel perturbateur. Le discours religieux constitue-t-il toujours une ressource pour justifier la subordination féminine ?

3. Le discours religieux comme ressource de l'autonomie ?

La sociologue des religions Linda Woodhead a bien souligné de manière générale que :

> « Si l'efficacité du pouvoir sacré est renforcée par sa synergie avec un pouvoir séculier [...] qu'ils se renforcent ou qu'ils s'excluent, le pouvoir sacré et le pouvoir religieux peuvent se combiner de maintes manières. »[9]

Dans la typologie qu'elle donne pour comprendre la relation problématique entre genre et religion, elle identifie plusieurs rapports possibles. Si les religions peuvent légitimer l'ordre traditionnel, elle appelle les chercheurs à être attentif à la façon dont les groupes religieux peuvent offrir des ressources tactiques aux femmes qui, tout en acceptant les règles globales du fonctionnement sexué de la société, y trouvent une forme d'émancipation en interne. Elle rappelle également que des groupes contestataires minoritaires peuvent trouver dans les religions un pouvoir sacré, qui légitime leur quête pour mettre en oeuvre une transformation personnelle et une ascension sociale avantageuse dans l'ordre existant[10].

---

[8] Sous le nom de Marie-Madeleine, l'Église de Rome amalgama à la fin du IVe siècle, Marie de Magdala, une disciple galiléenne que Jésus avait guérie et exorcisée, une femme adultère que Jésus a sauvée de la lapidation (Jean 8, 3-11), une « femme pécheresse » qui lave les pieds du Christ avec ses cheveux et du parfum (Luc 7, 36-50 ; Marc 14, 3-8 ; Matthieu 26, 6-13), et Marie de Béthanie, sœur de Lazare.

Cette assimilation rapide a nourri une vision de Marie-Madeleine comme une femme en pénitence, ayant beaucoup fauté, et a minoré son rôle d'apôtre de la résurrection. Les aumôniers jocistes se réfèrent donc ici à l'enseignement traditionnel catholique.

En 1969, la réforme conciliaire du calendrier liturgique retire toutefois l'expression « pénitente » de la célébration de la sainte Marie-Madeleine (22 juillet) et sépare nettement sa fête des sœurs de Lazare de Béthanie : Marie et Marthe. Voir : DUBOIS, Jacques, « Marie-Madeleine sainte (Ier s.) » , *Encyclopædia Universalis*, texte disponible en ligne : http://www.universalis-edu.com/ (page consultée le 13 juillet 2015).

[9] WOODHEAD, Linda, « Les Différences de genre dans la pratique et la signification de la religion », dans « Pouvoirs, genre et religions », *Travail, genre et sociétés*, 27, 2012/1, p. 33-54.

[10] Idem

En ce qui concerne le cas particulier du jocisme, ou plus généralement du militantisme féminin d'Action catholique spécialisée, voire du catholicisme français des années 1960, les différents rapports entre pouvoir et religion relevés par Linda Woodhead se retrouvent. Assurément — l'étude du dispositif discursif le montre assez clairement — le catholicisme sert de puissance légitimante d'un ordre social et sexué, où les femmes sont destinées avant tout à être des mères et se conformer à une place perçue aujourd'hui, et à distance, comme « traditionnelle ». Néanmoins, cette analyse est trop courte, voire insuffisante, si elle ne prend pas en compte la façon dont le jocisme offre également aux militantes un espace proprement féminin d'autonomie et d'engagement. En effet, ce sont bien les mêmes éléments au contenu religieux, qui poussent les militantes à se saisir de leur condition sociale, pas forcément avantageuse, et chercher à la faire évoluer et changer personnellement. C'est au nom du potentiel égalitaire et mobilisateur des lectures qu'elles font avec leurs aumôniers ou seules de l'Évangile, de la figure du Christ et, globalement, du message chrétien, que les militantes se dirigent vers un engagement social et syndical.

Le motif très classique de recherche de la « dignité », valeur codée moralement, contient également paradoxalement un aspect contestataire de l'ordre traditionnel. Il constitue une ressource discursive pour légitimer une demande de changement vers une plus grande égalité et pour porter une exigence d'autonomie. Les thématiques les plus conformes à une philosophie essentialiste peuvent ainsi cohabiter avec des injonctions au contenu beaucoup plus égalitaire, dont il faudrait plus en détail évaluer également les conséquences sociales :

Rapport d'orientation présenté au Conseil national de la JOCF, 1955, ADHS : 45 J 31..	« Nous l'affirmons : chaque jeune travailleuse est appelée à être fille de Dieu. Être intelligente et libre et ainsi supérieure à toutes les autres créatures, l'amour de Dieu l'aide à devenir sa propre fille. [...] Personne ne peut la mépriser, personne de peut l'asservir. »
Monique L., Jugement de l'enquête-campagne, 1961, ADHS : 45 J 31.	« La vocation de femme, complémentaire de l'homme, doit la pousser à prendre sa place dans la société, dans le Mouvement Ouvrier ; à prendre des initiatives sans attendre que tout vienne des gars. »

Supplément à la Militante, 150, 1960.

« C'est pourquoi que gars et filles se connaissent vraiment, pour mieux respecter le rôle propre de l'autre. C'est pourquoi aussi il est important que les Jeunes Travailleuses apprennent à prendre des initiatives et à ne pas dépendre en tout des gars car elles ont un rôle à tenir dans la société et dans le Mouvement Ouvrier. »

Le discours chrétien offre une ressource légitimante pour s'affranchir d'une certaine manière de l'ordre traditionnel du genre. Il est le plus audible car le plus pertinent pour demander une prise de responsabilité. La religion peut donc être vue comme une ressource tacthique mobilisée pour subvertir les catégories assignées aux militantes. Il n'est toutefois pas le seul. En effet, l'imaginaire politique et syndical du « mouvement ouvrier » est également mobilisé, même si cela se fait d'une manière bien différente que pour les garçons.

B) La fierté d'être ouvrière ?

Une identité de genre, qui s'énonce par la mise en avant de l'appartenance au milieu ouvrier, offre un effet de symétrie avec ce qui se passe dans le mouvement masculin. Comme pour les militants, des injonctions de genre poussent les jeunes filles à être des travailleuses investies dans l'émancipation de leur milieu. L'iconographie des affiches des rassemblements communs aux deux mouvements (1952, 1957) ne manque pas d'associer filles et garçons dans le même idéal d'action collective au service de l'amélioration des conditions de vie et de travail de la jeunesse salariée.

Affiche « La JOC a 25 ans »,
27,5 x 38,5 cm, 1952.

ADHS : 44 J 1273.

A. FAVIER

Affiche du rassemblement de
Rome, 60 x 79 cm, 1957.

ADHS : 44 J 1277.

A. FAVIER

1. Le repoussoir de la féminité des classes supérieures

Pour autant, dans quelle mesure cette valorisation est-elle similaire à ce qui se fait dans le mouvement masculin ? En quoi l'imaginaire ouvrier des forces syndicales forge pour les militantes jocistes les identités de genre féminines ? Comme à la JOC, on retrouve la même mise à l'écart de figures féminines issues d'autres milieux sociaux. Ce « fait de vie », issu d'une réunion d'équipe d'apprenties en 1956-1957, révèle bien l'ambiguïté quant au cinéma, aux valeurs qu'il diffuse, en l'occurrence ici, la féminité telle qu'elle apparaît dans le film américano-autrichien d'Ernst Marischka autour de la vie d'Élizabeth II d'Autriche : *Sissi*.

> « Le film *Sissi impératrice* nous a beaucoup plu pour les décors somptueux, les riches toilettes. Je ne me croyais plus au cinéma, dit Gabrielle, qui se voyait dans le palais. Nous avons vu qu'une Reine doit renoncer à beaucoup de choses pour servir son Peuple. La belle-mère de Sissi était sévère, mais ne faisait que son devoir, dit Édith, car elle enseignait les obligations d'une Reine. Tout le monde a aimé le film mais nous préférons le travail d'apprenties à celui d'une Reine, malgré nos difficultés de classe. »[11]

Les toilettes et le palais de Sissi fascinent mais le surmoi militant le condamne. L'apprentissage est présenté comme préférable à la condition aristocratique. Malgré leurs difficultés propres en apprentissage ou au travail, les articles du mouvement appellent les jeunes filles à se saisir positivement de leur condition, d'en faire un élément de fierté et de dignité.

Cela passe par la mise à distance de l'univers de la publicité, de la presse, du cinéma associées, comme dans cet éditorial de 1956, à l'univers de la bourgeoisie :

> « Oui, à nous la parole ! C'est bien notre tour. Nous Jacqueline, Andrée, Mireille, Odile, que vous voyez ici à la fenêtre de l'atelier.
>
> Il y a assez longtemps que d'autres parlent en notre nom.
>
> Les personnes respectables comparent avec mépris notre jeunesse à la leur.
>
> Les ministres se servent de nous pour leur campagne électorale.
>
> Le cinéma et ses panneaux multicolore étalent notre corps pour aguicher la foule.
>
> La publicité nous déshabille au maximum pour vanter les mérites de la plus banale crème de dentifrice.

[11] Équipe d'apprenties de Pecquencourt (Nord), *Matériel préparatoire à l'enquête-campagne*, 1957, ADHS : 45 J 252.

> Les idoles qu'on nous donne en exemple semble se suffire de leurs jambes parfaites et leur taille de guêpe.
>
> Assez ! de toutes ces Marie-Chantal de magazines qu'on veut nous faire prendre pour l'idéale jeune fille de 1955. Sommes-nous des bêtes ou des machines ?
>
> Tout le monde semble le croire. On parle à notre place. On nous utilise pour faire vendre des productions douteuses. On nous asservit à des machines au seul profit d'une société qui n'adore que l'argent.
>
> Assez ! La jeune fille de 1956 ? Elle fait moins de tapage. Mais elle sait ce qu'elle veut : qu'on reconnaisse son vraie visage et sa fierté.
>
> La jeune fille de 1956 ? Elle aime rire, valser, porter des talons hauts. Mais elle exige qu'on la respecte au travail.
>
> La jeune fille de 1956 ? Regardez-nous vivre à travers ces pages. Voyez notre seule vraie richesse : la volonté d'être respectée à l'usine, au bureau, au cinéma... La force qui anime tous les actes que nous posons dans ce but... Cette force d'être capable de révolutionner un monde où la haine n'est pas morte... Cette force a un nom : l'amour. »[12]

Le refus de voir instrumentaliser son corps au profit de la publicité ou du marché est un ressort puissant du discours jociste. Il participe de cette culture d'opposition ouvrière, qui voit dans la publicité ou la politique une utilisation du corps des jeunes filles des milieux populaires. La défense d'un genre féminin, fondé assez classiquement sur l'élégance, le goût des toilettes, un certain rapport au corps et à la beauté, est ainsi omniprésente dans la littérature grise du mouvement. Mais cela passe toujours par une critique forte de l'aliénation qui proviendrait du système de production, comme dans ce fait de vie de 1961 :

> « Je travaille dans une agence de produits ouatés. Ce qui compte pour le directeur c'est que nous plaisions aux clients, c'est la manière dont les 200 filles de la maison sont habillées. La journée commence souvent par la critique de notre toilette. [...] Dernièrement, on s'est retrouvées, nous nous sommes dit que nous ne voulons pas être alléchantes pour le client, nous sommes capable de faire autre chose que cela. »[13]

Le monde de la consommation et de la publicité est généralement donné comme un repoussoir. Le marché est défini avant tout comme une puissance aliénant le corps féminin. L'émancipation du milieu ouvrier est vue comme ce qui peut libérer le corps des femmes. De manière générale, pour les plus âgées des jocistes, les éléments de la culture juvénile populaire issus de la consommation ou des loisirs sont mis à l'écart avec la même vigueur que

[12] Éditorial du *Supplément à La Militante*, 92, 1956.

[13] « Elles nous parlent d'amour », *Vivre*, 18, 1961.

chez les garçons. Les faits de vie, se rapportant aux loisirs, au bal ou à la « surprise party », sont investis d'une forte signification morale qui renvoient d'une manière ou d'une autre au genre.

2. La réprobation des « transclasses » ?

Nous appellerons ici « transclasse », celles et ceux que la sociologie pouvait appeler encore les « transfuges de classe », c'est-à-dire les personnes, qui sont nées dans un milieu social mais qui vivent adultes dans un autre. Mais l'expression peut paraître péjorative. Un récent essai de la philosophe Chantal Jacquet lui préfère l'expression de « transclasse », qui implique un mouvement sans jugement de valeur positif ou négatif[14]. La culture transclasse de la féminité est particulièrement traquée dans la presse du mouvement. De nombreuses injonctions de genre repoussent l'identité bourgeoise associée à certains comportements vus, selon le même processus que pour les garçons, comme déviants, surtout sur un plan affectif et sexuel. Mais, avec la même ambiguïté, leur rejet dans les discours reflète peut-être leur pénétration grandissante et leur diffusion dans les pratiques des sympathisantes jocistes :

« Je suis militante au bal », *La Militante,* 83, 1955.	« Des jeunes travailleuses portent des grands décolletés, boivent du champagne et prennent des postures provocantes. Dans ce décor, les filles oublient qu'elles sont du milieu ouvrier. »
« Du loisir, comment on en parle autour de nous ? », session de formation, 1961, ADHS : 45 J 255.	« C'est souvent que [les jeunes travailleuses] mettent trop d'argent sur les toilettes, il faut être comme tout le monde. Soulignons là le complexe d'infériorité venant de la profession. »
Bilan des comptes rendus des fédérations sur l'enquête-campagne, 1960-1961, ADHS : 45 J 255.	« Surprises-parties : gars et filles qui changent de noms pour oublier la vie de tous les jours.. »

Le bal est ainsi accusé de brouiller les lignes sociales s'il n'est plus un loisir collectif, vécu en bande ouverte à tous, mais cette condamnation passe par des arguments spécifiques pour les filles. Il s'agit de temps potentiellement dangereux pour les jeunes travailleuses. Les bals favorisent le travestissement de leur condition et la recherche d'une échappatoire provisoire à leur statut social. Provisoire... ou définitif, car le bal est également dénoncé en ce que les filles y voient le moyen de trouver un mari d'un milieu social supérieur et chercher une promotion sociale individuelle indue. Le bal, les loisirs en général, brouillent les lignes sociales :

[14] JACQUET, Chantal, *Les Transclasses ou la non-reproduction*, Paris : Presses universitaires de France, 2014, 238 p.

Commission 21-25 ans, *Bilan national de l'enquête-campagne « travail »,* 1963-1964, ADHS : 45 J 258.	« Les aînées dont on peut dire que la profession est "supérieure" (laborantine, monitrice, secrétaire, institutrice) et à cause de cette qualification supérieure — recherchent le gars dont la profession correspond à la leur. Pour cela : vont en bande restreinte au bal, recherchent l'habillement, une manière de vivre différente pour arriver à "se caser". »
CHAPTAL, Josyane,*« Fille du monde ouvrier, le monde a besoin de toi »,* rapport au Conseil national 1969, ADHS : 45 J 45.	« Cet été au Lac de Gaube, il y avait Michel étudiant en droit, J.-Pierre futur ingénieur : Lydie n'a pas osé dire qu'elle était employée de maison, moi j'ai dit que j'étais en vacances, mais étudiante. Quand ils m'ont demandé de quoi, j'étais embêtée. Michèle : Quand je vais au "Trianon", je prends des gitanes. Quand je suis seule, je prends des gauloises. Ça fait bien d'offrir des gitanes aux copains. »

Les rédactrices des articles semblent peu sensibles au complexe que peut générer le fait de ne pas avoir fait ou peu d'études. Chercher à maquiller sa condition devant une autre catégorie sociale est lu davantage sur un plan moral que social. La honte de soi populaire est parfois même traquée comme une trahison au mouvement ouvrier. Si l'imaginaire de genre masculin jociste se fond dans un imaginaire social et politique plus général, qui fait la part belle à l'ouvrier en lutte pour une plus grande justice sur un mode héroïque, les nombreuses normes et injonctions de genre, déployées dans le dispositif discursif militant, peinent à cacher les difficultés à faire vivre positivement le modèle de l'ouvrière engagée de manière symétrique au mouvement masculin.

3. Une féminité complexée à l'atelier

Le travail ouvrier féminin, qui semble encore souvent conçu comme un temps provisoire avant la vie conjugale ou une source nécessaire de revenus complémentaires, semble empêcher le développement de l'engagement syndical. Les faits de vie mettent autant en avant les parcours d'exceptions de militantes jocistes qui s'investissent dans l'action syndicale que les difficultés concrètes et pratiques à la développer :

> « Les personnes trop agissantes sont mises à l'écart des autres comme des "brebis galeuses". C'est Henriette qui explique aux filles de son atelier l'importance

d'être syndiquée. Elle distribue des réfés. Elle est alors mise en "quarantaine" par le patron qui l'accuse d'être une "bourreuse de crâne, un élément dangereux et contagieux". Elle occupe une pièce seule à présent et n'a plus de contact avec les Jeunes Travailleuses. De toutes parts, on entend dire que même les déléguées sont licenciées, les moyens sont multiples, les excuses innombrables. Plus que jamais le monde ouvrier doit se sentir solidaire, spécialement dans cette prise d'initiative et cette responsabilité collective. »[15]

De plus, les militantes jocistes peinent à réhabiliter l'identité ouvrière, alors que cette dernière semble s'opposer dans les représentations de la féminité que se font spontaénment les sympathisantes du mouvement. Nombreux faits de vie témoignent du désir de promotion des ouvrières elles-mêmes. Elles aspirent à intégrer le monde professionnel des bureaux ou du commerce plus en accord avec leurs attentes et les représentations du genre féminin. Des notations, relevées par les militantes, rapportent comment les ouvrières veulent quitter le monde de l'usine ou n'en faire qu'une séquence provisoire de leur vie professionnelle avant le mariage. Le travail à l'usine, parce qu'il est dur, salissant et peu reconnu socialement, est perçu comme attentatoire à la féminité telle qu'elle est conçue par les filles touchées par la JOCF :

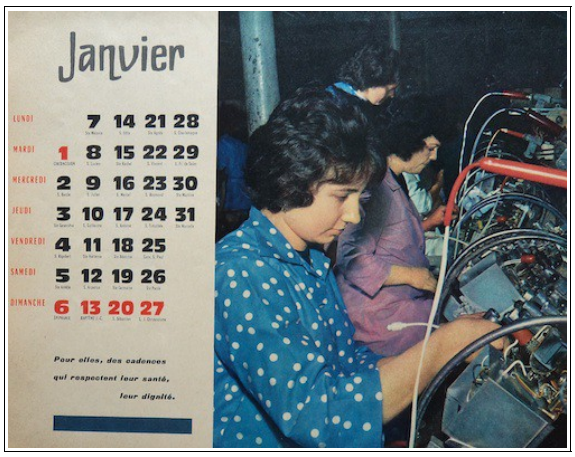
Document préparatoire à l'enquête-campagne, 1956-1957, ADHS : 45 J 251.	« Anne-Marie apporte qu'Irène qui travaille dans un atelier de décolletage est allée jusqu'au BEPC mais a échoué. Elle voulait entrer à l'École Normale. [...] L'année dernière elle voulait trouver des cours de sténo-dactylo, elle vient de trouver une place, mais son patron ne veut pas la laisser partir et lui promet une place dans les bureaux de son usine. [...] Elle veut un métier plus féminin. »
Intervention d'une déléguée de la fédération de Boulogne-sur-Mer au rapport moral du Conseil national, 1957, ADHS : 45 J 33.	« Ce qui marque surtout le travail des ouvrières, c'est la manipulation des poissons. La marée emploie environ 5 000 ouvrières, dont environ la moitié de jeunes. On a constaté parmi les jeunes qu'il y a celles des familles très prolétaires et celles qui sont là parce qu'elles n'ont rien trouvé d'autre comme travail. Chez les deuxièmes, il y a une plus grande richesse humaine, parce qu'elles font des efforts pour conserver leur allure féminine et rester coquettes malgré que le travail c'est sale et vous imprègne de l'odeur du poisson. Mais avec elles c'est beaucoup plus dur d'agir. »

[15] *En Équipe pour l'Action*, 40, avril 1964.

Comment valoriser l'identité ouvrière féminine lorsque cette dernière est vue en conflit avec les normes dominantes de la féminité ? Fondée pour les apprenties et les ouvrières du salariat industriel, la JOCF socialise en réalité des jeunes filles qui rejettent en partie le monde de l'usine, ses difficultés inhérentes et ce qu'il évoque de négatif. Et si l'atelier permet d'acquérir l'habitus masculin, il est davantage perçu comme attentatoire à l'identité de genre des jeunes filles. Le choix par dépit d'une place à l'usine permet beaucoup moins au discours de la défense ouvrière d'être audible. Cela rejoue sûrement la composition différente des jeunes femmes socialisées à la JOCF, plus manœuvres que qualifiées, ou forcées à occuper à l'usine des tâches très taylorisés car n'ayant pas forcément reçu la formation professionnelle adéquate. Les mentions du travail des jeunes filles à l'usine sont plutôt éparses, iconographiques et se trouvent dans les calendriers de la JOC.

Calendrier JOC-F, 1963.

ADHS : 44 J 1043.



A. FAVIER

Photographie tirée du calendrier JOC-F, 1964.

ADHS : 44 J 1043.

A. FAVIER

Comme pour les garçons, les calendriers exaltent, dans une certaine mesure, le sens de la technique, la maîtrise de l'outil ainsi que l'habileté des ouvrières. Néanmoins, l'identité ouvrière des jeunes femmes touchées par la JOCF semble bien moins faire l'objet d'une ré-appropriation positive que dans le mouvement masculin. Les orientations non choisies, les qualifications (en couture notamment) en inadéquation avec la réalité des bassins d'emploi locaux, la féminisation des emplois de manœuvres à l'usine, notamment dans l'industrie du petit électro-ménager, la faible syndicalisation des professions féminines peu qualifiées caractérisent de manière très différente l'emploi ouvrier des jocistes filles. Le salariat auquel elles accèdent est globalement plus éloigné que celui des garçons du monde ouvrier qualifié ou des nouvelles professions ouvrières techniciennes. Il semble, de façon générale, moins pris en charge par les syndicats.

Pour répondre à cette situation, le travail militant jociste semble consister à forger une nouvelle identité de genre, féminine et engagée capable de dépasser une condition de manœuvre rarement choisie ni vécue positivement. Comme dans cette monographie de 1957 ou 1958 (fédération de Mulhouse) présentant la vie de Liliane « ouvrière à Tibou » :

> « J'ai fait trois années de collège technique dans la branche couture. Mais, hélas, à mon grand désappointement à ma sortie de classe ayant le C.A.P. et le Brevet Industriel je n'ai pas trouvé à me placer dans la couture. [...] C'est alors que j'ai fait mon entrée à l'usine,. J'étais effrayée en voyant ces grands ateliers, ces Jeunes Travailleuses qui me lorgnaient de tous les côtés.

[...]

J'étais très choquée par le langage des filles de mon entourage, les rires bruyants et les blagues malpropres. Ce qui me choquait, c'était les employées de bureaux, elles passaient dans les ateliers, l'air hautain et distant. Je peux vous dire que je bouillonnais de rage et d'impuissance et me demandais pourquoi est-ce que toi, tu ne pourrais pas être une de celles-là au lieu d'être là en blouse bleue en tant qu'ouvrière.

Puis je ne sais pas trop comment, celles qui étaient avec moi à table savaient que j'étais chrétienne pratiquante. Elles ne cessaient de dire des sales blagues, voyait que je ne riais pas, elles se moquaient de moi, du clergé et tout ce qui suit.

[...]

Un beau jour, Monique commençait à travailler chez nous et c'était une du collège technique, il y en avait toujours plus à l'usine. A la fin, nous étions une vingtaine (je dois dire que sur les quinze élèves que nous étions en classe, une seule est arrivée à se placer dans la couture).

[...]

Christiane m'a toujours reproché que j'avais un vocabulaire trop étudié et que j'avais d'autres façons d'agir avec les Jeunes Travailleuses. À cette réflexion, j'étais offusquée et blessée. Mais après, j'ai senti qu'elle avait raison. Il fallait peu à peu, que j'adopte le langage et les manières des autres Jeunes Travailleuses car cela a un peu comblé le fossé.

Au début c'était dur, mais enfin, on se laisse entraîner, ce qui était catastrophique. Revenue chez mes amies, c'était tout juste si elles ne me traitaient pas de Jeune Fille vulgaire. Au commencement, elles étaient chiques, mais je suis arrivée à leur faire comprendre pourquoi. Même maman me faisait des reproches.

Un jour que nous étions allées faire des courses, maman et moi, j'ai rencontré quelques Jeunes Travailleuses à toutes, je disais salut. "Ne peux-tu pas dire bonjour comme une jeune fille bien élevée, comme je te l'ai appris. Salut c'est bien pour les garçons mais pas pour les jeunes filles !" »[16]

Dans cette monographie, Liliane oscille entre des injonctions de genre contradictoires, celle de son milieu d'origine et celle de son milieu de travail. Familière dans sa famille et chez ses amies, elle passe pour prétentieuse et distinguée parmi les autres ouvrières. Le facteur religieux et la scolarisation établissent une distance entre elle et son milieu de travail. Dans ce récit de vie, Josiane confesse la jalousie qu'elle éprouve à l'égard des employées de bureau. La JOCF apparaît ici comme un mouvement de socialisation adapté aux nouvelles salariées de

[16] *Matériel préparatoire à l'enquête-campagne*, 1957-1958, ADHS : 45 J 432.

l'industrie. Elle aide des jeunes filles à accepter une condition sociale nouvelle, en renversant les stigmates sociaux par un puissant discours moral autour du rôle social de la militante.

Mais les sources témoignent de la difficulté de ce programme. Les faits de vie semblent révéler que la volonté de sortir du travail salarié d'usine paraît tout aussi important que celle d'améliorer les conditions de travail par une action organisée. Une profession perturbe particulièrement l'énonciation d'un genre ouvrier féminin et militant : celle des employées de magasin, car elle se situe au carrefour de plusieurs milieux sociaux et ne s'organise pas dans la logique des syndicats du « mouvement ouvrier ». Le monde des bureaux semble, en tout cas, exercer une forme d'attraction sur les filles des milieux populaires au détriment de celui de la grande industrie.

Dans la division du travail pastoral voulue par la spécialisation de l'Action catholique depuis l'entre-deux-guerres, commerçants et artisans relèvent théoriquement de la galaxie des mouvements en « I » pour « indépendant » : JIC, JICF et ACI qui socialisent en réalité les jeunes filles et femmes de la moyenne, de la haute bourgeoisie voire de l'aristocratie. De fait, le salariat féminin du commerce est souvent pris en charge par la JOCF, les vendeuses pouvant être issues des milieux populaires, et formées en apprentissage ou dans des établissements d'enseignement technique. Pour autant, l'injonction à avoir une bonne présentation physique et vestimentaire, ainsi que la recherche du profit au détriment du client, sont vues comme menaçantes pour les jeunes filles du monde ouvrier. L'appréhension ouvrière des employées de commerce est généralement négative dans les discours militants jocistes, comme dans ce rapport moral de 1957 :

> « On ne demande pas aux vendeuses qu'elles aient toutes les compétences pour bien servir les clients mais on exige d'elles qu'elles aient une présentation extérieure pour la présentation de la maison et attirer la clientèle, et qu'elles sachent s'y prendre pour écouler la marchandise. Et dans toute la vie des vendeuses cela a des répercussions. Les faits révèlent que les petits salaires et la profession non organisée sont une des causes des heures supplémentaires non majorées, que l'exigence d'une présentation physique entraîne un goût pour la toilette, des préoccupations trop souvent superficielles. Mais il est dommage que les faits ne révèlent pas comment ce qu'on exige des vendeuses se traduit dans toute leur vie de famille (logement, désir d'en sortir) avec les gars (le superficiel professionnel a-t-il des conséquences face à l'amour, au flirt, à l'avenir en général ?) ou dans le choix des loisirs ? »[17]

Les cadres jocistes regrettent ici que les jocistes vendeuses fassent preuve d'un faible regard critique sur leur milieu de travail. Les « faits de vie » rapportés par les militantes employées

[17] Rapport moral présenté au Conseil national de la JOCF, 16-17 juin 1956, *Supplément à La Militante*, 99, janvier 1957.

de commerce ne seraient pas assez lucides sur la superficialité, la faible syndicalisation et la pénétration de valeurs exogènes au monde ouvrier comme le « goût des toilettes », le flirt ou certaines pratiques de loisirs.

Ce jugement très négatif des valeurs des employées de commerce explique-t-il leur très faible représentation au niveau des permanentes nationales ? Cette hypothèse n'est pas à exclure. Les professions commerciales, car elles permettent d'accéder à un univers de travail propre, au contact d'autres milieux sociaux, semblent toutefois exercer sur les jeunes filles une attraction bien plus forte que l'usine, quand bien même la profession y serait moins organisée par des conventions collectives et moins bien défendue par des syndicats. Qu'en est-il pour l'autre grand secteur de travail des sympathisantes et militantes jocistes qui est celui des bureaux et des administrations ? Le rapport moral de 1957 fait le même constat d'un éloignement par les salariées des bureaux du milieu ouvrier ou plutôt du mouvement ouvrier :

> « Dans les petits bureaux, les filles sont isolées, n'osent pas réclamer. Elles ne sentent pas insérées dans un mouvement ouvrier par le Syndicat. Elles ont peur du renvoi. Alors dans la vie des employées de bureau, tout cela se traduit en acceptant n'importe quoi pour n'être plus débutante. [...] C'est pour la sécurité du travail, pour un salaire plus élevé, pour avoir droit à la retraite que les jeunes travailleuses des grands bureaux et administrations recherchent à acquérir des compétences. Mais dans la vie de chacune, les conséquences sont parfois l'évasion du milieu ouvrier... C'est la recherche à se faire bien voir des chefs... Petit à petit, on tue la moralité, les réactions ouvrières, et seule la promotion individuelle se trouve accrue. »[18]

Mais, plus généralement, les nouvelles professions du tertiaire auxquelles accèdent les jeunes filles de milieu populaire grâce à la scolarisation sont globalement considérées avec suspicion. Elles menacent la cohésion du groupe ouvrier, en offrant de nouveaux horizons sociaux et en important de nouveaux comportements de genre. Un rapport de 1961 déplore ainsi que les employées de bureau tendent à rechercher des maris qui ne soient pas des manuels : « les filles en bureaux, administrations, acceptent moins facilement de se marier avec les travailleurs manuels, aussi certaines flirtent-elles avec des hommes mariés »[19]. Les discours sur la fuite des jeunes filles et le célibat des hommes, très présents dans la littérature agrarienne de l'entre-deux-guerres, trouveraient un équivalent dans les milieux ouvriers des Trente Glorieuses.

En définitive, les cadres féminines jocistes lisent les phénomènes sociaux à l'aune des valeurs morales du « mouvement ouvrier » à l'image des cadres du mouvement masculin. La

---

[18] Idem.

[19] *Matériel préparatoire à l'enquête-campagne,* 1961-1962, ADHS : 45 J 258.

conception de ce que doit être une travailleuse, et conséquemment de ce qu'elle doit être en tant que femme, renvoie à un salariat engagé dans les syndicats, attaché à se qualifier et à organiser le métier, bref à la recherche d'une promotion « collective ». Pour autant, cet imaginaire n'est pas pur et il s'associe, et c'est cela la différence très nette par rapport au mouvement masculin, avec un puissant discours sur la maternité et la vocation proprement féminine à faire vivre l'espace domestique.

C) Être une bonne militante chrétienne

Au croisement du discours du mouvement ouvrier sur l'engagement et du discours catholique sur la mère et la famille, la *«* militante *»* est le modèle de féminité engagée qui est offerte en permanence aux jeunes filles socialisées à la JOCF.

1. Le militantisme religieux comme ressource d'une identité de genre féminine

Au cœur du dispositif discursif du genre, on trouve la figure de « la Militante », qui est le titre du bulletin à destination des filles engagées au sein du mouvement. La militante d'Action catholique est présentée aux jocistes comme un idéal moral d'action à atteindre. Comme pour les militants garçons, des monographies, réalisées à partir de carnets retravaillés, sont offertes comme modèles d'accomplissement de soi. Ces documents s'organisent autour d'une trame narrative assez similaire, si ce n'est stéréotypée. Une jeune militante réalise la « carte ouvrière » de son environnement de vie, de loisir et de travail. Elle exploite au mieux les ressources du mouvement et parvient à fédérer une équipe d'action autour d'elle. Cette recherche passe par l'acquisition de qualifications techniques et professionnelles reconnues mais également l'organisation d'une profession à travers l'action syndicale. Des conversions individuelles se produisent et des améliorations du cadre de vie et de travail arrivent, malgré les difficultés pour faire émerger une action (voir l'annexe 2). La monographie « Situons l'atelier de Confection Guilhot à Villeurbanne » est un très long récit présenté oralement au Conseil national de la JOCF en 1963. Il est réalisé à partir d'un carnet de militante, cité entre guillemets et en italique. L'Équipe nationale y adjoint son commentaire pour montrer ce qui est conforme aux attendus du groupe. On y découvre le parcours militant de Josiane entre dans une usine de l'agglomération lyonnaise et, qui parvient progressivement à se lier d'amitié avec des immigrées portugaises et espagnoles.

La militante jociste participe à cet univers contemporain de figures offertes aux femmes catholiques depuis le XIXe siècle. On retrouverait sûrement les mêmes motifs narratif dans le guidisme ou d'autres mouvements féminins catholiques. Le jocisme exalte une féminité d'engagement, reposant sur l'altruisme et la mise à l'écart de tout égoïsme. La militante dépasse les difficultés propres des conditions de vie et de travail en leur donnant un sens métaphysique. Elle participe à une aventure collective, celle de la Révélation, pour laquelle des sacrifices peuvent être consentis.

NEOLET, Monique « Nouvelles du monde », *La Militante,* 78, 1954.	« Être militante c'est d'abord être là où le Christ nous a placées [...] avec telle fille, telle femme, dans telle chambre, tel pavillon, tel quartier C'est notre présence (présence également personnelle, façon d'agir avec toutes) qui doit inquiéter, faire poser des questions à ceux qui nous entourent. »
Monographie sur l'usine Guilhot à Villeurbanne, dans BARBIEUX, Renée, *Rapport doctrinal au Conseil national JOCF*, 1963, ADHS : 45 J 39.	« Hier, au soir, la soeur de Nicole lui a demandé un bouquin et celle-ci lui a proposé "en marche vers l'amour" et dans ce livre, il y avait le mot "militante", alors que sa soeur lui a demandé ce que cela voulait dire. Nicole lui explique un peu, puis lui a demandé si elle priait parfois ; sa soeur lui a répondu : "Non et toi, et comment tu fais pour prier ?" Nicole a expliqué qu'elle parlait de Guilhot, des Espagnoles, de tout ce qui fait sa vie, et elles ont prié ensemble. C'est Nicole qui a parlé au Seigneur et c'est ensemble qu'elles ont dit le Notre Père. C'est sûrement la réco qui a aidé, parce que la prière a perdu son aspect rigide et solennel et pour Nicole, c'est devenu un moyen simple de parler de ses problèmes et d'offrir ce qu'elle fait avec des copines. »

Sur un autre plan, l'adhésion aux normes religieuses et morales catholiques semble permettre de renverser, d'un point de vue éthique, les marques d'indignité associées socialement au monde du travail peu qualifié. Il existe peu d'études en soi sur la place du facteur religieux dans la constitution des subjectivités des femmes des milieux populaires. Il y a pourtant peut-être là un ressort identitaire fort[20]. En consentant au conformisme de la pratique, les jeunes

[20] Bien que cela ne constitue pas à proprement parler d'une analyse historique, le texte *La Honte* d'Annie Ernaux (1997) constitue un témoignage intéressant sur la piété catholique d'une femme d'un milieu populaire, en l'occurrence la mère de l'auteure. Cette dernière a été ouvrière avant de s'installer comme commerçante (épicière) avec son mari dans un quartier ouvrier d'Yvetot en Normandie. Elle a toujours été pratiquante malgré l'originalité de sa démarche dans son milieu de vie et la distance prise par sa fille, qui reçut une éducation religieuse. Annie Ernaux note concernant cet attachement au catholicisme (dans le cadre d'un texte globalement dur et très critique à l'égard de ses parents) :

femmes acquièrent une forme de dignité dans un environnement social dégradé et difficile et qui est, de surcroît, peu estimé dans le reste de la société et par les hommes.

La pratique religieuse ou l'adhésion au code éthique catholique, même sur un mode virtuose, peut compenser une position dominée socialement et offrir des ressources spécifiques pour agir. La militante en milieu ouvrier, agissant pour les autres, fait preuve d'un altruisme et d'une générosité, qui la rendent respectable et respectée aux yeux de ses proches. Le discours religieux peut constituer également une ressource sociale mobilisée (car peu suspecte socialement) afin de ne pas s'enfermer dans des rôles attendus. Il permet paradoxalement d'élargir la capacité d'agir des jeunes filles. Le genre féminin militant jociste peut même être perçu comme une forme d'accommodement entre des injonctions contradictoires (l'autonomie et l'obéissance, la formation professionnelle et la vie domestique, l'engagement social et l'engagement familial). Au prix du paradoxe, car il est porteur de nombreuses injonctions vues comme aliénantes, cette subjectivité féminine religieuse peut également permettre aux jeunes filles de devenir un peu plus les agents d'un destin social très fortement normalisé et ordonné à la maternité.

2. Le militantisme jociste féminin, propédeutique à une maternité d'engagement ?

Le genre militant féminin reste toutefois fort différent de celui des garçons. Il repose en effet sur un puissant discours familialiste. Les normes du genre féminin défendues à la JOCF sont conformes aux attendus dominants, notamment autour du discours célébrant la maternité, même si l'exigence de l'engagement social dans le syndicat et la qualification professionnelle semblent subvertir une certaine forme de féminité. Comme modèle offerte aux jocistes, « la militante » renvoie plus à une identité de genre féminine sociale plus générale, qui fait des jeunes filles de futures femmes, définies avant tout et principalement comme épouses et mères. Cet ordre du genre est-il proprement catholique ou est-il commun à la société française de l'époque ? Pour l'historien, Richard Ivan Jobbs c'est l'ensemble des forces sociales

« Pour ma mère, la religion fait partie de tout ce qui est élevé, le savoir, la culture, la bonne éducation. [...] La religion de ma mère, façonnée par son histoire ouvrière d'usine, adaptée à sa personnalité violente et ambitieuse, à son métier, est :

- une pratique individualiste, un moyen de mettre tous les atouts de son côtés pour garantir la vie matérielle,
- un signe d'élection qui la distingue du reste de la famille et de la plupart des clientes du quartier,
- une revendication sociale, montrer aux bourgeoises dédaigneuses du centre-ville qu'une ancienne ouvrière, par sa piété et sa générosité à l'église, vaut mieux qu'elles,
- le cadre d'un désir généralisé de perfection d'accomplissement de soi, dont mon avenir fait partie », extrait de *La Honte,* 1997, dans ERNAUX, Annie, *Écrire la vie,* Paris : Galllimard, « Quarto », p. 253.

françaises qui font porter aux jeunes filles des injonctions à la maternité et à la vie domestique à l'époque des Trente Glorieuses, mais plus généralement, depuis le XIXe siècle :

> « En tant que groupe social, les jeunes femmes en France, ont été historiquement définies par un futur ordonné au mariage et à la maternité. Si les institutions sociales, le cadre légal, les circonstances économiques et les traditions culturelles conçoivent les jeunes garçons comme de futurs dirigeants, travailleurs et citoyens. [...] La place des jeunes filles était quant à elle déterminée par leur capacité biologique à la reproduction. La maternité strictement supervisée à l'intérieur de l'autorité patriarcale du mariage était considérée comme une fonction sociale, un devoir civique. Réduite à leur biologie, à leur sexe, une destinée biologique était accomplie par la maternité. »[21]

Le facteur religieux, en l'occurrence ici le poids évidemment très fort d'un familialisme catholique, a assurément une place importante dans ce dispositif. Mais, à la JOCF, il peut également se nourrir de références plutôt liées à la sphère communiste comme dans cette critique (1965) de l'ouvrage de Maxime Gorki de 1907 *La Mère*[22]. Là encore, comme pour les garçons, les deux univers (ouvrier et catholique) ne s'opposent pas forcément :

> « La maison est ouverte à tous. La mère ne fait que donner un peu de son amour après son fils. Mais de plus son cœur s'élargit ; elle prend bientôt part, elle aussi, à l'immense tâche que son fils Paul a commencé ; elle va poster les tracts, découvre la misère de tous les travailleurs, des usines et à la campagne, que les riches exploitent honteusement. »[23]

La militante jociste est assignée à un engagement qui reste ancrée *in fine* dans un cadre familial. Elle est l'auxiliaire de son fils et de son mari au sein du Mouvement ouvrier. C'est à ce titre et non en son nom propre qu'elle agit. Si, dans un sens, l'action jociste est un outil de prise en main de sa condition, il ne subvertit qu'à la marge le genre féminin.

Au nom d'une féminité conçue comme liée à la maternité dans le cadre strict du mariage, des militantes sont particulièrement appelées à réduire les écarts sur le plan sexuel des jeunes filles de leur entourage qui ne sont pas mariées. Être une militante dans son cadre de vie, c'est principalement, comme le rappellent de très nombreux articles dans la presse du mouvement, travailler à la défense de la moralité de ses camarades, limiter la pratique du flirt et moraliser les bals :

---

[21] JOBS, Richard Ivan, *Riding the new wave : youth and the rejuvenation of France after the Second World War,* Stanford : Stanford University Press, 2007, p. 189 (je traduis).

[22] GORKI, Maxime, *La Mère*, Pantin : le Temps des cerises, 2001 (1907), 357 p.

[23] Critique du roman *La Mère* de Maxime Gorki, *Vivre,* 23, 1965.

« Elles nous parlent d'amour », *Vivre*, 18, 1961.	« Dans le car, en partant du travail, des filles fredonnaient des chansons idiotes. Jeannette s'est mise à entonner des chansons gaies et propres en tapant dans ses mains. Toutes l'ont suivie, elles ont discuté après sur des gars. Annie, en descendant du car, a dit : "C'est donc possible de ne jamais flirter, je voudrais bien être comme vous." »
« Les Jeunes Travailleuses rencontrent les gars », *La Militante,* 149, 1960.	« De quoi s'agit-il ? Ecoutons Christiane et Danièle :"Dans notre quartier nous avons assez bien de contacts avec les gars des HLM. Entre files nous formons aussi une bonne équipe, si bien que dans le village ça se remarque. Nous avons organisé une équipe de sport, du tonnerre ! Au bal, quand nous y allons, c'est aussi une équipe, ça nous aide à tenir le coup et là non plus nous ne passons pas inaperçues. Après chaque danse ou presque nous nous retrouvons et c'est une véritable mise en commun. Très souvent, les gars nous disent : « les filles d'ici ne sont pas comme les autres. » Nous leur disons que c'est faux, nous sommes 100% comme les autres filles, seulement nous avons droit au respect, même dans les loisirs. Nous leur avons dit aussi, que lorsque les filles flanchent, c'est qu'elles n'avaient pas toujours de vraies amies et que la fatigue après une semaine de travail, la vie de famille, parfois, jouent un grand rôle." »

L'attente de l'âge du mariage, la conception d'un travail comme seulement une source de revenus, le refus de se qualifier sont pointés, dans les faits de vie, comme devant être combattus. Néanmoins, la militante allie les compétences propres du cadre de la laïque d'Action catholique en charge de son milieu à celles d'une jeune fille se préparant à la maternité. La figure de la militante apparaît ainsi comme une résolution imparfaite des injonctions différentes poussant vers l'espace public et l'espace privé. Pas encore mère ni même fiancée, la jeune jociste est déjà garante du cadre moral de la cité et de la respectabilité des autres femmes.

Jusqu'à quel point, toutefois, les jocistes consentent-elles à être de bonnes militantes ? N'existe-t-il pas un risque, pour certaines d'entre elles, à se mouler trop dans une subjectivité féminine normée par le militantisme d'origine religieuse ou séculière ? La presse du mouvement présente peu, en réalité, de remises en cause explicite de cette féminité idéalisée

d'engagement. Toutefois, des failles localisées apparaissent dans les sources, par exemple, à travers la question du célibat féminin.

3. Les habits étouffants de la militante ?

Relevé dans les enquêtes de prosopographie réalisées sur la JOC et la JOCF par Éric Belouet, l'importance statistique du célibat féminin des permanentes jocistes n'a pas d'équivalent pour les permanents du mouvement masculin, sans qu'il n'ait reçu de réponse satisfaisante[24]. Peut-on faire ici l'hypothèse que cette conception d'une féminité, investie sur le terrain militant et ouvrier, à l'écart du commerce amoureux juvénile, semble être une ressource paradoxale, qui porte des risques sociaux, dont celui d'une sortie de ce que les sociologues appellent le marché conjugal ? Cette inquiétude revient en tout cas chez les cadres du mouvement. Un compte rendu d'une tournée de permanente dans la fédération de Mulhouse (1958) le note :

> « Le problème qui se pose le plus est celui des aînées. Toutes les filles en sortant de la JOCF à 25 ans ne se trouvent à leur place dans l'ACO. Toutes celles qui ont une vie en pleine action se trouvent d'un coup sans plus rien. X... qui, tous les dimanches, avait une autre réunion. À sa sortie de la JOC, à 28 ans, ne sait plus quoi faire le dimanche. Elle se fait inviter, de temps en temps, par ses collègues de travail pour sortir avec elles. Elle a passé une crise très forte point de vue mariage — disait que sa vie était gâchée puisqu'elle ne s'était pas mariée — que sa vie n'avait pas de sens. Pour oublier, essaye de "ne plus penser", "de ne plus se soucier de rien" — n'en parle à personne —, ne donne plus de signe de vie, et personne ne s'occupe d'elle. Les autres fédérales ont assez de travail sur la fédération, celles qui sont mariées ont leurs foyers, leurs enfants et leurs engagements. »[25]

Le célibat, quand il est subi, semble être une source particulière de souffrance. Le même document évoque le parcours similaire de 4 anciennes fédérales : « une célibataire à l'ACO », « une après avoir lutté trop longtemps toute seule », « une à la Légion de Marie qui l'a repêchée comme elle dit », et « une, après une longue lutte et des circonstances très difficiles, mariée à un père de famille de 3 enfants, [qui] ne croit plus »[26]. À l'exception des jeunes filles qui feraient le choix volontaire du célibat, l'accès à l'autonomie permise par la JOCF dessert-elle les militantes sur le « marché conjugal » en les rendant suspectes de déroger aux attendus sociaux autour de la vie domestique et familiale ? La valorisation de l'engagement militant des aînées, la volonté de se consacrer avant tout à la vie du mouvement ainsi qu'une éthique,

[24] BELOUET, Éric, « Le Couple jociste », dans DURIEZ, Bruno et autres (dir.), *Chrétiens et ouvriers en France : 1937-1970*, Paris : l'Atelier, p. 86-99.

[25] Compte-rendu de tournée d'une permanente de l'Équipe nationale dans la fédération de Mulhouse, ADHS : 45 J 432.

[26] Idem.

qui pousse à refuser les formes habituels du commerce amoureux, à l'image du flirt combattu, conduisent peut-être à sortir inéluctablement du marché nuptial tel que le pensent les sociologues.

Le rapport au célibat tel qu'il apparaît dans les faits de vie est en réalité plus ambigu. D'un côté — c'est également l'envers d'un discours sacralisant la famille et la mère au foyer — il est bien entendu présenté comme une source de grandes souffrances pour les jeunes filles qui le subissent et expérimentent une forme de marginalité sociale. Néanmoins, le mouvement exploite la tradition catholique du célibat d'œuvre. Le célibat, engagé au service de l'Église catholique et du mouvement jociste, compense symboliquement le non accès à la maternité. À certains égards, la militante jociste célibataire semble rejouer la figure de la religieuse engagée sur le terrain social du XIXe siècle ou de la tertiaire consacrée de l'entre-deux-guerres. On en parle dans les mêmes termes : le célibat pour l'engagement jociste, ou plus tard le « mouvement ouvrier » ou bien l'Église catholique, est une des vocations possibles offertes aux jeunes filles.

« Me marier serait mon rêve », *Vivre*, 21, 1962.	« En faisant le tour de la France, j'ai été surprise de voir l'inquiétude, la souffrance des filles de 22, 23, 24 ans face à une vie de célibataire. »
« Six mois de perdu », *Vivre,* 1 (22), 1962.	« Colette ajoute : "Si nous restons célibataires, il faudra se donner à quelque chose, savoir regarder autour de nous". »

À la frontière du monde du travail et de la vie privée, l'engagement militant de la JOCF reste ambivalent. D'un côté, il pousse les jeunes filles à s'investir corps et âme dans l'action, afin d'améliorer leur milieu de vie ou de travail. Il pousse à la réalisation de projets solidaires au service de son groupe social. D'un autre côté, il enjoint toujours aux jeunes filles de se faire les gardiennes de la moralité, dans la perspective de se préparer à la vie maternelle et domestique. Leur investissement est certes vu au sein du mouvement ouvrier mais en complément de celui des garçons. S'il est outil d'émancipation, il peut être également force de consentement à un ordre social. Dans ce sens, le refus de mariage dans le célibat, s'il est choisi et non subi, est aussi un des rares, anciens et possibles espaces de subversion pour les jeunes filles catholiques. Du moins pour celles qui refusent le carcan de la vie domestique et de la maternité et qui souhaitent poursuivre des engagements publics. Cela explique peut-être son importance chez les militantes par rapport aux militants, qui, eux, ont, de surcroît, toujours la possibilité de se faire prêtres.

Conclusion du chapitre 2

L'étude de la constitution des subjectivités féminines dans un mouvement de jeunesse comme la JOCF se révèle particulièrement en comparaison avec celle de son homologue masculin de la JOC. Si, en apparence, le militantisme neutralise les identités de genre, il ne s'agit que d'un effet partiel de symétrie. Les injonctions de genre proprement féminines sont nombreuses, qu'elles proviennent d'un univers religieux ou d'un familialisme séculier. Les jeunes filles sont ordonnées à la maternité et à l'espace domestique, quand bien même elles travaillent ou sont appelées à s'investir dans le champ militant sur le lieu de travail. La « militante » est la figure donnée aux jeunes filles pour répondre aux nombreuses injonctions de genre. Elle est, sur un mode idéal, à la fois une mère en devenir sensible à la moralité de son entourage, l'héritière de la femme d'œuvre catholique, engagée dans le soin des autres, mais aussi une animatrice engagée dans son milieu de travail.

Les sources laissent toutefois transparaître tout l'aspect normatif et idéal de ce qui relève assez clairement d'un programme social. Les réticences des jeunes filles à s'engager de la façon que conçoivent les militantes, le célibat subi ou choisi ou bien encore la volonté de sortir du milieu de travail ouvrier révèlent de nombreuses déviances de parcours individuels. Ces trajectoire moins typiques suggèrent la complexité des biographies personnelles, que la matière archivistique disponible ne nous laisse malheureusement pas approcher en détail.

De manière générale, l'une des forces des études de genre — l'approche systémique de la constitution sociale des identités sexuées — comporte une faiblesse méthodologique inhérente : celle de présenter, de manière fixe, la façon dont les individus s'engagent dans la masculinité ou la féminité. Or, si normes de genre il y a, ce n'est qu'avec des acteurs sociaux individuels qui se les réapproprient chacun à sa manière et son parcours propre, dans un contexte, de surcroît, mouvant.

Notre période d'étude est même en cela particulièrement problématique dans la mesure où elle se caractérise, du moins pour la société française, par de profondes mutations sociales liées tant à la politique de planification modernisatrice des gouvernements de la Quatrième ou de la Cinquième République que la croissance économique.

Chapitre 3 : les premières remises en cause d'un genre ouvrier chrétien ?

Comment peut-on aborder le caractère changeant des identités de genre dans une société en mouvement alors qu'elles peuvent être décrites, à la même époque, de manière stable sur un mode idéal-typique comme je l'ai fait jusqu'à présent ? Comment des identités militantes de genre, nées dans un contexte sociologique très particulier : le renouveau français du laïcat catholique de l'entre-deux-guerres, et nourries par les valeurs du mouvement ouvrier des années 1930-1950, peuvent-elles être remises en cause dans la société française des Trente Glorieuses ? Comment conjuguer cette approche descriptive avec une démarche sensible à la possibilité de mutations et de changements ? Comment un genre[1] ouvrier chrétien de type jociste est-il remis en cause par une série de facteurs sociaux exogènes ?

En effet, l'affaiblissement, dans la société française de la catégorie professionnelle ouvrière et de la culture qu'elle induit, le renouvellement de la composition du monde ouvrier, avec l'apport d'une main d'œuvre immigrée européenne ou extra-européenne ainsi que l'intégration d'une partie des membres du groupe ouvrier au monde nouveau des « classes moyennes » sont autant de phénomènes sociaux, qui perturbent à la JOC-F. L'énonciation des identités de genre s'effectue en mobilisant les valeurs du combat ouvrier et du militantisme d'Action catholique, la consommation de masse, la scolarisation, la mixité qu'elle induit, les loisirs commerciaux ou la mise en place d'une société multi-culturelle sont autant de phénomènes, qui questionnent en permanence la pratique des deux mouvements.

Cadres de la JOC et de la JOCF appréhendent ces changements à travers de nombreux discours disponibles dans leurs archives. Ces réflexions évaluent le changement social en cours de manière souvent critique, généralement négative ou, au minimum, méfiante. Elles sont nombreuses et très délicates à analyser. Assez stéréotypés, ces discours sur le

[1] J'entendrais ici genre dans un sens plus général que le rôle social davantage comme un système produisant des attendus sociaux et symboliques différenciés entre les garçons et les filles, selon la définition de Joan Scott : « le genre est une façon de signifier les rapports de pouvoir. Ou mieux encore, le genre est le champ premier à l'intérieur et au moyen duquel le pouvoir se déploie [...] Établis comme un ensemble objectif de références, les concepts de genre structurent la perception et l'organisation, autant concrète que symbolique de toute la vie sociale », dans SCOTT, Joan W., *De l'Utilité du genre*, Paris : Fayard, p. 44. Dans ce processus, le genre procèderait toujours par une forme de lissage social permanent qui fait émerger une évidence aux yeux des acteurs sociaux qu'il revient aux historien.ne.s de déconstruire. Néanmoins, cette évidence n'est pas donnée une fois pour toute mais se recompose en permanence selon les groupes sociaux, les lieux et les espaces. D'où notre intérêt spécifique pour le groupe jociste, comment être sensible, par une analyse fine du changement sociale, à la façon dont le genre tel qui s'y énonce se recompose sous l'influence de mutations socio-économiques ?

changement social ont une pertinence en apparence limitée par rapport à d'autres sources d'histoire sociale, dans la mesure où ils révèlent surtout des normes idéologiques de jugement. Toutefois, dans quelle mesure peut-on faire une lecture de ce type de sources par le genre ? Quelle méthode peut-on développer pour y parvenir ?

Cette approche est d'autant plus intéressante à développer qu'émerge spécifiquement, durant cette période d'étude, un nouveau discours de soi original porté par une nouvelle culture jeune analysée par les sociologues et révélée au grand public après le grand concert de l'émission de radio « Salut les copains », place de la Nation à Paris en 1963. Comment être « jeune » à la nouvelle manière peut-il se combiner, au point de vue du genre, avec être un militant ouvrier chrétien ?

A) Le surgissement problématique du thème social de la « jeunesse »

Les changements socio-économiques et socio-culturels des années 1960 modifient, en effet, les identités de genre en milieu ouvrier et troublent, de manière générale, les lignes sociales en raison de l'essor d'un nouvel acteur social qu'est la jeunesse. Cette dernière, une abondante historiographie le montre, s'organise en raison des progrès de la scolarité, qui repousse l'entrée dans la vie adulte par le travail. Grâce au développement économique, elle permet d'intégrer de nouveaux acteurs dans la consommation, à travers une nouvelle culture de masse, qui lui est spécifiquement destinée. Sur un plan plus culturel, l'historien Richard Ivan Jobbs a retracé de manière synthétique comment se développe, dans la France de la Quatrième et de la Cinquième République, un discours emphatique autour de la jeunesse porté par de multiples acteurs sociaux. Outre des facteurs proprement démographiques avec l'arrivée de classes d'âge de plus en plus importantes, la passion occidentale pour la jeunesse exprime un désir multiforme et assez consensuel de renouvellement après l'épisode, douloureux et traumatique, de la guerre et de l'occupation allemande. L'avantage de la catégorie « jeune » est qu'elle transcende justement les barrières culturelles ou sociales, qu'elle met à l'écart les divisions politiques de la guerre et qu'elle peut inclure divers programmes idéologiques : « le concept de jeunesse était une agréable matrice dans laquelle la France adulte pouvait délibérer sur son passé, son présent et son futur »[2].

[2] JOBS, Richard Ivan, *Riding the new wave : youth and the rejuvenation of France after the Second World War,* Stanford : Stanford University Press, 2007, p. 11 (je traduis).

À première vue, l'Action catholique spécialisée d'après-guerre, avec ses différentes jeunesses engagées dans l'humanisation des milieux sociaux, semble en accord avec cette thématique sociale plus générale de régénération juvénile. Les mouvements participent à leur façon à ce désir de rajeunissement de la société française, entendu comme un renouvellement et un redressement moral. Néanmoins, le développement dans les représentations et les pratiques collectives d'un nouvel acteur qu'est la jeunesse, interroge profondément l'Action catholique spécialisée, voire la déstabilise, car elle est historiquement et structurellement attachée à l'idée de « milieux ». Et parmi les différents mouvements spécialisés, c'est bien la JOC-F qui reste le plus farouche défenseur d'une approche pastorale distinguant de manière explicite et détaillée les milieux sociaux. Se référant à cette notion héritée du catholicisme social, JOC et JOCF paraissent peu enclines à abandonner un cadre intellectuel, selon lequel un individu s'insère, avant tout, dans des communautés naturelles de vie et d'intérêt. Ces dernières forgent les représentations, les langages et les pratiques de ceux ou celles qui y sont nés. Le poids du milieu explique pourquoi seul un ouvrier est capable de penser comme un ouvrier, de parler à un autre ouvrier et, dans le cadre propre de l'Action catholique, lui annoncer l'Évangile.

Encore plus vif que dans d'autres milieux (étudiants, ruraux), la pastorale ouvrière mélange souvent cette conception organiciste du milieu, traditionnellement catholique, à une conception plus politique de domination socio-économique, dont les accents sont plus socialistes, communistes ou relèvent des références communes du mouvement ouvrier français. Schématiquement, il importe coûte que coûte, pour les cadres jocistes, de maintenir une approche spécifique des ouvriers, sans quoi jamais l'Église ne saurait s'édifier dans la classe ouvrière engagée dans son combat historique d'émancipation. D'un point de vue lexical, les mots « jeunes » et « jeunesses » sont d'ailleurs très peu présents dans les documents disponibles dans les archives jocistes. On trouve bien plus à cette époque, significativement, les expressions « Jeunes Travailleurs », « Jeunes Travailleuses », ainsi que leurs abréviation « JT », qui maintiennent assez clairement une distinction entre la jeunesse qui se prépare à exercer ou qui exerce une activité salariée, d'un côté, et celle qui ne travaille pas car elle étudie ou possède un patrimoine, de l'autre.

Sans surprise, les rapports des deux mouvements témoignent, de manière assez similaire et continue, durant notre période d'étude d'une posture critique à l'encontre de l'idée qu'il existerait une culture ou une identité « jeune », se mettant en place avec l'essor de la société de loisir et de consommation. Souhaitant réorganiser son offre de loisir populaire au cours des

années 1960, la JOC commissionne un de ses permanents afin de réaliser un rapport. Ce dernier est présenté en 1964 au Conseil national. Synthétisant, dans sa première partie, les mutations sociales concernant la jeunesse, on peut lire cette réflexion portant justement sur l'essor d'une culture des jeunes :

> « Il est évident que le fait d'écouter les mêmes disques, de regarder les mêmes émissions, de danser sur les mêmes rythmes modernes ne constitue pas pour autant une catégorie sociale nouvelle, que certains appellent la "Jeunesse". Ceux qui parlent de ce phénomène spécifique de "jeunesse" oublient sans doute que le jeune a aussi une famille, qui lui a légué une manière de vivre, une culture, qu'il est marqué au plus profond de lui même par ses actuelles conditions de travail et que ses chances dans la vie sont fort différentes. »[3]

Si l'on suit Anne-Marie Sohn, ce type de réflexion est extrêmement caractéristique des années 1960 durant lesquelles « deux thèses s'affrontent » : « il n'y pas de culture adolescente malgré l'existence d'émissions et de magazines destinés à la jeunesse » d'un côté, et « les jeunes partagent une "nouvelle culture" dont la chanson, les vedettes et la presse sont les vecteurs »[4], d'un autre côté. Dans le débat vif qui oppose autant des sociologues que des pédagogues, le permanent jociste rejoint, non sans surprise et en raison d'un attachement à une vision dominée par l'idée de l'existence de classes sociales, le camp de ceux qui relativisent la consistance de la culture jeune et d'une identité qui y serait liée. Sans contester l'homogénéisation des pratiques culturelles de la jeunesse (musique, télévision, danse), A. Pineau récuse ici l'idée de l'émergence d'une nouvelle catégorie sociale que serait la jeunesse. Sa réflexion reste surtout sensible au poids du milieu et aux conditions réelles de la mobilité sociale.

La culture jeune menace plus généralement les mouvements de jeunesse en individualisant les comportements et en privatisant les expériences d'âges au détriment des logiques communautaires (villages, quartiers) ou des regroupements confessionnels et/ou militants (syndicats, mouvements). L'entrée dans la société de consommation et de loisir à travers une culture jeune ne peut être perçue positivement par des militants d'Action catholique spécialisée. Ils continuent également d'aborder la société à travers des valeurs extrêmement critiques de la consommation et des dérives éthiques qu'elle induit selon une grille de lecture très moralisante. La consommation est la conséquence d'un système de production capitaliste dont l'extension se fait au détriment des conditions de travail des jeunes

---

[3] A. PINEAU, « Responsabilité loisirs de la JOC et création d'une institution de loisirs pour les JT : le loisir populaire », *Rapport au Conseil national de la JOC*, 1964, ADHS : 44 J 1418.

[4] SOHN, Anne Marie « La Culture jeune », dans *Âge tendre et tête de bois : histoire des jeunes des années 1960*, Paris : Hachette Littérature, 2001, p. 78 et suivantes.

travailleurs. À l'instar de ce rapport sur les loisirs de la JOCF qui s'inquiète par exemple de l'essor de la mode du twist et du charleston auprès des jeunes filles :

> « La jupe twist ou charleston est à la mode. Pour être moderne, quelle Jeune Travailleuse ne voudrait pas l'avoir ? Mais sait-elle qu'en l'achetant elle contribue à l'extension de la firme Boussac ou autre ? »[5]

Ces critiques ne laissent-elles pas transparaître également la façon dont les nouvelles pratiques juvéniles progressent irrémédiablement parmi les jeunes touchées par les mouvements ?

L'essor de la jeunesse est d'autant plus problématique qu'il s'agit d'une catégorie sociale autant construite par la consommation que par les acteurs publics, soucieux de s'adresser, de plus en plus, à la jeunesse. Les modifications progressives dans la politique de la jeunesse reflètent également le conflit grandissant entre l'évidence de la jeunesse, partagée par les acteurs politiques, et des mouvements d'éducation populaire comme la JOC-F. Deux phénomènes illustrent les difficultés pour les cadres des mouvements à appréhender cette nouvelle façon de plus en plus répandue de concevoir la société : l'essor des Maisons des jeunes et de la culture (MJC) (à partir de 1959), qui ne spécifient pas socialement leurs activités, puis le projet des « clubs » de jeunes portés par le Ministre de la Jeunesse François Missoffe (1966-1968). Deux critiques percent nettement dans les archives jocistes : ces nouvelles formes de regroupement de jeunes sont axées sur les loisirs. Elles sont donc détachées des autres aspects concrets de la vie (les conditions de travail, la formation, etc.). De surcroît, elles sont insensibles aux différences de milieu.

Rapport de la commission « Jeunes Foyers » au Conseil national JOCF, 1965, ADHS : 45 J 42.

> « [Notre enquête] avait pour but de s'interroger sur la présence des Jeunes Travailleuses dans les Maisons des Jeunes et de la Culture. Il en ressort que les Jeunes s'y retrouvant sont de milieux différents suivants les MJC, mais, pour l'ensemble, il y a plus de Jeunes en écoles (du Monde ouvrier et du Milieu indépendant) que de Jeunes au travail. »

Compte-rendu du bureau national de la JOCF (portant sur l'enquête Missoffe), 21 juillet 1966, ADHS : 45 J 61.

> « [Le bureau déplore] la tendance à enfermer les jeunes dans les loisirs et ne pas les rejoindre dans toute la vie. »

[5] « Du loisir, comment en parlons-nous autour de nous ? », *Document présenté au Conseil national JOCF*, 1960, ADHS : 45 J 255.

Alors que les politiques de la jeunesse tendent à penser leur action en fonction de l'existence d'une jeunesse homogène, les cadres jocistes sont surtout inquiets devant ce qui leur apparaît une indifférenciation, qui gomme artificiellement les situations sociales. Avec la JOC-F, on a à faire à un de ces acteurs sociaux critiques du projet modernisateur porté par les élites de la Cinquième République. Nous sommes devant un courant hétérogène que l'historiographie tente de mieux cerner aujourd'hui, bien qu'aucune synthèse n'existe à son sujet. Paradoxalement, ces mouvements de jeunesse, pourtant classés dans le camp de l'ouverture de leur milieu confessionnel et dans les représentations collectives, prennent progressivement partie contre les mutations sociales saluées par tout un discours politique autour de la modernisation, en rejouant des éléments catholiques anciens de critique du progrès social au nom de valeurs anti-libérales.

Néanmoins, sur la question propre des MJC, le pragmatisme peut l'emporter sur des positions trop dogmatiques. Dès 1961, le rapport moral du Conseil national de la JOCF appelle en réalité les militantes aînées à investir « ces organismes de loisir, leurs comités de gestion et de fonctionnement »[6]. L'idéal d'un mouvement présent dans la réalité des milieux de vie des jeunes pousse à surmonter les a-priori négatifs. Les archives témoignent, en effet, malgré le discours critique à l'encontre des MJC ou des clubs, qu'on y retrouve parfois des sympathisants et parfois même des militants des deux mouvements. Cette forme de loisir est, de toutes les manières (car les usagers peuvent être représentés dans les MJC dans des conseils de maison[7]), perçue plus favorablement que l'extension du secteur loisir marchand, ou, pire encore, les loisirs proposés par les comités d'entreprise.

Comment aborder maintenant ces discours critiques des mutations sociales de la jeunesse sous l'angle du genre ? Tout d'abord, on peut se demander : la condamnation générale de l'essor d'une acteur social organisé appelé la « Jeunesse » est-elle similaire dans les mouvements masculin et féminin ? Et si oui, n'est-ce pas paradoxal ? En effet, pour Anne-Marie Sohn, le succès social de la culture jeune dans les années 1960 peut être analysé en terme genre dans la mesure où elle s'adresse indifféremment aux garçons et aux filles :

> « La musique, comme le lycée, permet aux jeunes filles de sortir de leur condition féminine et de se libérer en revendiquant une identité asexuée de génération. »[8]

---

6 *Rapport moral au Conseil national de la JOCF*, 1961, ADHS : 45 J 37.

7 « Un projet civique : de l'usager au conseiller de Maison », dans BESSE, Laurent, *Les MJC de l'été des blousons noirs à l'été des Minguettes, 1959-1981*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 114 et suivantes.

8 SOHN, Anne-Marie, *Âge tendre et tête de bois : histoire des jeunes des années 1960,* op. cit., p. 91.

Selon cette thèse, les jeunes femmes accepteraient même avec un certain enthousiasme cette nouvelle culture. En endossant l'habit neutre du « jeune », elles auraient la possibilité d'échapper au maternalisme étouffant de la culture des jeunes filles des décennies précédentes. Dans la mesure où elle est définie sur des bases mixtes et plus égalitaires, la culture yé-yé et la sociabilité des copains correspondent aux nouvelles attentes des jeunes filles, ces dernières étant de plus en plus scolarisées aux côtés des garçons.

D'une certaine manière, les rapports au Conseil national JOCF n'invalident pas cette hypothèse mais ils l'illustrent par la négative. Autrement dit, la culture jeune telle qu'elle se met en place dans les années 1960 est perçue comme menaçante par les cadres jocistes, car elle tend justement à neutraliser la féminité. Un rapport au Conseil national de 1960 le déplore :

> « À l'heure actuelle, on parle beaucoup de la jeunesse. [...] Ce Conseil doit nous permettre de réaffirmer et de montrer comment la JOC, en favorisant l'action des Jeunes Travailleuses, entre elles, par elles, pour elles, leur permet de prendre leur vie en main et les aide à se préparer à leur rôle de femme dans la cité. »[9]

Préparer au « rôle de femme dans la cité » : l'intérêt social pour la jeunesse est ici immédiatement compensé par le rappel de la spécificité féminine de l'engagement que les fédérales doivent rechercher à développer... Si les nouveaux éléments de la culture jeunes pénètrent sûrement la vie des militantes et sympathisantes jocistes (rock, yé-yé, émissions de radio, etc.), ils apparaissent en réalité peu dans les compte rendus d'enquête-campagne ou les documents internes à la vie du mouvement. Les préjugés contre une culture liée à la consommation semblent taire la façon dont la nouvelle culture de la jeunesse s'instille irrémédiablement dans le quotidien des militants ou sympathisants jocistes. Peut-être que par une méfiance idéologique, les faits de vie qui les rapporteraient sont écartés ou non produits en raison d'un tabou tacite, intériorisé et répété.

Le jocisme appréhende également une autre mutation sociale, qui ne trouve pas son origine dans les activités capitalistes marchandes. Il s'agit de la scolarisation accrue et une de ses conséquences indirectes de plus en plus marquantes : la mixité.

---

[9] FERRIÈRES, Pierrette, *Discours d'introduction au Conseil national JOCF*, 1960, ADHS : 45 J 36.

B) La scolarisation et l'exigence grandissante de mixité

De 1956 à 1969 en France, le nombre d'élèves total croit de 37 % et, de 1957 à 1961, de 43 %. Si 53 % des Français âgés de 15 ans sont scolarisés en 1958, en 1966, 61 % poursuivent leurs études au-delà de 16 ans[10]. La massification de l'enseignement secondaire a un rôle moteur dans la façon dont la culture des milieux populaires évolue, en introduisant de nouvelles pratiques sociales, de nouveaux référentiels et de nouveaux systèmes de valeur, qui peuvent remettre en cause également l'évidence des normes de genre.

1. L'école technique contre l'apprentissage

Pour les garçons, la scolarisation de l'apprentissage en centre ou au collège technique est reçue de manière ambivalente. D'un côté, elle est saluée car elle répond aux vœux anciens de la JOC de voir s'améliorer les conditions d'entrée dans le monde du travail et l'accès aux qualifications professionnelles. D'un autre côté, les militants perçoivent clairement comment la scolarisation remet en cause le processus normal d'acquisition des valeurs viriles de l'usine et de l'atelier, que ce soit positivement en protégeant des humiliations que doivent surmonter les apprentis, ou, plus négativement, en émoussant un certain sens de l'entraide et de l'action collective. Le Conseil national de la JOC en 1960 dresse le bilan suivant :

> « Il faut dire tout de suite que ceux qui sont au Collège technique ou au Centre d'apprentissage sont plus favorisés; l'école met à leur disposition toute la semaine des professeurs, des classes et des ateliers, ils ne sont pas au rude contact des adultes des usines, ils ne sont pas astreints à une production, ils se sont pas utilisés comme des boys. [...] Mais, on met les jeunes en compétition ! "Ici, c'est le chacun pour soi, vous n'avez pas à vous occuper du voisin. Seuls les meilleurs réussissent... tant pis pour ceux qui traînent !" »[11]

L'atelier constitutif de la virilité ouvrière est concurrencé par l'école dont les mérites — la présence de professeurs, le bon encadrement et des meilleures conditions matérielles — sont toutefois difficilement condamnables eu égard aux critères de jugement implicites du mouvement. L'effritement irréversible d'un mode de devenir masculin est alors engagé, même s'il est difficile d'en saisir complètement les conséquences. Bien que différentes études sociologiques disponibles tendent à montrer la faible perméabilité des milieux populaires à la

[10] SOHN, Anne-Marie, *Âge tendre et tête de bois : histoire des jeunes des années 1960*, op. cit., p. 15.

[11] « 36e Conseil national de la JOC française : les besoins actuels de la Jeunesse ouvrière appelle un mouvement d'avant-garde », *Cahiers pour l'Action,*12, novembre 1960.

culture scolaire[12], les rapports nationaux de la JOC s'inquiètent, bien au contraire, de la victoire grandissante des valeurs de l'école sur celles de l'atelier. Le monde scolaire entraînerait le développement de dispositions exogènes au monde ouvrier parmi les apprentis : le primat de l'aspect intellectuel sur le sens technique, le goût de la compétition que demandent les examens, l'individualisme que commande l'évaluation de la personne et non de l'action collective. Un rapport au Conseil national déplore en 1964 :

> « toute cette ambiance d'une école passive où l'on accumule intellectuellement où l'on ne fait pas ou peu l'apprentissage des responsabilités, où il y a la tentation constante de vouloir s'en sortir seul. C'est un obstacle certain vis-à-vis duquel le Mouvement Ouvrier doit lutter pour la promotion collective. »[13]

L'accès à une meilleure connaissance technique, permise par l'apprentissage en centre ou en CET, semble même largement compenser la perte du contact, dès la sortie de l'école primaire, avec la sociabilité virile de l'atelier et sa camaraderie caractéristique, qui est, elle aussi, peut-être, mythifiée.

Même si les paroles d'apprentis rapportées dans les faits de vie témoignent d'une forme de consentement et d'une acceptation de la violence de l'initiation masculine, les plaintes quant au non-respect des apprentis, l'absence de formation reçue et les conditions de travail difficiles sont nombreuses dans les jugements d'enquête. Cette forme d'entrée dans la vie professionnelle et le genre masculin est de plus en plus évaluée de manière négative, comme un bizutage peu acceptable et, en quelque sorte, stérile. C'est bien l'apprentissage dans un centre ou un collège technique, qui tend à l'emporter sur celui direct auprès d'un patron ou dans un atelier au cours des années 1960.

Pour les cadres de la JOCF, la scolarisation est perçue avec une distance encore plus critique. Elle est généralement saluée, car reflétant une volonté politique de démocratisation. Mais la scolarisation est aussi dénoncée car elle menace l'identité de genre féminine. Elle discréditerait les professions féminines peu qualifiées, instillerait parfois un désir indu de promotion sociale et couperait plus généralement les jeunes filles des valeurs traditionnelles

[12] Pour une analyse socio-ethnographique sur la façon dont la socialisation première des enfants d'ouvriers entre en conflit avec le système scolaire et ses valeurs propres, on peut se reporter au travail fondateur de Paul Willis :*L'École des ouvriers, comment les enfants d'ouvriers obtiennent les boulots d'ouvriers*, Paris : Agone, « L'Ordre des choses », 2011, (1ère édition : 1977) 438 p. Néanmoins, dans cette étude, le sociologue centre ses analyses sur une population de jeunes garçons issus de la classe ouvrière anglaise, qui sortent sans qualification professionnelle de leur établissement d'enseignement secondaire. La JOC socialise toutefois les jeunes, qui concèdent à la culture scolaire technique une forme de reconnaissance et s'y soumettent en préparant les diplômes. Le mouvement est d'ailleurs ambivalent dans sa condamnation des diplômes et de l'univers scolaires qui, s'ils sont un moyen de maintenir l'idéologie dominante et privilégient la « promotion individuelle », restent un moyen respecté d'amélioration de la condition ouvrière par l'accès à des postes plus qualifiés.

[13] «JOC, mouvement en perpétuel renouvellement » , *Rapport d'orientation au Conseil national de la JOC*, 1964, ADHS : 44 J 719.

de leur famille. L'appréhension familialiste de ce que doit être une formation scolaire joue en faveur de telles positions. Les cadres de la JOCF restent encore attachés dans les années 1960 à l'idée d'une école qui puisse offrir une promotion en préparant à la vie ménagère et domestique sur un plan technique selon le modèle qui s'est structuré en France depuis les années 1940. Un rapport de la commission formation professionnelle à l'école sur l'enquête-campagne de 1963 le regrette :

> « L'école fait peu pour permettre aux jeunes d'acquérir ou de développer certaines compétences féminine ; sauf dans les écoles spécialisées d'Enseignement Ménager (CET Couture, employées de collectivité, les écoles ménagères...) Mais il faut souligner que pour un ensemble de personnes, ces branches d'enseignement ne sont pas considérées, les jeunes n'acquièrent pas une qualification reconnue. »[14]

Ce rapport dénonce effectivement un phénomène connu par les historiens de l'éducation professionnelle féminine. Le dénominateur commun des formations techniques et ménagères est qu'elles sont souvent absentes des qualifications reconnues par les conventions collectives et que les femmes deviennent, quand elles arrivent sur le marché du travail, manœuvres ou ouvrières spécialisées[15]. Mais au-delà du constat sociologique, une critique plus idéologique est développée. Car elle repose sur un système de valeurs où le travail domestique est mésestimé, l'école est jugée très négativement.

De manière générale, pour les cadres de la JOCF, une certaine défiance à l'encontre de l'école semble se recomposer autour de la critique de la place faite aux filles dans le système scolaire. Ce dernier remettrait en cause les valeurs propres des milieux populaires, notamment en ce qui concerne les attendus autour de la féminité. L'école est le lieu où s'expérimente en permanence une violence de classe. Elle éconduirait une forme d'hypocrisie en ne donnant pas véritablement aux filles les moyens d'accès aux nouvelles professions féminines qu'elle met en avant comme, ici, « hôtesse de l'air » :

> « Les familles ouvrières ne peuvent pas aider les filles en école parce que pas au même niveau d'études qu'elles, parce que l'école ne fait pas assez appel à ce que les filles peuvent apprendre par leur famille (sens de la vie) mais à la culture au plan intellectuel seulement. L'enseignement n'est pas assez lié à la vie. Tension chez les filles parce qu'à l'école, on leur fait miroiter des professions qu'elles ne peuvent pas espérer réaliser à cause de leur situation familiale. On a tendance à idéaliser certaines professions (hôtesses de l'air...) sans voir que des valeurs

[14] Commission formation professionnelle à l'école, *Bilan national de l'enquête travail au Conseil national JOCF*, 1963-1964, ADHS : 45 J 258.

[15] Voir : SCHWEITZER, Sylvie, « La non-mixité des formations professionnelles ou la triple cécité », dans THIVEND Marianne (dir.), *Apprentissage et formations techniques professionnelles de filles et de garçons, XIXe-XXe siècle*, *Cahiers Pierre Léon*, Lyon : Centre Pierre Léon, 6, 2005, p. 11-23.

> identiques se vivent dans des professions beaucoup plus simples... d'où le décalage entre profession bien considérée à l'école et profession exercée par les parents des filles. »[16]

L'institution scolaire est également au cœur des critiques car elle est saisie comme un lieu de reproduction d'une culture différente de celle des milieux populaires. Elle est le lieu où s'expérimenterait par excellence une « honte » sociale chez les jeunes filles issues de familles ouvrières auxquelles le système a du mal à accorder une forme de reconnaissance. La recherche militante de défense de la « dignité » des jeunes filles du milieu populaire entraîne, dans ce cas, une condamnation d'un monde scolaire perçu comme humiliant :

> « Une tension et un décalage surgissent entre les scolaires, leur famille, leur quartier, le monde ouvrier. Les filles du monde ouvrier sont tiraillées entre une profession qu'elles voudraient atteindre et leur famille dont elles se désolidarisent souvent. Dans la plupart des lycées, les filles ne parlent jamais de leur famille : "On a honte de dire le métier de son père". »[17]

Le conflit de valeurs avec l'école est toutefois complexe à interpréter au-delà de ces notations brèves et relativement idéologisées. Les sympathisantes jocistes restent sûrement sensibles aux possibilités de mobilité sociale offertes par l'accès au secondaire. Combien d'entre elles s'en servent pour leur propre stratégie scolaire ? Une notation sur le manque de solidarité de certaines filles à l'égard de leur famille reflète justement le consentement à la culture scolaire de la promotion par les études. N'est-ce pas l'attachement particulier des cadres jocistes à l'idée d'un milieu ouvrier aux frontières définies et d'une certaine manière peu mouvantes qui noircit le tableau de la scolarisation des filles des familles ouvrières dans l'enseignement secondaire ?[18]

En désarticulant le lien entre jeunesse et travail, la scolarisation commence à ébranler les identités de genre telles qu'elles s'énoncent classiquement dans les milieux populaires. Si ce phénomène se renforcera surtout dans les années 1970 et 1980, il est perceptible, dès ces années là, qu'il existe une concurrence idéologique entre un modèle d'entrée classique dans la vie adulte pour des jeunes filles du milieu populaire et un modèle extérieur, qui passe par les études secondaires et moins par l'apprentissage, à la façon des enfants de la bourgeoisie[19]. Comme les jeunes filles gagnent à s'insérer dans le système scolaire, quelles le font – pas

[16] *En Équipe pour l'Action*, avril 1963, numéro spécial préparatoire au Conseil national.

[17] Commission formation professionnelle à l'école, *Bilan national de l'enquête travail*, op. cit.

[18] Les ouvrages d'Annie Ernaux seraient ici encore une illustration littéraire de ce phénomène. Elle montre très bien comment l'école, tout à la fois, lui fait expérimenter la honte de son milieu (on n'y parle pas de la même façon qu'à la maison), crée une distance avec ce dernier et l'émancipe socio-économiquement.

[19] MOREAU, Gilles, « Le Travail plutôt que l'école. Les formes masculines et féminines d'adhésion à l'apprentissage d'entreprise », dans THIVEND, Marianne (dir.), *Apprentissage et formations techniques professionnelles de filles et de garçons*, op. cit., p. 55-71.

forcément dans les filières professionnelles qui restent très masculines – en dehors des sections domestiques et ménagères, mais plutôt dans les filières technique et générale, elles expérimentent peut-être le plus une distanciation avec leur milieu d'origine, au prix de la tension identitaire et du conflit de valeurs.

2. La mixité à l'école

Si l'école induit un trouble dans le genre féminin, elle menace autant les garçons et les filles lorsqu'elle généralise progressivement la mixité. En 1957, une circulaire institue la mixité et à partir de 1959, les établissements publics nouvellement créés sont mixtes[20]. Cette évolution repose sur des motifs d'ordre pécuniaire davantage que des raisons pédagogiques clairement assumées par le Ministère. Elle doit répondre au défi que représentent pour l'Éducation nationale la politique de massification scolaire et l'arrivée dans le système scolaire des classes d'âge du *baby-boom*. À l'exception notable d'études portant sur le scoutisme[21], on dispose encore peu d'éléments d'une histoire sociale et culturelle de la mixité, qui permettraient d'éclaircir ce terrain d'enquête. On a surtout, dans la littérature scientifique, une histoire de l'idée pédagogique de la mixité, des débats politiques qui surgissent autour de son application à l'école depuis le XIXe siècle jusqu'à la massification de l'enseignement secondaire des années 1950-1960, mais peu, en réalité, d'études portant spécifiquement sur la mise en place de la mixité des espaces éducatifs, qui ne soient pas, de surcroît, scolaires[22]. La mixité, si elle est de manière emblématique un phénomène scolaire, est bien plus généralement un phénomène de changement qui touche le sport, les loisirs et les formes de sociabilité juvénile.

---

[20] ZANCARINI-FOURNEL, Michelle « co-éducation, gémination, co-instruction, mixité : débats dans l'Éducation nationale (1882-1976) », dans ROGERS, Rebecca (dir.) *La Mixité dans l'éducation, enjeux passés et présents*, Paris : ENS Éditions, 2004, p. 25-32.

[21] SCAILLET, Thierry et autres (dir.), *Guidisme, scoutisme et coéducation. Pour une histoire de la mixité dans les mouvements de jeunesse*, Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant, 2007, 304 p.

[22] Le numéro 18 de la revue d'histoire des femmes et du genre *Clio* est consacré au thème « Mixité et coéducation » (Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2003). Il l'aborde pratiquement exclusivement à travers la question scolaire (l'idée pédagogique de coéducation, la mixité progressive du baccalauréat, les premières expériences d'établissements scolaires mixtes), même si un article très intéresasnt est consacré au football. Comme le note Rebecca Rogers, dans un bilan historiographique sur la question, « l'histoire de la mixité attend encore ses historiens concernant la France au XXe siècle », voir : ROGERS, Rebecca, « Actualité de la recherche. États des lieux de la mixité. Historiographies comparées en Europe », pp. 177-202.

On peut toutefois se référer à :

- HOUEL, Annick et ZANCARINI-FOURNEL, Michelle (dir.), « École et mixité », *Cahiers masculin/féminin*, 2, Lyon : Presses universitaires de Lyon, 2001.
- TEINTURIER, Sara, « De la mixité des sexes à l' "éducation différenciée" dans les établissements privés catholiques (1960-2010) », dans BREJON de LAVERGNÉE, Matthieu et DELLA SUDDA, Magali (dir.), *Genre et christianisme, plaidoyers pour une histoire croisée*, Paris : Beauchesne, 2014, p. 347-373.

Tant à la JOC qu'à la JOCF, la mixité apparaît surtout, dans les faits de vie, comme une réalité exogène. Si la mixité arrive surtout par l'école, elle perce également dans les loisirs ou au travail. Les faits de vie révèlent des situations inédites mais laissent également transparaître le souhait des jeunes à accéder à des pratiques sociales mixtes :

Bilan d'Action avec 200 délégués, Conseil national JOCF, 1960, ADHS : 45 J 36.	« Mon souhait, dit Paule, est d'aller camper avec un groupe mixte. »
JOACHIM, Jean, éditorial, *L'Équipe ouvrière*, 108, 1961.	« Nombreux sont les Jeunes Travailleurs en contact avec des filles en collèges mixte, dans les transports ou l'atelier, ou ayant l'occasion de discuter et prendre leurs loisirs avec celles du quartier. Souvent leur physique, leur présence, nous préoccupent. »
- « L'Amour, ça ne tombe pas du ciel », *Vivre*, numéro spécial avec *Jeunesse ouvrière,* 16, 1965.	« Souvent gars et filles se retrouvent dans les loisirs. C'est sympathique et amical. Souvent, il arrive que, même au boulot, en écoles, on sort gars et filles ensemble, cette vie en commun est-elle enrichissante ou est-elle négative ? »

Si elle est souhaitée, la mixité remet en cause les repères de genre traditionnels, surtout si elle progresse sur le lieu de travail. Un article dans *Équipe ouvrière* le note avec inquiétude (1961) : « À l'usine de Pierre, les filles sont en bleus, comme les hommes, on les prend pour des hommes »[23]. Le phénomène social que constitue la mixité entraîne même une profusion de discours et de réflexions sur les hommes et les femmes, les rapports et la façon de répondre aux situations inédites.

Historiquement, l'univers catholique est hostile à la mixité comme principe éducatif. Sur le temps long, le refus de la mixité, ou au XIXe siècle « co-éducation » en France rejoue l'hostilité entre catholiques et républicains. Il existe également toute une littérature du Magistère catholique qui favorise la réception négative d'une idée éducative née dans les pays anglo-saxons, à dominante protestante donc, et reprise en France par des pédagogues laïcs et républicains. Dans l'entre-deux-guerres, Pie XI la condamne dans l'encyclique *Divinius illius Magistri,* qui porte sur l'éducation chrétienne, surtout pour des raisons morales. La coéducation y est présentée comme une méthode fondée « sur un naturalisme négateur du péché originel » relevant d'un « nivellement égalitaire » entre hommes et femmes[24].

[23] « Les filles et les gars pendant les temps libres à l'usine », *L'Équipe ouvrière,* 108, 1961.

[24] Pie XI, *Divini illius magistri lettre encyclique sur l'éducation chrétienne de la jeunesse,* AAS XXII (1929) 46-86, traduction française dans *Actes de Pie XI*, Paris : Maison de la Bonne Presse, VI, p. 84-147.

L'Assemblée des cardinaux et archevêque en France relaie les condamnations romaines en 1934 :

> « L'école géminée, par la juxtaposition prolongée des enfants de l'un et de l'autre sexe [...], est la voie qui conduit trop aisément à la coéducation des sexes [qui] est par elle-même un danger, et l'intérêt moral des enfants demande qu'elle ne soit pas établie. »[25]

Le contexte explique, en partie, un positionnement aussi ferme des évêques français. L'arrivée au pouvoir du Cartel des Gauches (1922-1924) ouvre, plus généralement en France, une période marquée par le retour de la « guerre scolaire » du XIXe siècle. Portée par la Fédération nationale catholique (FNC) du général de Castelnau, la lutte pour la défense d'une école « libre », privée et confessionnelle, structure une partie non négligeable de l'opinion catholique de l'entre-deux-guerres. Dans ce processus, la pédagogie catholique différenciée entre garçons et filles, à rebours des idées de pédagogues modernes de la gémination, portée idéalement par le charisme de congrégations masculines et féminines séparées, constitue un élément fort de différenciation identitaire du camp catholique. C'est d'ailleurs sur une base non mixte qu'est organisée l'Action catholique spécialisée en France dans l'entre-deux-guerres, sans qu'un débat ne semble d'ailleurs se poser sur la possibilité qu'il en soit autrement. La seconde Guerre mondiale ne fait pas évoluer substantiellement l'hostilité catholique à l'encontre de la co-éducation, malgré un apaisement net des tensions autour de l'école dès la Libération et sous la Quatrième République. À Rome, une instruction du dicastère* en charge des religieux (qui ont souvent la tutelle des écoles catholiques), en 1958, renouvelle toutefois la condamnation. Si le texte concède que le principe éducatif de la mixité puisse « présenter quelques avantages », « les dangers qui en résultent pour les mœurs, surtout au moment de la puberté, dépassent de loi, les avantages qu'il peut présenter »[26]. L'évolution est donc timide et réservée.

Dans les années 1960, les pédagogues chrétiens, comme leurs homologues laïcs, débattent néanmoins de la question avec une ouverture plus grande, même si il n'existe pas d'enthousiasme catholique pour la pédagogie rapprochant garçons et filles à l'école ou dans les activités de jeunesse. Ainsi, dans le scoutisme catholique, la méfiance prédomine. En 1967, Marie-Claire Gousseau, commissaire général des guides de France, publie sous le pseudonyme de Claude Courtois, un essai intitulé *Coéducation et mixité*. Il est extrêmement

---

[25] « À propos des écoles "géminées" », extrait de *La Lettre collective des Cardinaux, Archevêques et évêques de France du 24 mars 1934*, *DC*, Paris : Maison de la Bonne Presse, 97, mars 1934.

[26] Sacrée Congrégation des Religieux, « Instruction sur la co-éducation » , *DC*, Paris : Maison de la Bonne Presse, mars 1958, col. 503.

hostile à l'éducation conjointe et simultanée des garçons et des filles. Dans cet ouvrage, Claude Courtois dresse le bilan des arguments en faveur de la coéducation avant de trancher résolument contre, au nom du nécessaire développement psychologique séparé des garçons et des filles. Outre la peur d'une activité sexuelle précoce liée à la promiscuité « dont les effets dans les taudis et bidonvilles de tous styles sont bien connus »[27], c'est également la crainte du devenir homosexuel des garçons qui est explicitement invoquée (l'inverse n'est pas envisagé pour les filles) :

> « La coéducation propose de mélanger ce garçon, intérieurement en conflit avec ses caractères féminins diffus, avec des filles, aux caractères sexuels partiellement définis entre 14 et 17 ans : c'est là une erreur extrêmement grave. En effet, si, chez le garçon, les intérieurs féminins l'emportent par la suite, il y a de fortes chances de devenir homosexuel. »[28]

3. La mixité associative

Les discours jocistes sont-ils au diapason des réticences catholiques ? Le registre argumentaire est différent, peut-être moins pessimiste quant à l'extension de la mixité à l'école, même s'il partage le même scepticisme et une certaine forme d'hostilité de principe à l'idée d'éduquer conjointement garçons et filles. Ce qui ressort, c'est bien entendu la peur d'une activité affective et sexuelle trop précoce de garçons et de filles mis en contact. Mais, à la JOC-F, cette crainte du flirt est surtout relue au prisme de l'idéal militant. C'est parce que le flirt peut conduire à négliger sa vie militante, la sienne et celle de son petit ami/sa petite amie et à se séparer de la vie de ses camarades, que la mixité est dénoncée. Il n'y a pas une panique morale devant la précocité des relations charnelles.

---

[27] COURTOIS, Claude, *Coéducation et mixité*, Paris : le Nœud de Carrick, 1967, 46 p. Son auteure se caractérise toutefois, dès cette époque, par un attachement au scoutisme originel et par un relatif retrait des réformes le libéralisant. On lui doit également la brochure de mars 1966 « Scout ou pionnier » qui a constitué la base argumentaire des commissaires qui ont mené la séparation de la branche éclaireur des scouts de France. Peut-on tenir ce document pour représentatif du milieu des éducateurs catholiques dans leur diversité ? N'appartient-elle pas à un pôle idéologique plus conservateur du catholicisme qui ne donne pas une idée juste des mouvements type de l'Action catholique ?

[28] Ibidem, p. 24.

ROSE J., « Militants d'amour, mais d'amour de qui ? », *L'Équipe ouvrière*, 74, 1957.	« Avec les gars présents et quand il y a des filles, pouvons-nous aller aussi loin dans l'action et dans la réflexion de chacun que si nous n'étions qu'entre gars ? En ce qui concerne les filles, le même question doit aussi se poser. [...] Cette réflexion peut être une occasion pour nous militants de réfléchir à nos difficultés face à tel groupe de fille ou telle fille, c'est peut-être du temps volé aux jeunes travailleurs. »
« Enquête spéciale : de la solitude à la bande mixte », *L'Équipe ouvrière*, 129, 1964.	« Le flirt nuit à l'esprit d'équipe : les sorties mixtes ont certains inconvénients. Beaucoup de gars ne sont pas préparés et recherchent le flirt. Je connais même des gars que volontairement nous n'avons pas invité à cause de cette raison. D'autres filles ont quitté les bandes et ne veulent plus sortir avec nous. »

L'action mixte semble donc peu concevable. Les quelques faits de vie qui rapportent une action militante commune JOC et JOCF sont globalement négatifs. À l'instar de ce qui se passe à Soissons pour un groupe de militantes de 14-17 ans. Elles ont alors en charge l'animation d'une « baraque, créée pour leurs loisirs ». Les militantes veulent ouvrir cette dernière aux garçons mais « Mireille, la responsable se fâche : est-ce que vous faîtes de la JOC ou de la JOCF ? Il faudra savoir si vous tenez à aider les filles et à les aimer »[29]. Là encore, la dispersion de l'action militante dans le flirt questionne les responsables.

L'autre grand secteur d'inquiétude concerne principalement les loisirs et notamment les camps organisés pour les aînés durant les vacances. Les deux associations de loisirs populaires de la JOC et de la JOCF ne sont pas pensées pour organiser des camps mixtes, même si sur les lieux de vacances, dans les campings par exemple, la mixité surgit. Elle devient alors un problème militant à gérer. De nombreux retours d'expérience négatifs sont placés dans les articles, afin de montrer le danger que la mixité représente sur l'action militante en vacances. *La Militante* du retour des vacances estivales le note (1960) : « [Jeannine] responsable de la décoration [du camp] ; il lui est arrivé de ne rien préparer et même de ne pas venir. [...] En sortant un soir, [...] elle a rencontré des gars ; elle fait de moins en moins quelque chose avec nous »[30]. La sociabilité juvénile amoureuse, permise par la mixité des loisirs, reste donc conçue comme un obstacle au militantisme jociste.

[29] « Soissons : tour de ville, groupes 14-17 ans », *Matériel préparatoire à l'enquête-campagne*, 1957-1958, JOCF, ADHS : 45 J 432.

[30] « Flashes vécus cet été », *La Militante*, 138, 1960.

Néanmoins, toute cette condamnation morale cohabite avec une volonté pratique d'éduquer les garçons et les filles à la présence de l'autre sexe, en sortant d'une relation strictement affective et sexuelle. Le thème laïc, très fort durant des années-là, d'une nécessaire démystification de l'autre sexe, en apprenant à le connaître dès le plus jeune âge, se retrouve dans de nombreux articles sur les faits de vie. C'est en étant mis au contact l'un de l'autre que les garçons et les filles se font une idée de ce que vit l'autre. Le prisme militant ouvrier reste, malgré tout, très présent. La démystification – qui est aussi une désérotisation – de ce que vit l'autre sexe doit idéalement passer par la découverte de ses conditions professionnelles. Il s'agit d'un leitmotiv des articles de la presse jociste traitant de la mixité dans les années 1960. La mixité à l'école est principalement assimilée à celle du champ professionnel : si elle aboutit à une action collective pour l'amélioration des conditions d'études, elle est présentée comme extrêmement positive. L'horizon d'attente tracé pour les militants est idéalement celui d'une découverte des conditions de travail et de vie de l'autre sexe. Une mauvaise entente entre garçons et filles ou l'échec dans la mise en mixité d'une activité sont parallèlement associés à la méconnaissance de la vie concrète des uns par les autres :

« Les filles, comment les aimons-nous ? », *L'Équipe ouvrière*, 90, 1959.	« Quand je rencontre une copine, je ne reste pas insensible surtout si elle est jolie. Mais j'essaie de la connaître dans toute sa vie, ses difficultés de travail, de famille, ses joies, ses peines. Je ne voudrais pas passer pour le parfait militant, mais je crois qu'il nous faut nous poser des questions. [...] N'avons-nous pas à les aider, à aimer, peut-être en les faisant réfléchir et agir face à la vie, à leurs conditions face aux copains et copines qui les entourent. »
WECCXSTEN, Anne-Marie, KWANIESWSKI; Thérèse, DELTONNE, Madeleine, « Aimer, ce n'est pas toujours facile ! », *Vivre*, 1 (22), 1962.	« Il se passe quelque chose au lycée... à l'intérieur d'une classe mixte des sciences expérimentales. Plus ça va, plus on a des devoirs. Oui, le programme est trop chargé, les professeurs voient exclusivement les matières qu'ils enseignent. [...] Nous sommes plus unis. Dans les loisirs que nous organisons (sorties - balades). Les gars nous les découvrons sous un autre aspect, nous avons plus le temps de dialoguer. Il y a une meilleure entente entre nous. Le surplus de devoirs empêchait les gars et filles de se connaître mutuellement. »

« De la solitude à la bande mixte », *L'Équipe ouvrière*, 128, 1963.

> « L'amitié qui unit les membres de la bande : nous avons appris à connaître la vie de travail des filles. Nous ignorions que les filles avaient également des difficultés de travail, qui ne sont pas toujours les mêmes que les nôtres. Par exemple, Malou disait être énervée par les gens qui l'embêtaient toute la journée en racontant des c... en plus le travail est monotone. »

Toutefois, lorsque la mixité, à l'école ou au travail, aboutit à une sociabilité mixte, les articles témoignent des difficultés à la faire vivre concrètement. La mixité, sans une culture de la mixité adéquate ou une socialisation précoce aux pratiques de la mixité, apparaît très délicate à mettre en œuvre pour les jeunes des années soixante, qui la découvrent durant leur adolescence à l'école voire, à l'âge adulte, au travail. Les rapports entre les sexes semblent rester dépendants des représentations de genre traditionnelles : des garçons ont dû mal à élaborer des rapports avec les filles sur le mode d'un partenariat égalitaire, et non pas du commerce amoureux, et des filles à s'imposer face à la volonté hégémonique de certains garçons. Les faits de vie rapportent des échecs à mettre en place la mixité, comme dans ce bureau autour d'un groupe de révision qui se met en place pour préparer un concours de titularisation (1965). Les réticences très fortes (de la part des garçons) aboutissent *in fine* à leur départ progressif puis à leur retrait du projet :

> « Monique et Robert vont nous dire comment dans leur bureau, ils vivent ce problème :
>
> "Nous sommes trois jeunes, Françoise, Robert et moi, et nous retrouvons le soir Gisèle, Danièle et Robert."
>
> Robert. Nous avons été embauchés ensemble pour un travail de comptable et notre grand souci est la titularisation.
>
> Monique précise. Pour cela, il nous faut passer un concours et un sur vingt est reçu en moyenne. Tu vois combien cela est dur.
>
> Robert. Jusqu'à présent, chacun travaillait pour soi, mais ça n'avançait pas ; après le boulot, le retour en car, nous n'avions plus le courage de nous y mettre.
>
> Dominique. Un jour, je propose à Françoise de travailler les six ensemble. Tout de suite d'accord, nous en avons parlé aux autres. Ah ! Si tu avais entendu les gars !
>
> Les gars n'étaient pas d'accord !
>
> Robert. Oui, c'est vrai, on n'était pas d'accord. Elles en ont entendu les filles ! Des : "cela ne marchera pas !", "On ne saura jamais où aller !", "On ne s'entendra

> pas !”... Elles ont quand même réussi à nous convaincre. Par contre, elles se sont occupées de tout.
>
> Monique. Au début, nous avons bien travaillé, mais peu à peu l’ardeur est tombée. Les filles s’y donnaient bien plus que les gars. »[31]

Lorsque la mixité induit le comportement amical et non amoureux, il peut également y avoir un échec. L’espace de l’intime, pour les garçons, ne se partage pas facilement avec les filles. La pratique du discours de soi, devant les filles, constitue même une limite très repérable à la mise en place de rencontres mixtes, comme dans le récit de cette bande réalisé par un militant de la JOC (1963) :

> « Après avoir bu un café chez la fille, une discussion s’engage sur ce que nous pensions de la différence qu’il y a entre les gars et les filles. [...] Le dialogue a été assez difficile. Nous n’avons pas l’habitude de discuter de ce sujet face aux filles. La remarque d’une fille après l’échange : “Les gars ont du mal à s’exprimer, on dirait qu’ils sont renfermés”. »[32]

Car, derrière les prises de position confiantes des permanents jocistes envers la mixité, les articles laissent transparaître toutes les difficultés à négocier ce changement social sans que cela ne procède nécessairement d'un conservatisme idéologique. La mise en mixité des actions militantes pose la question d’un système genré clivé où garçons et filles partagent finalement peu de choses en dehors des rapports amoureux. Un article d’*Équipe ouvrière* de 1963 note que dans un groupe JOC-F « les gars parlent du foot, de la mécanique, des événements sans se rendre compte qu’il y aurait d’autres sujets de discussion qui pourraient intéresser les filles »[33]. Sur quel contenu commun faire reposer les rapports garçons-filles ? C’est qu’il est délicat dans un mouvement de jeunesse catholique comme la JOC de passer d’une mixité passive, juxtaposition des garçons et des filles dans des activités, à une mixité active, portée par un projet associatif d’ordre éducatif plus volontaire. Cela demanderait d’abandonner en partie la pédagogie jociste, attachée à l’idée de « complémentarité », pour interroger, plus en amont, tout un système de production symbolique des rôles sociaux qui sépare les garçons et les filles mais qui leur assigne également des activités, des goûts, des pratiques, mais aussi des études, et donc des métiers, différents.

Quelle place ont les questions idéologiques derrière les principes organisationnels des mouvements ? En restant non mixtes, la JOC et la JOCF demeurent en effet des mouvements adaptés à la réalité de leur public cible : la jeunesse en apprentissage ou se préparant au travail

---

[31] « L’Amour, ça ne tombe pas du ciel », *Vivre*, numéro spécial avec *La Jeunesse ouvrière,* 16, 1965.

[32] « De la solitude à la bande mixte », *L’Équipe ouvrière*, 128, 1963.

[33] RENAUD, Pierre, « Le Militant et les filles », *Équipe Ouvrière*, *136,* 1963.

dans les centres et les établissements scolaires d'enseignement professionnel ou technique. Cette dernière reste scolarisée dans des lieux différents autour de professionnalisations elles-mêmes clivées. La mixité passe d'abord par les filières générales avant de s'étendre aux autres. En 1960, 25 % des lycées sont mixtes. Les collèges modernes et classiques le sont davantage (environ 40 % à cette date), tandis que les centres d'apprentissage (15 %), les collèges techniques (8 %) et les écoles nationales professionnelles (6 %) accusent un retard manifeste[34]. Le sentiment d'une réalité « séparée » est donc fondé pour des jeunes en sections technique ou professionnelle. Socialisés différemment, les garçons et les filles touchés par la JOC-F ne partagent pas forcément la même culture juvénile. Ils ne se préparent pas au même devenir social. Même salariés, au travail, ces jeunes n'occuperont pas les mêmes postes.

D'un point de vue organisationnel, la mixité reste surtout envisagée comme la réalisation d'une action militante conjointe, dans ses buts, mais différentes, dans ses formes. Cela même si des collaborations ponctuelles sont envisagées positivement. L'idée de rapprocher JOCF et JOC dans un mouvement commun n'est pas un tabou dès les années 1960. Si le scoutisme ne l'envisage pas encore, les autres mouvements d'Action catholique spécialisée franchissent alors le pas. Parmi eux, ce sont les « ruraux » qui les premiers, à la faveur de l'émergence du MRJC, font le choix d'un mouvement mixte entre 1963 (en pratique) et 1965 (officiellement)[35]. Les lycées et étudiants de la JEC font le choix de la mixité de manière progressive. Il faut tout d'abord unifier les JECF, au nombre de trois, jusqu'en 1956[36]. Chez les scouts, les éclaireurs (laïcs), à titre de repère, sont mixtes dès 1963.

Jusqu'aux années 1960, les contacts entre les deux mouvements de jeunesse d'Action catholique spécialisée en milieu ouvrier sont forts. Mais ils reposent sur des liens institutionnels encore faibles. Les grands rassemblements (à l'instar de celui de Rome en 1957), la participation aux instances internationales du mouvement (la JOCI), certaines éditions (le calendrier mixte à partir de 1957), la gestion du CFEI de Nogent-sur-Marne sont assurés conjointement par les deux mouvements. L'aumônerie joue également un rôle important de liaison. Il n'est pas rare, surtout dans les villes moyennes ou certains quartiers de banlieue, que ce soit le même prêtre qui assure l'aumônerie de la JOC et celle de la JOCF.

---

[34] BANTIGNY, Ludivine « Dans l'école des filles et des garçons : la résistible ascension de la mixité», *Le plus bel âge ? Jeunes, institutions et pouvoirs en France des années 1950 aux années 1960,* thèse d'histoire sous la direction de Jean-François SIRINELLI, Paris : Institut d'Études Politiques, 2003, f. 84, note 41.

[35] Voir : « Un seul mouvement — 1965 » (chapitre 10), dans CONQ, Jean, GUILLOTEAU, Charles-Henri, LEPRIEUR, François et VILBOUX, Bernard, *JAC/MRJC : origines et mutations*, Lyon : Chronique Sociale, 1996, p. 230-240.

[36] GIROUX, Bernard, *La Jeunesse Étudiante Chrétienne des origines aux années 1970*, Paris, Cerf, « Histoire religieuse de la France », 2013, p. 177-182.

Aumôniers de la JOC et aumôniers de la JOCF partagent d'ailleurs un seul et même bulletin : *La Lettre aux aumôniers*.

La pression à rapprocher les deux mouvements vient de l'extérieur, tant de la base qui le demande que des échelons internationaux des mouvements. En 1963, la coordination européenne de la JOCI propose, dans l'optique du rassemblement de Strasbourg prévu pour 1964, la tenue d'une enquête-campagne européenne commune aux différentes jeunesses ouvrières. L'année 1963-1964 voit donc pour la première fois JOCF et JOC s'engager sur le même thème d'enquête : « les conditions de travail ». En outre, afin d'harmoniser l'action militante entre les deux mouvements, est décidée la réunion, à fréquence régulière, de « bureaux mixtes ». Face à l'enthousiasme des militants, la mixité de l'enquête-campagne est prolongée pour l'année 1964-1965 autour du thème « la santé de la jeunesse ouvrière ». Les tracts d'enquêtes ou« tracts référendums » et les affiches sont réalisés en commun. En 1966, des journaux communs sont édités sous le double titre *Vivre/Jeunesse ouvrière*. Ils ont pour thème la mixité et l'éducation affective et sexuelle (*Vivre*, numéro 16 : « L'Amour, ça ne tombe pas du ciel » et, numéro 18 : « Il faut croire à la force de l'amour »). Mais, la même année, les mouvements ne parviennent pas à choisir un thème d'enquête-campagne commun.

Revenant sur l'expérience dans la présentation du rapport d'orientation au Conseil national de 1964, une permanente note : « de nombreuses fédés se sont réjouies de l'enquête du référendum commun aux gars et aux filles ». Mais elle pondère aussitôt l'enthousiasme de la base, en rappelant l'atout d'une enquête spécifique aux seules filles : « les questions sont les mêmes mais les réponses diffèrent car les filles ressentent d'une manière particulière les difficultés de la formation professionnelle ou du travail »[37]. La mixité efface artificiellement les réalités socio-professionnelles différenciées. Un bureau mixte de 1966 constate l'échec à suivre « les orientations prises il y a deux ans par les deux mouvements »[38]. C'est la préparation du grand rassemblement national « Paris 67 » qui relance, toutefois, la mise en commun des projets avec le retour des enquêtes-campagnes mixtes pour les années 1966-1967 puis 1967-1968.

Mais les comptes rendus des bureaux nationaux mixtes révèlent toute la difficulté à mettre en place une action mixte. Sur les principes, il existe des prises positives plus localisées en faveur de la mixité. Mais la question du rapport de force entre les deux mouvements et l'idée que l'un pourrait l'emporter sur l'autre et progressivement l'annexer

[37] BEAUMAL, Evelyne, *Rapport d'orientation au Conseil national JOCF*, 1964, ADHS : 45 J 257.
[38] *Compte-rendu du Bureau national mixte JOC-JOCF,* 21 juillet 1966, ADHS : 44 J 71-72.

constituent des éléments problématique. Il s'agit même d'une source diffuse de conflit, même si elle est peu assumée ouvertement, entre les permanents. Les questions de logistique institutionnelle semble servir à exprimer des divergences plus profondes. Le bureau mixte de mars 1966 le révèle bien. L'enquête-campagne mixte y est présentée comme une double nécessité. La JOCI la demande et, pour les permanents de JOC (masculine) du moins, il s'agit d'une « réalité sociologique : la jeunesse ouvrière a une vie ouvrière semblable gars et filles »[39]. Les réticences viennent davantage des permanentes féminines, qui ne veulent pas se sentir liées par un principe obligatoire au mouvement masculin. Afin de faire émerger un consensus sur des bases larges, est alors élaborée une règle de choix d'enquête-campagne commune très institutionnelle. Une équipe mixte de réflexion, après une consultation libre des militants, soumet une liste de 3 sujets au vote des fédérations. Pour départager les pistes d'enquête en lice, la règle de calcul suivante est adoptée : « l'enquête qui obtient le plus fort pourcentage [dans les 2 mouvements] est retenue sauf si, dans l'un ou l'autre mouvement, une enquête obtient plus de 70 % »[40]. Dans ce dernier cas, les enquêtes différent.

Si la mixité progresse résolument sur le choix des enquêtes-campagnes, la préparation des rassemblements nationaux et internationaux, le fait de n'avoir qu'une seule et même association n'est toutefois pas à l'ordre du jour dans la JOC-F des années 1960. La possibilité n'est jamais évoquée en bureau mixte. En dehors des activités conjointes et d'une ligne globalement partagée d'orientation, mais acquise par des votes séparés dans des conseils nationaux différents, un tel projet n'est pas porté par les permanents. L'activité la plus emblématique des mouvements : la révision de vie n'est jamais envisagée comme pouvant devenir mixte. Le discours de soi devant les autres reste non mixte alors qu'au même moment, on va le voir, l'idée de révisions de vie « de couple » progresse. Les archives des bureaux mixtes restent toutefois hermétiques aux interprétations trop hâtives. Existe-t-il déjà, dès cette époque, des divergences d'ordre idéologique ou de positionnement dans le « mouvement ouvrier » ou le catholicisme français ? Si c'est le cas, elles n'apparaissent pas explicitement dans les compte rendus.

Peut-on faire l'hypothèse, à l'instar de ce que tendent à montrer les historiens du scoutisme, que les réticences du mouvement féminin à franchir le cap de la mixité proviennent peut-être pas tant d'un « conservatisme » moral que d'un souci de préserver un espace d'autonomie féminin, où les filles puissent s'affirmer en caractère et gagner des responsabilités ? Cela serait d'autant plus plausible que la JOCF peut se percevoir et se

[39] Idem
[40] Id.

comprendre comme un mouvement féminin d'éducation populaire, si ce n'est un syndicat supplétif (dans certains secteurs comme celui des employées de maison par exemple) ou, a minima, offrant une propédeutique syndicale dans un milieu militant globalement normé et géré par des hommes. Faut-il lire dans ce sens cet aveu d'un militant dans *Équipe ouvrière* (1957) :

> « Savons-nous (comme nous d'ailleurs, mais en plus accentué) qu'une fille s'exprime beaucoup moins franchement quand il y a des gars. Savons-nous qu'étant donné sa nature de fille, une militante, a beaucoup plus tendance à suivre quand une action se mène avec les gars. Ce qui veut dire que pour elle, moins de prise de responsabilité et, par là, moins d'occasion de se transformer à travers l'action. »[41]

Si l'idée est énoncée à partir du présupposé, courant à la JOC, qu'il existe une nature féminine, et que cette dernière se caractérise et par la timidité et par la passivité, ne peut-on pas y voir la reprise d'un propos militant tenu par une responsable féminine du mouvement ? Il y a l'énonciation du volontarisme nécessaire afin de former des militantes. La non-mixité est, dans ce sens, assumée comme un principe pédagogique nécessaire pour que les filles se responsabilisent et ne se laissent pas dépendre d'un leader militant masculin.

Quoi qu'il en soit, la mixité constitue un ébranlement des représentations traditionnelles de genre. Un autre phénomène participe à ce contexte social plus général qui brouille les lignes traditionnelles d'action militante : il s'agit du renouvellement par l'émigration de la composition des milieux populaires français. Comment intégrer dans un mouvement des minorités ethniques ou religieuses, les normes de genre qu'ils portent ?

C) Genre et jeunesse émigrée

La présence d'étrangers au sein du salariat industriel français n'est pas un fait nouveau dans les années 1950. Elle constitue même un phénomène historiquement ancien. Néanmoins, la France de la croissance économique connaît une immigration massive, dont l'ampleur constitue un tournant repéré dans l'histoire migratoire nationale. Durant cette première période d'étude, la population étrangère passe de 1 764 000 (4,1 % de la population française totale) en 1954 à 2 621 000 (5,3 %) en 1968. Alors que le solde migratoire est de 500 000 personnes de 1946 à 1955, il est de 1 116 000 de 1956 à 1965 puis de 901 000 de 1966 à 1972[42]. Pour suppléer les besoins en main-d'œuvre, les dirigeants politiques et économiques

[41] ROSE J., « Militants d'amour, mais d'amour de qui ? », *L'Équipe ouvrière*, 74, 1957.

[42] Sur les chiffres et ce qui suit, voir : VERNEUIL, Christophe, « La France et les étrangers à l'heure de la croissance économique (1955-1974) » (chapitre 10), dans *La France et les étranges du milieu du XIXe à nos*

ont recours aux travailleurs étrangers. Mais les origines géographiques se diversifient par rapport aux périodes migratoires précédentes. Tant que dure la guerre d'Algérie, le pouvoir limite l'arrivée des travailleurs algériens, Français par leurs nationalités, mais suspects par leur origine et l'encadrement, dont ils font l'objet par le FLN. L'immigration en provenance d'Italie diminue du fait de l'essor économique dans la péninsule. En 1956, 82 % des entrées concernent des Italiens, le taux n'est plus que de 12 % en 1965. Le gouvernement français signe plutôt des accords avec l'Espagne (1961), le Portugal, le Maroc et la Tunisie (1963), la Yougoslavie et la Turquie (1965). Les Européens reculent devant les extras Européens. Toutefois, en 1975, ils représentent encore 61 % de l'effectif total. Parmi eux, deux nationalités se distinguent en particulier : les Espagnols et les Portugais.

On les retrouve de manière privilégiée à la JOC-F, les réseaux religieux catholiques jouant à la faveur des mouvements, vers qui les prêtres et les familles envoient les jeunes. La vague d'immigration espagnole est caractéristique des années 1960, surtout dans les villes, dans les emplois de service domestique (propreté, gardiennage) et, point important, elle est presque autant masculine que féminine. L'immigration portugaise se caractérise également par son importance et sa relative brièveté des années 1960 aux années 1970 : 65 000 travailleurs portugais environ sont admis chaque année au titre de l'émigration de travail sur le territoire français. Pour Christophe Verneuil, « la France privilégie le Portugal, vu comme le substitut à l'immigration algérienne », tandis que pour les jeunes hommes portugais l'émigration vers la France est un moyen d'échapper au service militaire qui signifie en réalité l'engagement dans les guerres de décolonisation (en Angola, au Mozambique, au Cap-Vert et en Guinée-Bissau) : « la France apparaît comme une terre d'asile, loin de l'*Estado Novo* de Salazar et de sa police politique »[43]. Les immigrés portugais sont nombreux dans la région parisienne, où ils sont embauchés dans l'industrie automobile, les travaux publics et le bâtiment, pour les hommes, et le ménage pour les femmes.

Du point de vue des deux mouvements, il n'y a aucune hostilité de principe à intégrer les jeunes émigrés de la Péninsule ibérique. Cela est même une nécessité pour des immigrés qui, contrairement aux Polonais des années 1950, sont venus sans leurs pasteurs. Comme le relève le *Dictionnaire de l'immigration en France*, de manière générale,

> « leur accueil au sein des paroisses, mouvements de jeunesse, aumôneries scolaires et autres mouvements d'Action catholique favorise une conscientisation de l'Église à la précarité sociale, à la misère morale du migrant et stimule son

jours, Paris : Ellipses, p. 151-167.

[43] Ibidem, p. 152 et p. 157.

engagement en faveur de la défense de leurs droits sociaux, culturels et politiques. »[44]

La volonté affichée d'être au plus près de la jeunesse pousse en particulier les deux mouvements d'Action catholique à se doter les moyens de le faire, dans un projet généralement sensible aux mobilités de travail des jeunes, qu'elles soient intra ou extra nationales. En 1960, la JOCF fait figurer dans son rapport d'orientation la volonté de « prendre en compte l'émigration dans la vie du mouvement »[45]. Les enquêtes-campagnes autour de la jeunesse en déplacement ainsi que la pratique chaque année d'un mois d'action internationale, qui peut se décliner en un événement festif appelé la « veillée internationale », contribuent à sensibiliser les militants à la prise en charge des jeunes immigrées. En 1963, l'équipe nationale de la JOC se dote d'un permanent espagnol (venant de la JOC espagnole) en charge de la traduction de certains documents militants. Pepita Vila, employée de bureau de Gerone, est dépêchée de la JOCF espagnole, dans l'équipe nationale de la JOCF française entre 1962 et 1965. Elle est en charge spécifiquement des immigrées et traduit également du matériel militant en espagnol[46].

JOCF et JOC se questionnent toutefois sur la façon d'agir à l'égard des jeunes immigrés. Faut-il les laisser former des équipes spécifiques, sur le modèle des paroisses nationales qu'ils peuvent fréquenter, ou les intégrer à la marche pleine et entière des mouvements, tout en aménageant des temps de rencontre afin de respecter leur situation spécifique ? Dès 1962, la JOCF fait le choix d'autoriser les équipes de base d'immigrées et confirme ce choix en 1967, alors que la JOC préfère, tout en produisant des documents en portugais ou en espagnol, ne pas s'engager aussi loin dans cette voie.

Il est dur d'évaluer l'ampleur numérique des immigrés espagnols et portugais dans les mouvements (il existe des chiffres par nationalité d'origine mais sur les périodes ultérieures). L'existence de ces mouvements dans ces pays de départ, le rôle de médiateur assuré par certains aumôniers et l'ancienneté de la présence de la JOCF dans le milieu de travail des employées de maison semblent permettre l'intégration à son fonctionnement les jeunes Espagnols et Portugais. La prise en charge spécifique des jeunes catholiques immigrés, à l'instar des jeunes ruraux qui travaillent dans l'industrie, est un heureux moyen pour les deux mouvements de suppléer la perte de de leur public ouvrier originel, qui accède à d'autres qualifications et métiers via l'école.

[44] « Église et immigration », dans LAACHER, Smaïn (dir.), *Dictionnaire de l'immigration en France*, Paris : Larousse, 2012, p. 189-191.

[45] Et ce qui suit : « La JOC immigrés : historique », novembre 1980, ADHS : 44 J 1523.

[46] Comptes-Rendus des Conseils nationaux, ADHS : 45 J 38, 39, 40, 41.

En tout cas, les difficultés professionnelles liées à l'émigration apparaissent dans les faits de vie, les monographies et la littérature du mouvement : rejet de la part des collègues, chantage aux papiers exercés par les employeurs, difficultés à trouver un logement mais aussi solitude ou détresse morale. Le racisme, même s'il s'énonce rarement sous cette expression précise, est un élément récurrent de plainte. Il est un des aspects de l'atteinte à la dignité des travailleurs que met bien au jour la méthode descriptive du voir, juger, agir. À l'instar d'un fait relevé dans le cahier d'une équipe JOCF dans le quartier Saint-Aubin à Toulouse (1955 ou 1956) :

> « Je suis espagnole... Je travaille dans la couture. [...] J'ai dû attendre six mois chez mon patron avant d'avoir ma carte de travail Celui-ci a pu l'obtenir parce qu'il connaissait quelqu'un. Très souvent, il me fait remarquer que c'est lui qui a obtenu cette carte. À cause de cela, j'accepte de faire le ménage tous les matins sans être payée. Cela dure jusqu'à une heure quelquefois. De même, le soir, il faut ranger l'atelier. Cela dure un quart d'heure environ. Je reçois 4.300 francs par semaine. Je suis demi-ouvrière. La jeune fille qui est avec moi me fait souvent remarquer que je suis espagnole et qu'après tout on peut d'abord donner le travail aux Françaises. Je travaille depuis l'âge de 10 ans. J'ai été bonne, puis je suis allée un peu à l'école. Ce n'est pas normal que mon patron ait obtenu la carte parce qu'il connaissait quelqu'un. C'était un droit pour moi d'avoir cette carte. Ce n'est pas normal que je fasse des heures de ménage sans être payée. Devant Dieu, il n'y a pas des Espagnoles et des Françaises, il n'y a que des jeunes travailleuses. »[47]

Même s'il repose sur un récit à la première personne d'une jeune immigrée, ce fait de vie reste très largement au diapason des normes de genre dominantes en usage à la JOCF. La description réaliste des conditions de travail matériel conduit à une conscience de ce qui dysfonctionne, avec comme critère de jugement un élément issu de l'univers religieux, ici : le motif paulinien classique de l'égalité dans le baptême devant Dieu.

Généralement, les faits de vie, qui témoignent d'une prise de conscience progressive des soucis demandant une éventuelle action collective, sont particulièrement mis en avant. Ils permettent de montrer qu'il n'existe pas de différence entre les jeunes travailleurs français et étrangers, et que le jocisme, en tant que pédagogie de l'action militante, est universel et peut leur apporter quelque chose. Ceci autant dans le mouvement masculin que féminin. Un fait de vie rapporté par Fausto, ouvrier dans une scierie pyrénéenne :

> « Si le patron se présente, on le fout dehors. S'il ne vous paye pas, faîtes grève ! S'il a peur, il vous nourrira mieux parce qu'il a besoin de ce qu'il vole. En France, la loi c'est 40 heures par semaine et 3 francs de l'heure ! Il faut parler, il faut gueuler ! Le dimanche matin, restez au lit ! Après 18 heures, ne travaillez pas ! »[48]

---

[47] *Cahier de fait de la JOCF Saint-Aubin Toulouse réalisé pour la semaine internationale de la JOCF*, ADHS : 45 J 46.

Néanmoins, dans quelle mesure ce fait de vie, ainsi présenté, n'a pas été sélectionné pour sa valeur parabolique plus que pour sa fonction descriptive ? Il reflète autant une situation particulière qu'il donne des idéaux moraux d'action militante. Fausto prend le contrepied d'un ouvrier dominé et prolétarisé : il croit à l'action collective comme la grève et connaît les grandes lignes du droit social. Le fait qu'il soit étranger n'apparaît pas comme un élément particulier de son identité, dans la mesure où il est avant tout un ouvrier dans la façon dont les cadres jocistes le conçoivent idéalement : conscient de ses droits et engagé pour amener une plus grande justice. Ici, il se caractérise même par une certaine impulsivité, son discours semble refléter des positions anarchisantes ou, a minima, une valorisation de l'insubordination moins courante à la JOC-F.

D'autres sources témoignent, au contraire, de la façon dont la présence des ouvriers étrangers perturbe l'énonciation d'un genre masculin ouvrier militant. Conçue originellement pour répondre à la déchristianisation des milieux ouvriers et à la concurrence de mouvements laïques politiques ou syndicaux, la JOC masculine doit composer avec l'arrivée, en raison de l'émigration portugaise, de garçons très pratiquants, moins marqués par un anticléricalisme idéologique ou la libre pensée. Un rapport sur la « vie religieuse et les immigrés », placé en annexe au rapport moral au Conseil national de la JOC de 1965, s'inquiète sur ces difficultés d'adaptation de la forme militante jociste à l'égard des immigrés portugais :

> « Tous les jeunes Portugais ont été approchés à la sortie de la messe. Ces garçons étaient des chrétiens pratiquants exprimant avec insistance la besoin de se confesser, mais refusant de le faire à un prêtre français qui ne peut pas les comprendre. »[49]

Paradoxalement, la présence de pratiquants, socialisés dans un catholicisme moins marqué par l'Action catholique spécialisée, plus traditionnel et centré autour de la pratique sacramentelle, davantage que la révision de vie ou le militantisme social, bouleverse les évidences de genre. Le mouvement redécouvre l'existence, avec le groupe social des émigrés portugais, une masculinité populaire pratiquante. Pour Gérard Cholvy, il s'agit même de l'un des éléments principaux de la crise du militantisme laïc d'Action catholique spécialisée à partir des années 1950 :

> « Un autre avatar concernant l'Action catholique spécialisée résulta parfois de l'arrivée de migrants qui, pour la plupart, étaient encore issus du catholicisme : Italiens, Espagnols, Antillais et Réunionnais, Portugais surtout... [...] Parmi les

[48] CASTELLARNAU, Denis, « La JOC permet à chaque jeune du monde ouvrier de réaliser sa vocation », *Rapport moral présenté au Conseil national JOC*, 1969, ADHS : 44 J 286 B.

[49] « La Vie religieuse et les immigrés », extrait du rapport moral au Conseil national de la JOC, 1965, ADHS : 44 J 333 A.

> difficultés qui se présentent, il y a celles qui résultent de la prise en compte de la religiosité propre à beaucoup de ces jeunes migrants : leur catholicisme est théocentré, alors que les mouvements français majorent, eux, la dimension christocentrique de la foi. »[50]

L'historien reconnaît toutefois qu'il y eut des jocistes portugais ou antillais, notamment parmi les cadres.

Mais la sensibilité spirituelle et la pratique religieuse ne sont qu'un élément de différenciation avec le genre masculin militant idéal, le plus inquiétant, aux yeux des cadres jocistes, est bien plus la façon dont les immigrés, car ils n'ont pas assez de critères de jugement social et restent attachés à un catholicisme, perçu comme ritualiste et non social, tirent vers le bas les conditions de travail de leurs collègues. Ils ternissent l'image de chrétiens capables d'être solidaires du combat ouvrier. La présence de militants chrétiens émigrés est interprétée comme un risque potentiel de saper les efforts, entrepris depuis des décennies, afin de rapprocher le militantisme social catholique de son homologue laïc. Le même rapport le déplore :

> « La grosse difficulté reste de faire comprendre à l'émigrant l'intime connexion entre le christianisme et la vie. Ceci ne reste pas inaperçu des militants chrétiens avertis et peut aller jusqu'au scandale quand des chrétiens migrants acceptent n'importe quelle condition de logement et de travail pourvu que ça rapporte. Argument facile pour les marxistes qui voient dans la religion la pire aliénation de l'homme. Et vite le lien est fait, au plan politique, entre l'Église et le gouvernement. »[51]

La distance est encore plus grande à l'égard des travailleurs extra-européens et, parmi eux, ceux issus du Maghreb[52]. Cette réalité sociale grandissante est d'appréhension délicate pour le mouvement. Si parmi les immigrés touchés par la JOC-F, ceux du Maghreb, apparaissent dans les sources, avant les années 1970, il s'agit de notations plutôt isolées bien qu'existantes. Les accords d'Évian de 1962 établissent la liberté de circulation entre la France et l'Algérie. Les industries, automobile ou du bâtiment, embauchent facilement des Algériens, même si les gouvernements des deux États n'y sont pas excessivement favorables. Dès 1964, un accord

---

[50] CHOLVY, Gérard, *Histoire des organisations et des mouvements de jeunesse en France XIXe-XXe*, Paris : Cerf, 1999, pp. 329-330.

[51] Idem.

[52] Cette question particulière bénéficiera bientôt des précieux éclairages de : BIZIEN-FILIPPI, Myriam, *Les Musulmans dans les mouvements catholiques des années 1970 aux années 2010, étude du cas français et comparaisons européennes*, thèse d'histoire contemporaine en préparation sous la direction d'AVON, Dominique, Université du Maine – Le Mans, depuis 2013. On peut se référer au travail déjà existant de cette historienne : FILIPPI, Myriam, *L'Accueil et l'organisation immigrés dans le mouvement jociste français 1960-1983*, mémoire de master 2 d'histoire sous la direction de PELLETIER, Denis, Paris : EPHE, 2010, 178 f.

entre le gouvernement gaulliste et le gouvernement du FLN prévoie des contingentements. Dénoncé en 1965 par le président algérien Boumediene, la convention est remplacée par un accord en 1968 qui autorise l'entrée sur le territoire français de 35 000 Algériens. 350 000 en 1962, les Algériens sont 473 821 en 1968 et ils représentent, à cette date, 18,1 % des étrangers présents sur le territoire français[53]. Les Algériens forment, à ce titre, le premier groupe, devant les Marocains et les Tunisiens, de ceux que les sources appellent encore les « Nord Africains ».

La connexion, qui s'établit entre les jeunes travailleurs maghrébins et le jocisme, est différente de celle qui s'effectue pour les Espagnols et les Portugais. Les réseaux de solidarité confessionnelle, bien entendu, ne jouent pas. À cette époque, c'est surtout la JOC qui est concernée par le phénomène à travers ses militants en équipe sur les lieux de travail. Le traitement de l'émigration maghrébine dans les rapports jocistes semble abordée de la même manière que pour les Portugais ou les Espagnols, par la mise en avant de « faits de vie » qui soulignent l'unité de la jeunesse ouvrière dans son combat d'émancipation. En voici un rapporté au Conseil national de 1961 :

> « À la paie, on se montre le bulletin. Ahmard gagne 30 000 francs par mois en travaillant le dimanche. Moi, qui travaille exactement comme lui, je gagne 43 000 francs. Le contremaître dit : "C'est normal, il est Nord-Africain." Georges renseigne les Nord-Africains sur leurs droits et les accompagne auprès de l'ingénieur. Finalement, les gars sont augmentés et l'ingénieur, un chrétien, finit par serrer la main des Nord-Africains. »[54]

Une telle saynète reste délicate à commenter. Elle révèle surtout un idéal d'action militant à travers la figure de Georges, qui explique les bulletins de paie à ses camarades étrangers et cherche à négocier avec les ingénieurs. Peut-on y lire une forme de paternalisme déguisé à l'égard des travailleurs immigrés ? Ou le témoignage d'un geste de solidarité au nom d'une fraternité ouvrière ? Dans quelle mesure, peut-on racialiser ici les rapports de genre dans un contexte spécifique de basculement d'une société coloniale à une société post-coloniale ?

À sa façon, en tout cas, la présence de l'ouvrier maghrébin semble en effet perturber l'énonciation du genre masculin. Car s'ils sont davantage manœuvres qu'ouvriers qualifiés ou techniciens, s'ils ne sont pas forcément engagés dans le combat syndical ou encore à distance de lui, les ouvriers maghrébins peuvent apparaître comme des figures de repoussoirs. Ils sont en tout cas souvent présentés comme faiblement syndiqués et donc peu prompts à l'action

[53] VERNEUIL, Christophe, « La France et les étrangers à l'heure de la croissance économique (1955-1974) », op. cit., p. 160.

[54] « 36e Conseil national de la JOC française : les besoins actuels de la Jeunesse ouvrière appellent un mouvement d'avant-garde », *Cahiers pour l'Action,* 12, novembre 1960.

collective. Un rapport moral de la JOC concède ainsi que les immigrés maghrébins constituent une cible militante difficile à toucher, car ils forment principalement un prolétariat de manœuvre, vivant dans des foyers spécifiques, alors que les militants sont davantage recrutés dans le salariat qualifié de l'usine ou du tertiaire. Le rapport national (1969) constate ainsi ses difficultés à toucher ce segment du salariat :

> « Depuis de nombreuses années, les Jeunes Travailleurs des Pays Arabes viennent travailler en France. Ils se retrouvent dans les entreprises de travaux publics, dans le bâtiment, les usines textiles, etc. Souvent comme manœuvres. En général, ils se trouvent dans les vieux quartiers, dans les foyers de jeunes travailleurs, ou foyers SONACOTRA. »[55]

Le facteur religieux a-t-il un rôle dans ce processus de différenciation identitaire et de hiérarchisation implicite supplémentaire ? Cela n'est pas évident. Par moment, l'attachement à un code éthique d'origine musulmane, voire à une pratique religieuse, dans un univers professionnel sécularisé établisse une proximité et facilite la rencontre entre des jeunes musulmans et jocistes. Le mouvement d'Action catholique spécialisée semble alors jouer le rôle d'un espace de redécouverte, dans un parcours migratoire, d'une identité « musulmane », religieuse plus qu'ethnique, par effet de symétrie par rapport à la JOC. Un « fait de vie » rapporté au Conseil national de la JOC (969) :

> « Ali, à Valence, connaît Robert, militant jociste, qui aide un autre Algérien, ami d'Ali, à "faire valoir ses droits".
>
> [Ali ou son ami témoigne :]
>
> À partir de là, et même avant, j'avais envie de faire quelque chose, mais je voyais que j'étais seul jusqu'au jour où j'ai rencontré Abderaouf. J'ai discuté et j'ai senti qu'il avait la même idée que moi et que c'est là qu'on a commencé à parler ensemble sur ce qu'on pourrait faire entre musulmans.
>
> On a essayé de parler à d'autres de ce qu'on avait envie de faire, c'est-à-dire constituer une équipe musulmane. Et c'est là que la Jeunesse ouvrière musulmane a commencé avec l'aide de la JOC.
>
> Ce qui me paraît important, c'est de se retrouver à plusieurs pour discuter de nos difficultés et celles de tous les autres jeunes musulmans. Pour moi, personnellement, cela ne m'a pas empêché d'aider des copains français à trouver du travail ou une chambre.

[55] CASTELLARNAU, Denis, « La JOC permet à chaque jeune du monde ouvrier de réaliser sa vocation », *Rapport moral présenté au Conseil national JOC*, op. cit.

> Je crois que beaucoup de musulmans ne réfléchissent pas à leur vie. Les réunions doivent les aider à réfléchir et à apprendre leurs droits. Sans cela, ils se sentent isolés, ne savent pas comment s'informer ni comprendre. »[56]

Ce fait de vie parle de « Jeunesse ouvrière musulmane » sans que ce sigle ne semble recouvrir une réalité institutionnalisée, au niveau national du moins, dans le mouvement. S'agit-il d'une façon de parler localement d'une équipe de jeunes musulmans en JOC ? En tout cas, si les jocistes projettent dans les ouvriers musulmans leur propre condition, de même, des jeunes musulmans semblent trouver dans le jocisme un répertoire d'action adéquat pour répondre à leur situation. L'identification, en tant que musulman, se fait en écho au « C pour chrétien » de la JOC... La foi doit être à l'origine d'un engagement militant pour l'amélioration des conditions de travail et de vie. Pour maintenir une cohésion entre des codes de masculinité concurrents, celui du milieu d'origine et le séculier voire pro-laïque de l'atelier, l'idée d'un mouvement équivalent à la JOC pour les jeunes musulmans semble également être reçue de manière favorable chez des jeunes émigrés du Maghreb. Cela est d'autant plus possible que les cadres jocistes paraissent alors vouloir accompagner l'émergence d'un mouvement équivalent au leur pour les jeunes musulmans. La logique de la préservation de l'identité religieuse d'origine semble alors plus importante qu'une logique missionnaire.

Au niveau national, la présence de jeunes issus de l'émigration maghrébine se matérialise pour la première fois lors du rassemblement « Paris 67 » qui a lieu en juillet. À partir de janvier 1967, la session des permanents se pose en réalité la question de la présence des musulmans, notamment au moment de la célébration religieuse[57]. L'idée émerge qu'il faut organiser, en parallèle de la messe, un temps de rencontre à part pour les jeunes musulmans. À la demande de l'aumônerie, une évaluation sur le nombre de musulmans qui sont inscrits à l'événement est avancée : 100 garçons et une quinzaine de filles. Il s'agit de la première estimation chiffrée que l'on possède. Le même document rapport que « la moitié pratique comme il peut l'islam en regrettant de ne pas pouvoir faire plus ». Le même document témoigne de l'inquiétude des permanents jocistes. Ils veulent bien préparer une rencontre spécifique entre eux « à cause des événements du Moyen Orient » (le conflit israélo-arabe) et éviter, coûte que coûte, une politisation excessive. Ils craignent en particulier « des remous venant de l'amicale des Algériens »[58] et un conflit entre les jeunes de différentes origines nationales.

---

[56] Idem.

[57] « Jeunes immigrés musulmans à Paris 67, jeunes immigrés musulmans dans la JOC en France », *Conseil national de la JOCF*, 1967, ADHS : 45 J 43.

[58] Idem.

Lors du rassemblement, 40 jeunes se retrouvent donc en marge de la messe (ce qui laisse à penser que les autres y ont participé avec leurs camarades). Un compte rendu de cette rencontre est réalisé pour être présenté lors des rapports nationaux (cf. annexe 3 : « compte rendu de la rencontre des musulmans lors du rassemblement Paris 6 »). La ligne dominante du document est le souhait d'exporter le « modèle » JOC aux jeunes musulmans « dans le respect de leur religion ». Un autre document intitulé « quelques réflexions après cette rencontre », tout en posant le délicat problème de la dimension missionnaire des mouvements — « face à des jeunes immigrés musulmans, quelle est la perspective apostolique ? » —, se prend à rêver : « la JOC deviendra-t-elle un jour la Jeunesse ouvrière croyante avec des équipes de militants catholiques, musulmans, protestants ? »[59].

Le rassemblement de Paris 67 donne, quoi qu'il en soit, une idée plus précise de ceux qu'on appelle les musulmans à la JOC : « Algériens et Algériennes sont les plus nombreux, mais il y des Tunisiens et des Marocains, un Lybien et des Français ». Concernant la répartition géographique : « toutes les régions de France sont représentées en particulier certaines villes : Clermont-Ferrand, Châlons-sur-Saône, Faches, Thumesnil, Salon-de-Provence, Saint-Étienne, Creil, Colmar, Dunkerque »[60]. La méthode du « voir, juger, agir », appliquée en petites équipes de parole, fait ressortir les difficultés de vie propre aux jeunes : la prise en charge des tâches les plus difficiles et les plus salissantes ainsi que les longs horaires au travail, les difficultés à se loger, les faibles rémunérations. Le racisme ressort également : « Dans ma ville un Nord Africain a sauvé une fille de la noyade. Le journal a seulement accordé quelques lignes en dernière page. Mais si un Algérien vole c'est écrit en première page en grands caractères ». Les filles, qui se sont constituées en un groupe non mixte, expriment leurs problèmes spécifiques. Elles soulignent le fait qu'elles n'obtiennent pas de bourses pour poursuivre des études :

> « "Pour nous il y a un grand problème. Nous ne pouvons pas obtenir de bourses pour entrer dans les écoles professionnelles on nous prend pour des ignorantes."
>
> Un débat commence car plusieurs sont à l'école ou ont des petits frères qui ont obtenu des bourses pour continuer leurs études. On constate que cela dépend de la branche d'enseignement, surtout des académies, parfois des directeurs d'école. »[61]

Le compte rendu peut en effet être lu avec une perspective de genre. De manière générale, les jeunes filles émigrées semblent former un groupe social, qui s'appuie sur les valeurs d'égalité

[59] « Quelques réflexions après cette rencontre », *Conseil national de la JOCF*, 1967, ADHS : 45 J 43.

[60] « Jeunes immigrés musulmans à Paris 67, jeunes immigrés musulmans dans la JOC en France », Conseil national de la JOCF, op. cit.

[61] Idem.

de la société où elles se trouvent, et tentent d'améliorer leur propre situation, à travers, ici, le souhait d'accéder aux bourses et aux qualifications[62]. Néanmoins, elles semblent chercher un accommodement avec leurs familles d'origine, ce qui est particulièrement visible dans le refus d'une mixité trop poussée. À la fin de la rencontre, le compte rendu relève : « on échange les adresses. Les filles rappelant que leurs parents leur ont fait confiance et qu'elles ne veulent pas donner leurs adresses aux garçons ». La condition de leur venue est de se tenir à l'écart des garçons. Le caractère non mixte de la JOCF permet-il spécifiquement de socialiser les jeunes filles issues de l'émigration maghrébine ? Il semble en tout cas rassurer les parents, en dépit de son caractère chrétien. Parallèlement, au constat « filles et garçons on est séparés, ce n'est pas normal », ces derniers ironisent : « mais vous êtes déjà émancipées puisque vous vous retrouvez avec nous ». « Ce n'est pas pour ça que vous nous aidez. Tout à l'heure, en rentrant dans la salle, vous ne nous avez pas accueillies ». Peut-on voir, au-delà de la blague, une forme de contestation, de la part des garçons de ce qui est appelé par eux, avec ironie : « émancipation » ?

[62] *« Femmes »*, article dans LAACHER, Smaïn, *Dictionnaire de l'immigration en France*, op.cit., p. 237-245. Et tout particulièrement : « les femmes sont parfois présentées comme un groupe novateur qui s'appuie sur les valeurs égalitaires de la société d'accueil pour transformer leur propre situation alors que les hommes cherchent parfois à renforcer leur domination dans l'enceinte familiale, pour compenser une dévalorisation professionnelle et sociale et pour restaurer leur image aux yeux de leurs compatriotes », p. 242.

Conclusion du chapitre 3

C'est de manière multiforme que le genre ouvrier jociste semble menacé au cours des années 1960. Le surgissement d'une culture juvénile portée par la consommation, la massification scolaire du secondaire et le renouvellement de la composition interne des milieux populaires par l'apport d'une main d'œuvre immigrée, perturbent irrémédiablement les cultures militantes et les pratiques de genre qu'elles sous-tendent.

Si, en apparence, il suffit de quelques adaptations afin de maintenir les équilibres hérités, les changements engagés, en premier lieu la mixité, commencent à troubler les lignes d'évidence qui séparent les identités, les sphères privilégiées et les compétences spécifiques masculines et féminines. Paradoxalement, toutefois, la relative tenue à distance de pratiques associatives mixtes ne semble pas handicaper la JOC-F et surtout pas la JOCF. Il s'agit même d'une ressource, qui lui permet de maintenir un espace d'autonomie proprement féminin qui permet, de surcroît, de toucher des populations nouvelles comme les immigrées.

Les mutations sociales, si elles concernent les militants des deux mouvements, s'expriment de manière différente à la JOC et à la JOCF. Ne faut-il pas repasser d'une histoire du genre, une histoire croisée des masculinités et des féminités, vers une histoire centrée sur le féminin afin de saisir les enjeux spécifiques de pouvoir, que ce soit de domination ou d'émancipation, qui traversent également de manière spécifique ces années de profonds changements ? Comment faire une histoire du genre qui ne rende pas invisible pas pour autant les femmes et leur situation propre ? Il importe développer une histoire du genre, qui ne renonce pas aux objectifs de la première génération d'histoire des femmes, notamment celui de faire sortir des silences les actrices féminines des sociétés. Se centrer sur les femmes offre peut-être un principe de méthode qui permette de répondre à ce souci.

Chapitre 4 : des enjeux révélateurs du genre ? Vie politique et engagement public, travail des femmes et questions féministes.

Comment les militantes jocistes se positionnent-elles devant certains débats publics et sociaux concernant la place des femmes dans la société ? Comment ces prises de position militantes, et les discours qui les accompagnent, peuvent-ils être révélateurs du genre et de son évolution ? Dans une mouvance militante marquée par un double référencement idéologique fort : celui, d'une part, du « mouvement ouvrier » et celui, d'autre part, de la doctrine économique et sociale catholique, comment les militantes jocistes appréhendent-elles un certain nombre de questions sociales comme le droit de vote des femmes, la prise de responsabilités politiques, ou bien encore l'accès grandissant des femmes au salariat ? Y a-t-il véritablement, d'ailleurs débat sur ces questions durant cette époque d'étude ?

Dans une étude fondatrice, Sylvie Chaperon parle, au prix d'un paradoxe, des « années Beauvoir » pour qualifier la période qui va, en France, de la fin de la seconde Guerre mondiale aux années 1970. Elle associe aux années que l'on caractérise, dans les représentations communes, par le triomphe d'une idéologie domestique, le nom de la philosophe existentialiste, qui a nourri intellectuellement le féminisme français[1]. L'historienne se demande comment s'élaborent des recompositions de genre dans une société française, bipolarisée idéologiquement entre le gaullisme et le communisme, marquée par le poids encore important du catholicisme et, de manière générale, baignant dans un climat culturel exaltant le féminin dans la vie privée et la la nuptialité. Si l'on suit toujours Sylvie Chaperon, une fois le droit de vote et l'éligibilité acquis, le suffragisme perd même une partie de sa raison d'être. Il se marginalise dans le contexte des débats spécifiques de la Guerre Froide. Un consensus des élites politiques s'établit autour d'un discours familialiste traditionnel. Il prolonge la peur de la dénatalité dans l'entre-deux-guerres. Les femmes y sont conçues avant tout comme de futures mères, gardiennes du foyer et de la moralité publique. Les potentialités émancipatrices du libéralisme ou du marxisme seraient comme contenues dans un système d'affrontement bipolaire, qui assigne, à l'Est comme à l'Ouest, au genre un rôle idéologique défensif.

[1] CHAPERON, Sylvie, *Les Années Beauvoir, 1945-1970*, Paris : Fayard, 2000, 430 p.

Comment saisir l'étape chronologique, qui précède le surgissement public des aspirations à de nouvelles normes de genre ? C'est en effet ce moment chronologique particulier de l'après-guerre que je souhaiterais interroger ici à partir des archives de la JOC-F. Ce moment où, avant l'organisation du MLF et de la recomposition du féminisme des années 1970, il existe une abondante réflexion autour d'un changement social que peuvent escompter les femmes. Ce questionnement est-il d'ailleurs pertinent dans les mouvements féminins de jeunesse de l'Action catholique spécialisée ? Pour Sylvie Chaperon, c'est justement, hors du seul champ des partis politiques, qu'il faut se pencher pour trouver les aspirations plus profondes des femmes de la génération d'après-guerre :

> « souvent déçues, elles se tournent vers les associations. À bas bruits, cette génération entreprend ses propres recherches. L'amour, la sexualité, les grossesses subies, la fatigue du travail domestique et des maternités, le cumul entre travail et famille, la réalisation personnelle des femmes commencent à être débattus dans les cercles féminins. »[2]

La JOC-F ne constitue-t-il donc pas, par excellence, un de ces « cercles » féminin ?

A) L'accès à la vie civique

Comment est abordée dans la JOCF la question de l'accès à la citoyenneté active, au droit de vote et à l'éligibilité, qui se concrétise en France à la Libération après des décennies de débats ? Le positionnement des mouvements d'Action catholique spécialisée par rapport au droit de vote des femmes est un phénomène encore peu connu historiquement. En ce qui concerne les mouvements de jeunesse, la question n'est pas forcément au cœur de leur pratique militante. Depuis la crise progressiste du milieu des années 1950, les mouvements ouvriers de jeunesse catholique se caractérisent par une prudence ainsi qu'une mise à distance du champ proprement politique pour se concentrer sur les enjeux militants locaux d'éducation populaire à l'école ou à l'atelier. Pour la JOCF, le segment des sympathisantes et militantes de plus de 21 ans, seules en droit de voter, est, de surcroît, minoritaire. Pourtant, au détour d'un article, d'un compte rendu, on relève des notations concernant la politisation des femmes. Elles déplacent souvent le questionnement qu'on peut avoir initialement. Le politique n'est qu'un élément d'une théorisation jociste bien plus générale de l'engagement qui inclut, dans une même dynamique intellectuelle, l'espace domestique et l'engagement associatif, le travail et le syndicalisme. Elle admet l'engagement politique des femmes dans le prolongement des attendus d'une « maternité sociale » qui sont encore très répandus dans ce

[2] Ibidem, introduction, p. xi.

milieu catholique social. Néanmoins, la conversion, en terme de discours, de la JOCF au droit de vote des femmes et leur intégration à la vie politique est bien acquise au moment de la Libération. Le mouvement intègre également à ses pratiques d'éducation populaire la préparation des filles à la vie civique.

1. Suffrage familial, représentativité ouvrière ou suffrage universel ?

Le ralliement au droit de vote des femmes, s'il est évident à la JOC-F au moment de la Libération et au-delà, nécessite d'effectuer un retour en arrière pour être compris dans toutes implications et, peut-être, saisir sa signification contingente et particulière. Il ne procède pas intellectuellement d'une philosophie politique universaliste des droits de l'homme mais prolonge plutôt une réflexion « différentialiste ». Cette dernière se situe dans la droite ligne de ce qui est contenu dans la doctrine sociale de l'Église catholique, même si elle est également interprétée à travers un filtre spécifiquement ouvriériste.

Si l'on suit les travaux de Geneviève Dermenjian effectués dans le cadre du Groupement pour la recherche sur les mouvements familiaux (GRMF)[3], la position en faveur du droit de vote des femmes aurait la faveur des dirigeantes du MPF, qui sont principalement issues de la JOCF, dès les années 1940, la guerre ayant servi d'accélérateur[4]. Le conflit aurait permis de faire prendre conscience aux femmes, de plus en plus engagées dans les réseaux d'aide aux prisonniers ou d'assistance aux populations en difficulté, que les questions sociales se règlent également dans la sphère politique. Mais ce basculement suit la période de naissance de la JOC-F et, à partir de 1935, de la LOC, où le droit de vote des femmes était loin d'être une revendication unanime dans les mouvements catholiques sociaux en terre

[3] L'aventure éditoriale du GRMF est centrale dans l'historiographie des mouvements ouvriers chrétiens français. Étienne Fouilloux le définit ainsi : « Fondé en 1982, le Groupement pour la recherche sur les mouvements familiaux, GRMF, s'est assigné pour but de faire connaître les multiples facettes de leur histoire : action sociale, familiale, locale, voire action politique. Et ceci grâce à la mise au point d'une méthode originale qui associe étroitement anciens responsables des mouvements et chercheurs en sciences sociales (sociologues surtout, mais aussi historiens). Cette méthode refuse délibérément la séparation classique entre les témoins, qui apportent leur expérience, et les scientifiques, qui en tirent une interprétation. Les premiers entendent bien participer au travail d'écriture de leur histoire. » (« Chrétiens et monde ouvrier : quarante ans de recherche », dans DURIEZ, Bruno et autres, *Chrétiens et ouvriers en France, 1937-1970*, Paris : Éditions ouvrières, p. 25-26). Différentes précautions étant posées sur la méthode générale du GRMF, les différents titres des *Cahiers du GRMF* peuvent néanmoins apporter des éclairages de premier ordre sur des mouvements qui socialisent un nombre non négligeable d'anciens jocistes et qui partagent une approche intellectuelle commune de différentes questions.

[4] Voir : DERMENJIAN, Geneviève (dir.), « Femmes, famille et action ouvrière, pratiques et responsabilités féminines dans les mouvements familiaux populaires (1935-1958) », *Cahiers du GRMF*, 6, 1991, 382 p.

ouvrière[5]. Le suffrage familial, tel qu'il se théorise dans les milieux conservateurs catholiques depuis la fin du XIXe siècle, ne semble pas avoir eu beaucoup d'échos dans le jocisme de la première génération[6]. En revanche, l'idée de favoriser une représentativité des associations familiales ouvrières[7] dans la détermination de la politique nationale, paraît avoir été plus forte. Interrogé par Michel Chauvière dans le cadre du GRMF en 1984, Paul Bacon, jociste de la cette génération de militants de l'entre-deux-guerres, député MRP à partir de 1945, affirme :

> « Je n'ai pas souvenir que nous ayons eu [au MPF] un débat sur la question du vote familial. Nous revendiquions la représentativité pour l'association familiale ouvrière. C'est pour cela que ni la loi Gounot, ni l'ordonnance de 1945 ne nous donnaient pas entière satisfaction. »[8]

Dans ce témoignage, on voit combien pour les militants de la première génération jociste, davantage que le suffrage universel ou le suffrage familial, c'est la revendication de représentativité des mouvements familiaux ouvriers qui est centrale. Sous Vichy, la loi Gounot (1942) instaure un système de représentation familiale. Il s'appuie sur un réseau d'associations de base ainsi que sur la création d'une union nationale et d'unions départementales d'associations familiales. Le principe sera repris dans l'ordonnance du 3 mars 1945 qui crée l'Union nationale des associations familiales (UNAF) et les Unions départementales d'associations familiales (UDAF). La réticence de Paul Bacon est révélatrice de la mouvance d'Action catholique spécialisée en milieu ouvrier. Ni la loi Gounot ni l'ordonnance de 1945 ne sont en réalité, à ses yeux, véritablement acceptables, car les textes ne reconnaissent pas la spécificité des associations ouvrières parmi les associations familiales

Il faut être sensible à la façon dont la doctrine sociale de l'Église, son principe de « subsidiarité », joue de manière particulière au MPF dans la compréhension du débat du suffrage féminin. La citoyenneté politique recherchée peut être celle qui permet l'expression

---

[5] Tout d'abord, si des militantes ouvrières chrétiennes semblent très acquises dès les années 1940 au droit de vote des femmes, la JOC (masculine) a été clairement beaucoup plus sur la réserve comme en attestent plusieurs témoignages d'anciens jocistes connus par les cahiers du GRMF. Fernand Bouxom, ancien dirigeant jociste (secrétaire général en 1934, permanent jusqu'en 1938), membre, à la Libération, de la première et de la seconde assemblée constituante, n'est par exemple pas favorable, lors des débats parlementaires sur la question, à l'extension du droit de vote des femmes. ll est encore très marquée par le suffrage familial tel qu'il se théorise dans les milieux catholiques français depuis le dernier tiers du XIXe siècle. Cette position est d'ailleurs dominante dans l'équipe éditoriale de *Monde ouvrier* le bulletin de la LOC/MPF tout le long de la seconde Guerre mondiale. Voir : LE NAOUR, Jean-Jacques, VALENTI, Catherine, *La Famille doit voter : le suffrage familial contre le vote individuel*, Paris : Hachette Littératures, 2006, 265 p.

[6] Sur l'influence de l'idée du vote « familialiste » sur les milieux catholiques :

- VERJUS, Anne, « Vote familialiste et vote familial. Contribution à l'étude du processus d'individualisation des femmes dans la première partie du XIXe siècle », *Genèses*, 31, 1998 p. 29-47
- DE LUCA, Virginie, « Les Femmes et les enfants aussi ou le droit d'être représenté par le vote familial », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5/2001, 140, p. 51-56.

[7] Dans lesquelles s'investissaient de nombreux militants issus de la JOC et de la JOCF.

[8] DERMENJIAN, Geneviève (dir.), « Femmes, famille et action ouvrière, pratiques et responsabilités féminines dans les mouvements familiaux populaires (1935-1958) », *Cahiers du GRMF*, op. cit., cité p. 181.

les corps intermédiaires entre l'État et le citoyen comme la famille et, conjointement, les organisations du milieu ouvrier, car ils constituent les lieux « naturels » de socialisation des individus dans la société et sont indispensables à son bon fonctionnement. Autrement dit, les milieux catholiques sociaux proches de la JOC-F préfèrent, avant-guerre, l'idée d'une inclusion des organisations ouvrières, féminines car familiales, dans la détermination des politiques plutôt que l'extension simple du suffrage aux femmes. La Libération consacre toutefois l'isolement général des partisans du seul suffrage familial, même assorti de la représentativité des associations ouvrières.

C'est un autre acteur : Robert Prigent, qui a joué un rôle charnière dans le consentement final des mouvements au droit de vote des femmes. Ancien jociste, secrétaire général de la LOC pendant l'Occupation, membre du Conseil national de la Résistance (CNR) en 1943, il prend la tête en 1944 du Commissariat Général à la Famille[9]. Il y élabore l'ordonnance qui organise l'UNAF en 1945. Robert Prigent fait, d'une certaine manière, le lien intellectuel et idéologique entre la politique familialiste et corporatiste du gouvernement de Vichy, et le choix des constituants de la Libération d'accorder le droit de vote aux femmes. Robert Prigent développe, en effet, une position qui est sûrement caractéristique de la façon dont des catholiques sociaux ont pu se rallier au droit de vote des femmes, en défendant, en contrepartie, la représentativité des associations familiales à travers des unions départementales reconnues par l'État.

Enfin, peut-être que, dans le cas spécifique de la JOC-F, l'influence du PCF a également joué en faveur de la prise de position positive, et non par défaut, en faveur de l'égalité civique pleine et entière. La revendication est portée dès les communistes, notamment à travers l'Union des Femmes Françaises (UFF) et Jeannette Vermeersch, dès la fin de la guerre. Au même moment, en partie pour répondre aux peurs du Magistère catholique face à l'extension du communisme, les différents discours de Pie XII, dans le prolongement de l'enseignement de Benoît XV du début du siècle[10], appellent régulièrement les femmes à respecter leur devoir électoral et faire vivre ainsi leurs devoirs de « mères » et d' « épouses »[11]. Rien ne semble donc plus empêcher, dans l'après 1945, un refus par les cadres jocistes de l'entrée des femmes dans la politique. Bien au contraire, le mouvement féminin semble intégrer à sa pratique d'éducation populaire la formation à la vie civique.

---

[9] On peut se reporter à sa biographie en ligne sur le Maitron : http://maitron-en-ligne.univ-paris1.fr (page consultée le 23 juillet 2014).

[10] Dès 1919, le pape Benoît XV accepte le principe du droit de vote des femmes.

[11] Voir, entre autres : Pie XII, *Allocution aux femmes italiennes*, 21 octobre 1945, AAS, 37 (1945), p. 284-285.

2. La JOCF comme lieu d'éducation populaire au vote

Pour la période étudiée, l'égalité pleine et entière au point de vue du droit de vote paraît donc bel et bien acquise dans les discours. Les militantes semblent plutôt s'inquiéter du désintérêt des militantes aînées quant au droit de vote. Les articles des bulletins témoignent d'un positionnement assez similaire à celui de l'UFCS d'après-guerre : une volonté de sensibiliser les militantes à l'importance du droit de femmes et de la formation à la vie politique. Un article de *la Militante* de 1956 enjoint ainsi les militantes à s'emparer de leur bulletin de vote : « n'aie pas peur de participer à quelques discussions, de lire des journaux pour t'informer ! »[12]. L'article conclut sur la nécessité de se former, en rappelant les conditions pratiques pour voter et en renvoyant aux formations politiques du CCO. Le rapport d'orientation du Conseil national de 1957 salue l'intérêt des militantes, durant l'année écoulée, pour les événements de Hongrie. Un fait de vie est rapporté aux déléguées. Il concerne un atelier où des ouvrières, qui « d'habitude s'en fichent et trouvent que la politique ce n'est pas pour elles », se renseignent sur la situation politique :

> « Les filles écoutent la radio. Elles se sont réparties les émissions pour essayer d'avoir une vue plus juste sur la réalité. Une ouvrière dit : "maintenant, on ne peut plus vivre dans notre coin sans penser à ce qui se passe dans le monde... On est drôlement liés". »[13]

L'idéal d'éducation populaire à la politique, s'il est continûment affiché dans la presse du mouvement, peine néanmoins à cacher les difficultés pratiques à faire naître l'intérêt des militantes et sympathisantes pour les questions politiques. Dans un rapport de l'enquête-campagne sur les loisirs de 1961, une militante se désole du niveau de formation politique à l'approche du référendum sur l'auto-détermination de l'Algérie. La dépendance à l'égard des parents, des pères et des frères, des ecclésiastiques est permanente, forte et dénoncée. Des jocistes peuvent attendre des consignes des militantes : « il y en a qui voudraient voter mais il faudrait leur dire de voter oui ou non ». Les faits de vie relevés témoignent surtout d'un désintérêt face à la politique, de l'incompréhension, parfois de l'hostilité. Une sympathisante peut par exemple affirmer : « Ce n'est pas la place des femmes dans la politique »[14].

Au cours des années 1960, de telles notations s'amenuisent toutefois. La pratique du vote s'est-elle banalisée auprès des nouvelles générations et, en quelque sorte, normalisée au point de devenir invisible ? Un numéro de *Vivre* de 1964 reprend un article réalisé par la

[12] « Aux urnes citoyennes ! », *La Militante*, 86, 1956.
[13] Rapport d'orientation au Conseil national JOCF, 1957, ADHS : 45 J 33.
[14] PAILLAT J., « Bilan de la première enquête détente-loisirs », 17 janvier 1961, ADHS : 45 J 255.

JOCF suisse : « En Suisse, fini le silence des femmes ! ». Les lectrices françaises sont sensibilisées au fait que les citoyennes suisses n'ont pas le droit de vote aux « votations fédérales » (à l'exception, à l'époque, de quatre cantons). Le fait de vie rapporté concerne Christiane qui a le droit de vote et ne l'accepte pas car elle estime que « les filles n'ont pas besoin de vote ». L'article rapporte « l'agir » suivant : « elle rencontre d'autres amies, elles en parlent entr'elles. Christiane constate que si elle est contre le droit de vote, c'est parce qu'elle ne sait pas comment ni quoi voter. Toute l'équipe décide alors de se retrouver, de s'éclairer et d'aller voter ensemble »[15]. Pour les élections présidentielles françaises de 1965, *Vivre* rappelle ses lectrices à leurs devoirs électoraux par des faits de vie similaires :

> « la vie politique ou civique n'est pas si compliquée qu'on l'entend dire. Nous nous sommes retrouvées avec Raymonde, Lison et d'autres copines et nous avons décidé de continuer à nous informer pour les élections présidentielles, car nous avons découvert que nous avons une place à prendre dans la société, que notre voter personnel engage notre vie et celle du monde entier. »[16]

Si le consensus des dirigeantes jocistes apparaît fort quant à la nécessité de lutter contre l'abstention électorale des femmes des milieux populaires, la question prend une autre dimension lorsqu'il s'agit de l'éligibilité. Celle-ci pose la question plus large des formes légitimés de l'engagement public au sein de la JOCF.

3. Le refus d'un engagement public pensé sur un mode neutre et individuel

Les sources disponibles peuvent-elles nous dire quelque chose d'autre qu'il existe un souci des cadres jocistes de faire de leur mouvement un lieu d'éducation populaire à la vie civique ? À l'examen, elles peuvent peut-être également montrer comment le problème de l'engagement politique ne peut être abordé de manière isolée. Il est étroitement lié à la façon dont est compris l'engagement en général, où le social et le familial, le syndical et le politique, le privé et le public s'entremêlent étroitement. Le genre catholique façonne une théorie de l'engagement jociste dans le prolongement intellectuelle de la « maternité sociale ».

Cette dernière a pu être définie, dans l'historiographie, comme une forme de militantisme, qui pousse à prolonger les devoirs sociaux féminins de la maternité « privée » dans la sphère publique. Cette mobilisation sociale, qui est présente à l'époque contemporaine

[15] FARINE, Édith, « Fini le silence des femmes ! », *Vivre*, 12, 1964.
[16] CHRISTOPHE, Anne-Marie, « La Vie politique... pas si compliquée qu'on croit ! », *Vivre*, 21, 1965.

dans tout l'Occident tant dans des groupes philanthropiques que religieux[17], considère que c'est la « maternité qui supplée individuellement ou collectivement aux manques matériels et moraux des familles les plus démunies »[18]. Ce devoir de soin des femmes à l'égard société, car elles sont des mères, réelles ou en puissance, est clairement repérable dans les documents à destination des jocistes. Pour Geneviève Dermenjian et Dominique Loiseau, c'est la guerre, qui fait passer les femmes, de la mouvance MPF, du soutien dans l'espace domestique au militantisme de leurs maris à une action militante sociale (aide aux femmes de prisonnier, groupements d'achat, associations d'aide à domicile, vestiaires, services ménagers) :

> « L'idéal d'engagement moral social, s'est donc transmué, dans ce milieu de la neutralité bienveillante ou soutien moral du mari à l'implication directe et spécifique, théoriquement de même valeur que celle du conjoint. Cette disposition reçoit l'approbation totale de l'organisation qui structure et légitime l'activité en faveur des mères et de la famille ouvrière. »[19]

La base de l'engagement militant dans la mouvance d'Action catholique spécialisée auprès des ouvriers serait l'expression des qualités dites naturelles et pensées comme féminines au service de la société et de leur milieu. Mais au nom de ces représentations naturalistes des qualités maternelles, les militantes sont appelées à sortir de leurs foyers. Un article paru dans *la Militante* (1955) rappelle le devoir d'engagement dans la vie publique des femmes pour défendre la moralité :

> « Si la femme veut être à fond épouse et maman, elle ne pourra limiter son action aux portes du foyer. Le cinéma du quartier est trop lié à l'éducation des enfants, pour qu'elle n'aille pas jusqu'à exiger de ce dernier des films propres. »[20]

Ce thème de la maternité sociale ne faiblit pas durant la période. Un autre article de *la Militante* (1965) résume ainsi cette très forte injonction morale à s'engager en tant que femme :

> « L'enquête veut aider chaque fille du monde ouvrier à découvrir comment c'est elle à engager toute sa personne, en tant que femme, pour bâtir un monde plus humain, par une action ouvrière de tous les jours et cela jusqu'à un engagement dans les organisations ouvrières. »[21]

Ainsi, le respect des injonctions de genre peut, paradoxalement, conduire à s'investir dans une forme de militantisme, qui, indirectement et progressivement, recompose le genre. Cet

[17] Voir l'étude fondatrice de COVA, Anne, *« Au service de l'Église, de la Patrie, de la famille », Femmes catholiques et maternité sous la IIIe République*, Paris : L'Harmattan, « Logiques sociales », 2000, 221 p.

[18] DERMENJIAN, Geneviève et LOISEAU, Dominique, « La Maternité sociale et le Mouvement Populaire des Familles durant les Trente Glorieuses », *Clio, Femmes, genre et histoire,* 21, 2005, p. 91-105.

[19] Idem.

[20] « Tu n'es pas une damnée de la Terre », *La Militante*, 80, 1955.

[21] « Filles et gars : un monde plus humain, ça dépend de nous », *La Militante,* 210, 1965.

élargissement de la capacité d'action des femmes, au sein de mouvement né sur un programme de défense religieuse d'un ordre moral, social et familial est de mieux en mieux connu. L'historienne des ligues catholiques Marie-Emmanuelle Chessel a pu le résumer ainsi :

> « Comme d'autres avant elles, catholiques ou non, [des femmes militantes] s'appuient sur ce qui est reconnu dans la sphère privée — faire les courses, s'occuper du ménage — pour développer une action associative dans la sphère publique. Comme d'autres femmes philanthropes ou femmes engagées, elles prennent appui sur une prétendue féminité pour s'autoriser des actes plutôt subversifs par rapport aux normes de genre de leur milieu. »[22]

Il s'agit même du motif récurrent d'une histoire de l'Action catholique renouvelée par les apports de l'histoire des femmes et du genre, que ce soit dans les travaux de Lucie Piché sur la JOCF québécoise[23] ou de Sarah Dwyer Mc Nulty sur les militantes d'Action catholique en général aux États-Unis[24].

Cette renégociation implicite des attendus de genre ne s'exprime en réalité que secondairement dans l'action politique. L'horizon d'attente des articles de la JOCF tracée pour ses militantes et sympathisantes, davantage que l'engagement politique, est bel et bien l'engagement dans les « organisations ouvrières », pas tant peut-être les syndicats que les mouvements familiaux ouvriers en réalité. L'engagement ainsi valorisé est, dans le militantisme jociste, celui dans les organismes représentatifs de la Sécurité sociale, des caisses d'Allocations familiales ou bien encore des foyers de jeunes travailleurs, mais également dans le syndicalisme ou dans les associations de consommateurs, les associations familiales, d'aide familiale ou d'aide aux malades, fondées par les chrétiens sociaux. Toutefois, si le terrain politique, entendu ici comme la participation aux institutions de la démocratie participative, apparaît presque comme secondaire dans les discours, qui mettent en avant d'autres priorités, il n'est pas non plus totalement absent. Quelques mentions d'articles concernent bien les mandats politiques et les situent dans le périmètre de la maternité sociale. Un fait de vie de 1958 donne comme fait de vie « Jeannine qui se présentait aux élections municipales ». L'auteure y commente, de manière générale, la place des femmes de la vie politique :

---

[22] CHESSEL, Marie-Emmanuel, « La Consommation, un mode d'entrée en politique pour les femmes catholiques ? La Ligue Sociale d'Acheteurs (1902-1914) », dans COVA, Anne et DUMONS, Bruno (dir.), *Femmes, genre et catholicisme. Nouvelles recherches, nouveaux objets (France, XIXe-XXe)* », *Chrétiens et sociétés, Documents et mémoires*, 17, 2012, p. 11-37.

[23] PICHÉ, Lucie, *Femmes et changement social au Québec : l'apport de la Jeunesse ouvrière catholique féminine, 1931-1966*, Québec : Presses de l'Université de Laval, 2003, 349 p.

[24] DWYER-Mc NULTY, Sarah, « Moving beyond the Home : Women and catholic Action in post World War II in America », *U.S. Catholic Historian*, 20, 1, 2002, p. 83-97.

> « Dans un conseil municipal [...] la femme pensera plus que l'homme à certains détails, certains aménagements tenant davantage compte des personnes. Je pense aussi à madame Francine Lefebvre, député, qui était à peu près la seule à l'Assemblée nationale à défendre avec vigueur la dignité de toutes ces jeunes filles qui se prostituent. »[25]

La mention de Francine Lefebvre n'est pas anodine. La députée, qui milite au MRP, se situe proche idéologiquement de la JOCF. Outre son étiquette démocrate-chrétienne, elle a déposé un projet de loi en mars 1955, visant à permettre aux employées de maison, qui forment une catégorie professionnelle particulièrement prise en charge la JOCF, d'être défendues devant les tribunaux des prud'hommes. La loi est votée en 1956[26]. Mais, plus généralement, la femme politique donnée en exemple correspond au canon de l'engagement militant jociste, en agissant en tant que femme qui défend la « dignité » des prostituées.

L'autre aspect, qui distingue l'engagement politique jociste, est qu'il repose sur une théorisation sociale, dont l'élément de base n'est peut-être pas tant l'individu, qui aurait des droits, que le couple, qui se répartit ses engagements publics. Les cadres jocistes d'après-guerre développent donc un idéal d'action qui spécialise les femmes dans le sanitaire et social, dans le prolongement du foyer. La vie civique n'est qu'un prolongement de cette spécialisation initiale. L'ambiguïté de ce positionnement a été bien relevé par l'étude fouillée de Dominique Loiseau sur les militantes chrétiennes et communistes de 1936 à la fin des années 1950 dans la région du Havre. Certaines de ses notations restent pertinentes sur notre période d'étude. L'historienne relève ainsi combien le regard extérieur perçoit une contradiction lorsqu'il se pose sur la JOCF :

> « Celle-ci encadre, forme les jeunes filles chrétiennes, leur apprend à "voir, juger, agir", mais développe fortement l'idéal de la mère au foyer, entraînant un certain paradoxe : plus la femme est militante, plus en se mariant, elle est imprégnée de la nécessité d'avoir des enfants, de les élever, de cesser son travail salarié. »[27]

Selon l'historienne, ce paradoxe n'est compréhensible que si on rappelle que « nombres de militantes JOCF épousent un militant » :

> « À partir de ce moment, elles deviennent les "compagnes", les soutiens du mari militant, soutiens qu'elles leur accordent d'autant plus volontiers qu'elles partagent leur point de vue. Par leur compréhension, elles "permettent" de militer,

---

[25] PAILLAT, Jeannine, « Notre place de femme dans la société », *La Militante*, 125, 1958.

[26] Il n'existe pas, à ma connaissance, de travail biographique de type historique sur Francine Lefebvre. Néanmoins, une fiche biographique, disponible sur le site de l'Assemblée nationale, donne quelques éléments de base sur sa carrière politique, texte disponible en ligne : http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/biographies/IVRepublique (page consultée le 18 avril 2014).

[27] LOISEAU, Dominique, « Chrétiens et communistes de 1936 à la fin des années 1950 », *Cahiers du GRMF,* 6, op. cit. , p. 247

> facilitant au maximum les charges quotidiennes, prenant même parfois en charge des tâches militantes perçues comme menues, non valorisantes, mais néanmoins indispensables (taper à la machine, coller les enveloppes, etc). Lorsque le mari exerce de grandes responsabilités dans le syndicat, l'organisation exprime parfois à l'épouse sa reconnaissance, mais l'idéologie de la mère au foyer ne distingue plus l'ex-jociste d'une femme au foyer "normale". »[28]

L'autre ressource sociale pour contourner la contradiction entre une forte valorisation du foyer, d'une part, et de l'engagement militant, d'autre part, est l'investissement dans les associations du mouvement familial ouvrier. Ce militantisme « résout en partie cette contradiction, cette impossibilité pour les femmes mariées de réaliser, dans le monde du travail, ce à quoi la JOC-F les a préparées ». Autrement dit, l'échelle d'analyse et de compréhension de l'engagement dans les milieux militants issus de la JOC-F n'est pas tant la personne que le couple :

> « Dans ces mouvements, la mystique de couple ébauchée par la JOC/F se concrétise : le mari est aux avant-postes de l'engagement, dans le syndicat de l'entreprise, les épouses constituent l'arrière-garde solide sur laquelle s'appuient les maris (elles assurent la logistique du quotidien) et occupent une militance personnelle surtout à l'échelle du quartier. »[29]

Quoi qu'il en soit, en accord avec leurs représentations de genre marquées par le personnalisme chrétien, les militants jocistes récusent un militantisme neutre comme pourrait y conduire une matrice intellectuelle plus universaliste. Ils préfèrent élaborer un dispositif militant genré qui, tout en valorisant, symétriquement, l'engagement des hommes et des femmes, différencie toutefois les pôles d'activité privilégiés de chacun. Aux hommes, reviennent la vie syndicale et le militantisme à l'échelle régionale ou nationale, aux femmes, la vie domestique, mais seulement à condition qu'elle soit enrichie d'un action sociale, au-delà des strictes limites du foyer, idéalement dans une association familiale populaire avec un rayonnement plus local. À tous on demande l'exercice d'une double journée. Aux hommes, le travail salarié et le militantisme syndical. Aux femmes, si elles ne travaillent pas, le travail domestique et le militantisme local. À tous revient donc bien une prise en charge militante de leur entourage et de leur milieu social, mais cette dernière se doit d'être respectueuse des qualités liées à la différences de sexe. La politique, au sens de participation aux structures de la démocratie représentative, si elle est envisagée secondairement, n'est qu'une conséquence possible d'une telle répartition initiale des tâches.

---

[28] Idem.

[29] Idem.

Les conséquences négatives du genre de ce travail militant sont aisément repérables. Il existe en réalité une valorisation dissymétrique entre le militantisme des hommes et celui des femmes[30]. L'hyper-local, réservé aux femmes, reste entaché du soupçon d'être non sérieux ou plutôt pas aussi sérieux que l'activité militante des hommes. Il est peu valorisé, surtout s'il ne s'associe pas à des formations. Il ne repose pas forcément sur des qualifications et n'ouvre pas aux postes de permanents au sein des appareils syndicaux et politiques. Le prétexte du militantisme peut de surcroît renforcer des comportements masculins de domination. Les articles à destination des militants garçons appellent souvent à respecter le travail domestique féminin mais peinent à cacher, tant les injonctions sont répétées, la réalité d'un rapport de domination. Un fait de vie tiré d'un article d'*Équipe ouvrière* de 1963 :

> « À la maison, comment nous comportons-nous ? Daniel, quand il arrive tard du boulot, prend la maison pour un hôtel. Il fait lever sa sœur : "Apporte moi à bouffer !". Aux frangines, il refile volontiers les godasses à cirer, les chemises à repasser ; alors qu'elles ont aussi leur travail. On profite de leur bonté : "Elles aiment faire ça ! C'est le rôle de la femme !". Avec notre mère, c'est pareil : "La soupe n'est pas encore prête ? Dépêche toi, il faut que je mange, il y a réunion à 20 heures !" Malgré tout, elles sont pleines d'affection, de dévouement, elles se font du souci pour nous. Jean est malade, sa mère aussi est fatiguée, mais elle reste debout pour le soigner. »[31]

Pour les militants mariés, les révisions de vie effectuées en couple peuvent laisser apparaître la dissymétrie d'un engagement pourtant conçu sur le modèle idéal de la « complémentarité ». Lors d'une révision de vie en couple, un aumônier le relève :

> « Les femmes, surtout celles qui restent au foyer, ne se sentent plus dans le coup et éprouvent avec difficulté l'action ouvrière du mari. Petit à petit, psychologiquement, les problèmes concrets ont pris le pas sur la réalité ouvrière, ressentie parfois comme un obstacle à la vie à deux, surtout si l'engagement se fait présent. »[32]

L'espace domestique, même conçu comme un espace militant à conquérir, isole les femmes et établit une distance avec l'engagement plus prenant du mari. Cela peut créer un complexe d'infériorité ou une frustration. Le discours jociste cache mal en réalité les souffrances psychologiques des femmes, tenues à l'écart des engagements militants, et isolées dans les tâches domestiques avec un mari absent car devant honorer des multiples obligations. Dans la

---

[30] On peut se reporter à :
- *Nouvelles Questions féministes*, « Les Logiques patriarcales du militantisme », 24, 3, 2005.
- *Politix*, « Militantisme et hiérarchie de genre », 7, 2002.
- FILLIEULE, Odile et ROUX, Patricia (dir.) *Le Sexe du militantisme*, Paris : Presses de Sciences Po, 2012, 368 p.

[31] « Le Militant et les filles », *L'Équipe ouvrière*, 136, 1963.

[32] *Compte-rendu d'une révision de vie en couples*, entre 1965 et 1976, ADHS : 44 J 117 B.

même révision de vie, Geneviève peut faire ce constat et d'appeler à la nécessité du dialogue pour que le militantisme de couple marche :

> « À la maison, les femmes, on se sent écrasées. Sans dialogue en couple, la vie est impossible. Conséquences : cela oblige le bonhomme à se rétracter, dans son activité, ce qui fait que c'est cuit pour toute l'action menée, "j'ai réunion" "encore !" pour la qualité militante du couple »[33]

En cas de poursuite des engagements militants, d'autres problèmes se posent. Comme seule les femmes ont à s'occuper des tâches domestiques, l'entrée dans l'activité militante signifie souvent pour elles la création d'une « double journée », le temps militant venant se surajouter au temps domestique. Mais surtout, dans les différents témoignages relevées dans les actes du GRMF au cours des années 1990, le caractère problématique de ce travail non salarié et, en conséquence, n'entraînant pas des cotisations sociales a été bien pointé[34]. Comme, par exemple, cette militante qui reconnaît significativement (en 1991) :

> « Le bénévolat accompli par les militantes pose aujourd'hui problème [...] c'était un véritable travail non déclaré et qui les a laissées précaires au moment de la retraite. Certaines ont maintenant l'impression d'avoir été exploitées. »[35]

Le travail militant même rétrospectivement être désigné comme une forme d'exploitation.

En définitive, sans être assimilable aux positions plus conservatrices présentes au sein de leur groupe confessionnel, la conception genrée du militantisme jociste entre en conflit avec un militantisme féminin laïque, qui reposerait sur une philosophie du droit naturel ou des droits humains, où hommes et femmes partagent symétriquement et simultanément les mêmes droits et escomptent exercer les mêmes activités au nom de l'égalité. Conception « ouverte » dans un environnement catholique dans la mesure où elle ne réduit plus les femmes à leur seule vie domestique, et leur enjoint même de sortir de leurs foyers, elle passe toutefois pour plus en retrait si on la compare ne serait-ce qu'aux positions communistes de l'époque ou d'autres forces progressistes présentes dans les milieux populaires. Dans ce débat, c'est assurément la question de l'accès des femmes au salariat qui constitue en réalité un des autres éléments discriminants de la position jociste.

---

[33] Idem.

[34] Même si la mouvance MPF socialise une partie des activités domestiques et peut déléguer le travail domestique à des aides ménagères grâce à l'important réseau d'association dont elle a la charge.

[35] « Témoignage d'Isabelle Verhaege », *Cahiers du GRMF,* 6, op. cit.

B) La défense des professions « féminines »

Si la possibilité des femmes d'exercer une activité professionnelle salariée est, de plus en plus acceptée et soutenue, par les cadres de la JOCF dans les années 1954-1968, il ne faudrait pas mésinterpréter ce positionnement. Il est tout d'abord tardif et s'inscrit en totale rupture avec toute l'action des mouvements d'Action catholique spécialisée en milieu ouvrier, initiée depuis leur création dans l'entre-deux-guerres. Cette conversion du discours aux potentialités émancipatrices du travail féminin se fait, de surcroît, dans un système intellectuel qui essaie de ménager l'idée d'une spécificité féminine au travail. Il est également hostile à ce que les femmes accèdent à tous les secteurs de la production. C'est cet attachement aux « professions féminines » qui explique sûrement l'investissement militant continu de la JOCF d'organiser la profession des employées de maison. Peu prise en charge par les partenaires sociaux, car elle constitue aux yeux de la JOCF un travail parfaitement en accord avec ses représentations de genre, le discours sur la profession d'employée de maison est un bon observatoire des conceptions jocistes du travail salarié féminin, dans la mesure où la question est beaucoup traitée dans le mouvement et a généré de nombreuses sources.

1. Le positionnement tardif des catholiques sociaux

Entre-deux-guerres, les catholiques sociaux, qu'ils soient issus de l'Action catholique spécialisée ou des milieux catholiques plus conservateurs, sont clairement en défaveur de l'accès des femmes au salariat, à la différence des communistes qui, à l'instar de Maurice Thorez, peuvent soutenir publiquement la présence des femmes dans « tous les secteurs de la production » dès 1935. Chez les catholiques, le débat est beaucoup plus tranché que celui sur le droit de vote des femmes. En 1933, dans le contexte de la grande dépression, le congrès international des ligues féminines catholiques adoptent ainsi une motion sur le retour des femmes au foyer. En 1937, l'UFCS, qui est à l'origine de la Ligue de la Mère au Foyer (1930), organise son congrès autour « progrès social » qu'apporterait la fin du salariat féminin[36]. Les mouvements d'Action catholique en milieu ouvrier ne se distinguent pas nettement d'un point de vue idéologique de ces mouvements.

Lorsque les cahiers du GRMF mettent en débat la question du salariat féminin, les acteurs des années 1940 n'ont pas de difficulté à reconnaître leurs positions très tranchées en

[36] BATTAGLIOLA, Françoise, « Le Combat des catholiques », dans *Histoire du travail des femmes*, Paris : La Découverte, 2004 (2000), p. 73-75.

la matière avant-guerre. Interrogé par Michel Chauvière, Robert Prigent l'assume : « C'était une libération de pouvoir maintenir la femme au foyer. Aujourd'hui, la libération de la femme passe par le travail où elle retrouve dignité et responsabilité »[37]. Dans un autre témoignage recueilli, Paul Bacon rappelle le poids de la doctrine sociale de l'Église sur la famille[38] :

> « Nous venions de la JOC. La JOC nous avait appris que la famille est la cellule de base de la société [...] Nous avons été formés aux théories que la sociologie catholique bâtissait autour de la famille. Les questions familiales ne concernaient pas seulement le père ou la mère mais la famille en tant qu'entité vivante, indispensable à l'épanouissement de chacun de nous et menacé. »[39]

Les différents cahiers du GRMF, portant sur la place des femmes dans les mouvements familiaux, font pourtant de la Libération un moment de rupture chronologique concernant les conceptions du MPF/MLO à propos du travail salarié des femmes. Ce changement peut se décliner en trois moments chronologiques. Pour Geneviève Dermanjian, de sa création en 1935 au début de la seconde Guerre mondiale, la LOC/MPF milite pour le retour de la femme au foyer. D'abord, elle se donne comme mission d'éduquer les jeunes filles du milieu ouvrier, afin d'en faire des éducatrices chrétiennes dans leur foyer, connaissant les arts ménagers et les rudiments d'économie domestique. Dans leur esprit, un foyer bien tenu aiderait à la constitution d'un mouvement ouvrier chrétien efficace. Puis, dans un deuxième temps, la situation née de la guerre pousse les militantes chrétiennes à organiser elles-mêmes des services d'entraide. La sortie du foyer est alors justifiée pour répondre aux difficultés propres du quotidien dans le contexte de l'Occupation, notamment dans l'aide aux prisonniers. Enfin, après-guerre, il n'y a pas de retour à la normale et le travail salarié des femmes, jusque là refusé, peut être accepté voire encouragé. Geneviève Dermenjian peut donc écrire que la guerre fait évoluer les usages militants en autorisant l'alternative entre « travail productif et rémunéré » ou bien « militantisme bénévole ». Mais elle nuance aussitôt : « le libre choix est encore le plus souvent considéré comme le droit à ne pas travailler »[40].

Trois séries de facteurs sont généralement mises en avant par les historiens pour comprendre le renversement qui s'établit après-guerre. La première se concentre sur les

---

[37] PRIGENT, Robert, entretien avec CHAUVIERE, Michel, dans *L'Action familiale ouvrière et la politique de Vichy, Cahiers du GRMF*, 3, op. cit., cité p. 145.

[38] Le catholicisme social est historiquement très hostile au travail salarié des femmes. Léon XIII, dans *Rerum novarum* (1892), le condamne : « par sa nature même, la femme est destinée aux ouvrages domestiques ». Pie XI, dans *Quadragesimo Anno* (1931), ne change pas l'enseignement de son prédécesseur : « c'est à la maison avant tout ou dans les dépendances de la maison et parmi les occupations domestiques qu'est le travail des femmes ». Les ouvrages du fondateur belge de la JOC-F, l'Abbé Cardijn, qui portent sur la famille et le couple, ne s'éloignent guère de cette ligne.

[39] BACON, Paul, entretien avec CHAUVIERE, Michel, *L'Action familiale ouvrière et la politique de Vichy, Cahiers du GRMF*, 3, op. cit. , p. 179-180.

[40] DERMENJIAN, Geneviève, Présentation, *Cahiers du GRMF,* 6, op. cit. , p. 16 et suivantes

mauvaises conditions socio-économiques du salariat féminin avant la politique de rattrapage des Trente Glorieuses. Pendant longtemps, il reste en défaveur aux femmes en raison des abattements, des très mauvaises conditions de travail et de la faible qualification des ouvrières (ou bien de la faible reconnaissance de leur qualification). Le travail dans l'espace domestique, même non rémunéré, couplé avec une action militante locale, aurait été tout aussi acceptable, d'autant plus qu'il était valorisé symboliquement dans les discours catholiques. Des raisons plus conjoncturelles sont également avancées. Le premier plan (1946-1952) encourage la reconstruction par l'accès des femmes au salariat. L'orientation est confirmée dans le plan de 1957. La non revalorisation des allocations familiales et le dépérissement de l'allocation de salaire unique (supprimée définitivement en 1978) rendent moins avantageux le maintien des femmes au foyer. Les difficultés économiques auraient également poussé les militantes jocistes à chercher des sources de revenus[41]. Enfin, des évolutions psychologiques sont notées : le travail salarié perd son aspect moralement dégradant et peut-être vu comme émancipateur. De manière générale, il faut peut-être admettre que l'acceptation de principe du travail salarié féminin provient peut-être de modifications sociales plus globales et exogènes aux milieux catholiques[42].

La chronologie est-elle toutefois exactement similaire à la JOCF que dans le mouvance des mouvements populaires familiaux ? Y a-t-il un changement de position notable avec l'arrivée de nouvelles générations de jocistes durant notre période d'étude ? Indéniablement même s'il ne faudrait pas minorer la persistance des réticences quant au travail salarié des femmes. Comme pour la question du droit de vote des femmes, un positionnement hybride semble émerger à la JOC-F. Il concilie à la fois l'aspiration à renouveler la condition féminine dans un sens plus égalitaire sans pour autant s'aligner sur les positions des forces politiques ou syndicales les plus d'avant-garde sur la question. Le salariat féminin, s'il n'est plus explicitement condamné, reste compris comme un prolongement social de la nature féminine et une propédeutique à la vie domestique. Néanmoins, les formulations passées de sacralisation du foyer reculent.

---

[41] De manière générale on peut se reporter à la synthèse de BATTAGLIOLA, Françoise, « 1945-1975 : prospérité et comportements d'activité des femmes », dans *Histoire du travail des femmes*, op. cit., p. 79-90.

[42] L'émulation jouée par les communistes est clairement pointée par certaines militantes de la mouvance du MPF, comme Madeleine Leschiera qui, dans témoignage délivré dans un numéro du GRMF, ne voudrait pas que les mouvements familiaux catholiques grossissent artificiellement leur action : « Les femmes qui travaillaient me posaient une énorme question par rapport à notre propre vie de femme au foyer. Les contacts que j'ai pu avoir avec l'UFF, au moment des journées du 8 mars, c'est-à-dire des organisations dont les femmes travaillaient massivement, m'ont beaucoup enrichie, même si au début il y avait un petit chose. Nous n'avons donc pas fait notre émancipation entièrement nous même » (Débat entre François PICARD, Françoise VILLIERS, Colette TAISNE, Isabelle VERHAEGHE, Madeleine LESCHIERA, *Cahiers du GRMF,* 6, op. cit, p. 270)

En 1947, l'enquête-campagne de la JOCF porte, par exemple, sur l'emploi féminin. Le Conseil national, qui clôt l'enquête, adopte des motions pour le renforcement de l'enseignement ménager pour les jeunes filles dans l'enseignement primaire et le développement du pré-apprentissage et de l'apprentissage « féminins ». Les déléguées souhaitent également l'adoption de lois limitant le travail des femmes. Jacqueline Noblet conclut la session par ces mots :

> « Nous les jeunes filles, nous avons un corps plus délicat que celui des hommes, nous sommes appelées à devenir de futurs mamans, nous ne pouvons donc pas accepter qu'on nous mette au rendement à des cadences qui nous brisent, où des travaux où la surexcitation finit par détraquer notre système nerveux. »[43]

L'invocation de la nature est un levier militant ancien pour la défense des salariées. Exemple de motion adoptée également cette année-là : « que les jeunes filles ne soient en aucun cas employée à des travaux de confection, manutention de ventes et d'écrits, d'imprimés, dessins, qui sont contraires aux bonnes mœurs ». Une liste des professions à interdire aux femmes est donnée. On y trouve les « travaux dans les mines, les filatures de lin, produits chimiques, verrerie, graissage de locomotive ». Il s'agit en réalité des travaux les plus durs et les plus salissants. Car s'ils sont exercés par des ouvrières sans la qualification *ad hoc* ou hors du périmètre des qualifications reconnues pour les femmes, ils sont ainsi les plus prolétarisés. La défense du salaire égal entre les salariés hommes et femmes est exigée à condition que cela n'empêche pas « de donner aux hommes les primes diverses afin de rendre leur salaire familial ». Dans les régions sans débouchés pour les femmes, sont exigés des « ateliers de confection ou de toutes autres formes d'industrie féminines » ainsi que « l'élaboration d'un code du travail féminin »[44].

Mais la façon d'évoquer la question évolue résolument au cours des années 1950. Un moment envisagé pour l'enquête-campagne pour l'année 1956, le thème « respect de la femme » est ainsi écarté par les déléguées fédérales dans la mesure où « c'est déjà du jugement ». Elles préfèrent donc choisir la question plus concrète de la « formation professionnelle »[45] qui répond alors aux préoccupations des forces syndicales et des pouvoirs publics. La JOCF semble engagée dans l'évolution notée dans d'autres milieux catholiques sociaux. En 1959, un article de *Réalités familiales populaires*, périodique de la CSF, présente avantageusement le travail des femmes et suscite un intense débat dans la confédération. En

---

[43] NOBLET, Jacqueline, Conclusion du Conseil National, JOCF, 1947, ADHS : 45 J 31.

[44] « Voeux et propositions d'amélioration des lois pour la jeune fille », Conseil national de la JOCF, 1947, 45 J 23.

[45] *Plan d'année présenté au Conseil National JOCF*, 1955, ADHS : 45 J 31.

1960, les familialistes de la CFTC, partisans d'une transformation du salaire unique en une allocation (pour que les femmes quittent leur emploi et s'occupent des enfants) essuient un refus d'entériner leur revendication de la part de la Commission féminine du syndicat[46]. Un basculement est à l'œuvre et auquel participe, assurément, la JOCF.

2. L'obstacle d'un personnalisme[47] chrétien ?

Pour autant, cette conversion du discours en faveur du travail salarié des femmes n'est pas totale. Elle semble même loin d'être unanime parmi les militant.e.s de la JOC-F. Il existe continûment des manifestations d'hostilité explicites au travail salarié des femmes, si elles sont mariées et ont des enfants. Dans une lettre envoyée à un groupe de révision de vie de la branche « fiancés, jeunes foyers, mariés » de la JOC-F, un militant s'oppose au travail salarié féminin (1964) :

> « C'est une chose que beaucoup même sans motif précis font... mais je trouve que c'est regrettable — car ou l'on essaie de ne pas avoir d'enfants ou l'on est obligé de le mettre à la crèche ou en nourrice. »[48]

Peut-être s'agit-il d'une opposition venant d'un groupe local ? En effet, les travaux portant sur le MPF et sa mouvance semblent indiquer les réticences propres au travail des femmes dans certaines régions[49]. La lettre est-elle écrite par un militante ou une militante ? La différence d'appréciation de la situation peut également différer en fonction du genre. Un article d'*Équipe ouvrière* le montre bien en 1963. Suite à un échange « en bande mixte », le compte rendu de la conversation est ainsi formulé :

---

[46] DERMENJIAN, Geneviève, LOISEAU, Dominique, « Du droit du travail des époux au droit du travail personnel. L'émergence progressive du droit au travail des femmes avec l'émergence de l'individu femme »,*Sens public, revue internationale*, 2009, adresse URL : http://www.sens-public.org/spip.php?article681 (page consultée le 30 avril 2014).

[47] J'entendrai ici par le terme général de personnalisme tout ce qui relève d'une conception philosophique, qui peut se rattacher, sans s'y réduire, au courant d'Emmanuel Mounier autour de la revue *Esprit* et des ses différents développements. Le personnalisme français et ses différentes déclinaisons ont eu une grande influence dans le catholicisme d'entre-deux-guerres et au sein de l'Action catholique. Dans la mesure où il est très compatible avec la doctrine sociale de l'Église catholique, le personnalisme a même pu être mobilisé dans la pensée d'acteurs institutionnels. Cherchant une troisième voie entre le libéralisme et le marxisme, ce courant pose comme principe d'évaluation morale d'une action le respect de la personne humaine. Pour le personnalisme, tout ce qui concourt au développement et à l'épanouissement d'une personne peut être vu comme positif alors tout ce qui l'entrave comme négatif. Cette philosophie permet de se distinguer de la notion d'individu de la philosophie universaliste de l'humanisme contemporain, qui, dans une critique catholique répandue, tendrait à gommer les différences de manière excessive et artificielle. En matière de rapport entre hommes et femmes, une conception « personnaliste » tendrait à évaluer favorablement tout ce qui contribue à l'épanouissement de chaque sexe dans ses qualités vues comme naturelles et l'acheminement de chacun vers le plus haut niveau de potentialité biologique. Une conception personnaliste de la féminité permet ainsi d'accorder une place importante à la maternité, vue comme l'accomplissement de la nature féminine.

[48] *Lettre à la branche « fiancés, jeunes foyers, mariage »*, 17 novembre 1964, ADHS : 44 J 871.

[49] DERMENJIAN, Geneviève, LOISEAU, Dominique, « Du droit du travail des époux au droit du travail personnel...», op. cit.

> « Nous avons discuté de la place de la femme au travail. Tous sont d'accord pour que la femme mariée ne doit plus travailler. Mais les filles pensent encore pouvoir travailler jusqu'au premier gosse. »[50]

Le salariat féminin est encore conçue comme une étape provisoire de la vie des jeunes filles. Si le mariage n'y met pas fin, la naissance du premier enfant oui. Y a-t-il ici un effet d'auto-censure des filles dans un groupe de parole mixte ?[51]

L'autre question en débat est en réalité celle de la possibilité pour les femmes d'exercer des professions dans tous les secteurs d'activités, surtout dans le salariat d'usine. Lors de la préparation en équipe de permanentes de l'enquête sur l'avenir professionnel 1959-1960, une dirigeante jociste rapporte « la réflexion entendue lors de la démarche après le Conseil national auprès de la CGT : pourquoi n'y aurait-il pas de femme ajusteur ? [car la] femme [est] égale à l'homme sur tous les plans ». Elle raconte alors comme elle a récusé aussitôt cette opinion avec l'argument suivant (rédigé ici sous la forme de notes) : « pas un souci de personnes, ni des réalités de la vie physique mais uniquement sous l'aspect productif »[52]. La position communiste est, en réalité, souvent donnée comme un repoussoir idéologique par les cadres jocistes. Elle est vue comme erronée car elle reposerait sur une analyse seulement économique ne prenant pas en compte la singularité — le lexique est important — de la « personne » féminine. Ce serait donc bien une forme de personnalisme chrétien qui empêche le ralliement à la position défendue par les communistes. Un article de *la Militante* (1954) défend également la « vraie mesure » dans le débat sur le travail salarié des femmes entre la conception de la femme au foyer et la conception des « marxistes [qui] disent : "la femme c'est l'égale de l'homme, alors qu'on la mette à la production ! "»[53].

Bien plus, si le travail salarié féminin peut être souhaité, l'idée qu'il existe des sphères professionnelles privilégiées pour les femmes reste très présente. Elle semble très faiblement remise en cause à la JOCF durant cette première période d'étude. Les emplois féminins par excellence sont ceux de service, avec une prédilection pour ceux qui assurent un soin aux personnes. Ils sont liés à l'enfance. Un « jugement d'enquête », c'est-à-dire un enseignement faite aux militantes pour fortifier les analyses de leur enquête-campagne, portant sur « la femme et son métier » délivré par l'aumônier général aux permanentes, pour préparer

---

[50] « Enquête spéciale : de la solitude à la bande mixte dans une bande », *Équipe ouvrière,* 128, 1963.

[51] Voir les analyses d'Anne-Marie SOHN sur ses dépouillements de l'enquête Misoffe de 1967 : « Filles, garçons et rhétorique du "oui, mais" », dans *Âge tendre et tête de bois, histoire des jeunes des années 1960*, Paris, Hachette Littérature, 2001, p. 228 et suivantes.

[52] « Jugement enquête travail-avenir. Réflexion des permanentes d'équipes et mise en Commun, Courbevoie, août 1959 », JOCF, 1959, ADHS : 45 J 254.

[53] « Tu n'es pas une damnée de la Terre », *La Militante*, op. cit.

l'enquête-campagne de 1956, développe de manière symptomatique cette façon de concevoir le monde professionnel comme un espace social non neutre mais au contraire profondément genré. La parole du prêtre sur ce qu'est la femme semble refléter une étape intermédiaire entre les réticences catholiques habituelles à l'encontre du travail salarié des femmes et une conversion à sa nécessité dans un contexte mouvant. Dans son raisonnement, l'aumônier typologise les trois « métiers de la femme » : « son métier de jeune fille », « son métier de maîtresse de maison » et « son métier de femme au travail ». Le premier est exercé avant le mariage et ne semble pas lui poser de problème moral. Le second est bien entendu le plus acceptable pour l'ecclésiastique. Mais le dernier lui semble surtout révélateur de « l'incertitude notre société à l'égard du foyer ». Face aux mauvaises conditions de travail des femmes dans l'industrie, « le plus prolétarisé » dans son ensemble, il préconise plutôt la professionnalisation, en accord, toutefois, avec les « tendances esthétiques, maternelles et sociales des femmes »[54]. C'est cette voie moyenne qui semble dominer chez les cadres jocistes, même si, ici, le prêtre se fait le gardien social d'une injonction de genre qui ne reflète pas forcément le positionnement plus nuancé des militantes.

Il n'est pas acquis toutefois que les cadres jocistes ne se détachent de cette conception. Une « réflexion » (1955) livrée par une permanente suite aux résultats d'une enquête sur le travail des femmes (15 000 questionnaires). Cette dernière révèle que 75 % des répondantes travaillent dans la couture ou comme employées de maison, de bureau, de commerce. La permanente note : « on peut et on doit se demander dans quelle mesure cette concentration des emplois féminins n'est pas un phénomène attardé qui cèdera bientôt sous la pression des techniques nouvelles ». Si la mécanisation du travail peut faire éclater le monopole masculin sur certaines activités de production associées classiquement à la force et à la dureté, l'hypothèse est renvoyée par la militante à un horizon lointain assez fictif. Le changement des structures de production ne remet alors pas en cause sa perception du travail féminin comme devant préparer, d'une manière ou d'une autre, à la vie domestique. La permanente note même sa satisfaction : « cette distribution homogène permet d'envisager pour 75 % des jeunes filles un apprentissage qui les prépare à la fois de leur métier jeune fille et à leur rôle de maîtresse de maison : enseignement ménager, couture, sténo-dactylo, comptabilité... ». Face aux nouvelles aspirations professionnelles des jeunes filles, la permanente ironise même : « il est difficile d'empêcher qu'une jeune travailleuse rêve vivement de devenir danseuse, hôtesse de l'air, dessinatrice de mode, trapéziste ou pilote. Qu'il s'agisse de vocation extraordinaire

[54] Abbé IDIART, « La Femme et son métier », *Présentation au Conseil National JOCF*, 1956, ADHS : 45 J 31.

ou d'évasion romantique, cela ne pose aucun problème d'ensemble : il n'y a qu'1 % de rêveuses... »[55]. L'illustration du tract « as-tu choisi le métier que tu feras ? » publié pour l'enquête-campagne de 1956-1957 de la JOCF (reproduit ci-dessous) réduit la destinée professionnelle des jeunes filles à six cases : « usine », « jardinière d'enfants », « sténo-dactylo », « couturière », « vendeuse », « postière » et « infirmière ». Ces professions dominent dans le salariat féminin faiblement ou moyennement qualifiées. Le tract est, en ce sens, réaliste. À un autre niveau, on peut le lire de manière plus idéologique : la destinée professionnelle féminine, telle qu'elle se conçoit à la JOCF, se résume à un nombre limité de possibilités. Elles correspondent aux qualités supposées féminines : le soin, la minutie, le sens des relations avec autrui.

A. FAVIER

« As-tu choisi le métier que tu feras ? Usine, jardinière d'enfants, secrétaire dactylo, couturière, vendeuse, postière, infirmière ? », Tract-Référendum pour l'enquête-campagne 1956-1957.

ADHS : 45 J 32.

Un article de *la Militante* de 1962 fait encore l'éloge pour les filles « des compétences dans tous les domaines de la vie (couture, cuisine, compétence ouvrière) non pas pour les enfouir comme le mauvais serviteur dans la parabole des talents[56], mais les mettre au service des autres, au service des personnes »[57]. Cet extrait montre également comment dans les années 1960, à la JOCF, le problème de la formation professionnelle féminine ne peut être encore posée sans celui de la formation domestique. L'idée que des professions engagent plus que

[55] Yvette, « Les jeunes travailleuses et leur métier d'après le référendum de la JOCF en 1955. Deuxième réflexion », *Conseil national* JOCF, 12 décembre 1955, ADHS : 45 J 32.

[56] La parabole des talents ou des dix mines existe dans les Évangiles sous deux versions : dans Matthieu (25, 14-30) et dans Luc (19, 12-27). Elle raconte comment un maître gratifie ses serviteurs méritants et punit un autre pour sa paresse. Ce récit est souvent interprété comme révélant le don que Dieu fait aux hommes afin qu'il le fasse fructifier. Gâcher la monnaie (le « talent ») donné par le maître est vu comme céder à la facilité ainsi qu'à la paresse et ne pas être à la hauteur des attendus de Dieu pour chaque homme.

[57] Yvette, « Les jeunes travailleuses et leur métier d'après le référendum de la JOCF en 1955. Deuxième réflexion », *Conseil national* JOCF, 12 décembre 1955, ADHS : 45 J 32.

d'autres la nature féminine ne faiblit d'ailleurs pas vraiment au cours des années 1960. Nadine Descamps, permanente de la JOCF, peut exposer en 1965 ce point de vue aux jeunes de la branche fiancés et jeunes foyers des mouvements. Elle note le fort désir de qualification professionnelle chez les filles. Elle est de plus en plus perçue comme indispensable pour protéger leur avenir. Mais Nadine Descamps relève également que :

> « Les aînées aspirent à se rendre utile, à donner, à avoir un sens à leur vie : d'où [la recherche d'] une qualification professionnelle dans le domaine social [comme] garder des enfants. Même si ça ne se fait pas concrètement : les aînées veulent remplir leur vocation de mère. »

La qualification professionnelle, qui se concrétise dans le domaine de la puériculture, même si elle ramène au foyer, reste donc très valorisée. Mais, la permanente ne semble pas, pour autant, favorable au simple maintien des femmes dans l'espace domestique. Sa position est plus complexe. Elle est bien consciente du risque de l'exploitation dans un travail, qui ne dirait pas son nom. Nadine Descamps dénonce le fait que le « désir d'être utile » est souvent « mal exploité ». Il existe un danger pour les les jeunes filles de « penser remplir sa vocation de femme, de mère uniquement en soignant les enfants » et, ainsi, « être exploitée par la famille, parce que [comme elle n'est] pas mariée [elle] ne peut pas sortir et [elle] n'est pas satisfaite »[58]. Ce dernier segment de phrase donne à comprendre les catégories mobilisées pour penser la question du travail domestique. Significativement ici, c'est dans le cadre du couple que la permanente jociste pose et pense le problème du travail féminin. On retrouve le modèle de « couples de militants », engagés chacun à sa façon en dehors du foyer dans le mouvement ouvrier, mais avec une spécialisation féminine pour le soin des enfants. Cette vie militante « à deux » serait la clé de l'équilibre. Un travail domestique sans ouverture permise dans le mariage militant se traduirait par un enfermement et une exploitation. Si le travail non rémunéré au sein du couple permet la vie militante et l'obtention de satisfactions conjugales comme les « sorties », il semble alors à ses yeux recevable.

Comme pour le débat sur l'accès des filles à la vie politique, la permanente jociste cherche en réalité une position intermédiaire dans le débat sur le travail salarié des femmes. Sans le condamner, ni le décourager, elle aménage une réflexion, qui associe des aspirations émancipatrices par le travail et les idées issues d'un cadre intellectuel catholique, où il existe une vocation féminine à la maternité. La permanente ramène irrémédiablement les femmes à l'espace domestique. C'est certainement cette recherche d'un champ salarial compatible avec la nature féminine qui peut expliquer le positionnement social d'*outsider* de la JOCF face à la

[58] DESCAMPS, Nadine, *Discours donné à la session couples de Raismes*, 1965, ADHS : 44 J 871.

question du devenir économique des employées de maison dans la société française des Trente Glorieuses.

3. Le statut du travail domestique

La JOCF se caractérise par une position singulière devant les mutations de l'organisation socio-économique de l'espace domestique de la France des Trente Glorieuses. Il s'agit en effet d'un moment où le travail domestique évolue en raison de la diminution du nombre d'employés de maison en activité. Les gains de productivité permis par la diffusion des nouveaux biens d'équipement recomposent les activités domestiques. Ils entraînent une diminution de la main d'œuvre salariée, souvent féminine dans ce secteur d'activité. Un consensus social entre État et syndicats accompagne également ce mouvement. Les emplois peu qualifiés et faiblement rémunérateurs du secteur domestique, comme ceux occupés par les « bonnes », sont vus pour de nombreux syndicats comme des archaïsmes devant disparaître face à l'essor d'une société de classes moyennes. Pourtant, la JOCF continue de défendre l'idée de former spécifiquement les filles aux activités du foyer, à condition d'en faire des professions salariées modernes disposant d'acquis sociaux équivalents à ceux d'autres secteurs de la production.

Pour les cadres jocistes, la prise en charge sociale de l'activité domestique (par les crèches, dans les écoles, etc.) n'est pas refusée, dans la mesure où elle aide à professionnaliser le travail ménager et offrir des débouchés. L'organisation de services publics de puériculture offre des emplois aux jeunes filles des milieux populaire, emplois d'autant plus souhaitables qu'ils sont qualifiés. Mais les cadres jocistes continuent à penser qu'ils sont les métiers féminins par excellence dans la mesure où ils accomplissent la nature des femmes. Concernant le statut des employées de maison à professionnaliser, il existe également une conception particulière jociste du travail salarié féminin. Faisant ce choix, la JOCF peut se situer en opposition avec les acteurs sociaux, qui pensent que seul l'accès des femmes, indifféremment, à toutes les formes de professions, et surtout pas celles vues comme « féminines », participerait à l'émancipation des femmes. Encore ne faudrait-il pas mésinterpréter ce positionnement militant. Il se situe, certes à rebours d'un discours plus émancipateur ou plus progressiste, qui verrait dans cette profession une survivance archaïque et un lieu d'aliénation. Mais il s'insère dans une réflexion loin d'être incohérente, qui est portée, de manière continue, par le syndicalisme familial d'origine catholique.

Le mouvement de la JOCF est, en effet, depuis sa formation dans l'entre-deux-guerres un lieu important de socialisation militante des jeunes employées de maison bien qu'aucun travail de qualité ne se soit penché particulièrement sur cette question[59]. Geneviève Fraisse le notait déjà dans son ouvrage sur la vie domestique en 1979 : « Dans [l'] histoire syndicale [des employées de maison], la JOCF a été délibérément oubliée. Or c'est dans cette organisation qu'on trouve, en filigrane, l'énoncé des problèmes féminins »[60]. L'essai *Demain y aura-t-il des bonnes ?*[61] réalisé à partir des enquêtes jocistes, publié en 1946 aux Éditions ouvrières et préfacé par l'archevêque de Toulouse, le cardinal Jules Salièges, est tenu comme un élément important dans la chronologie portant sur l'organisation professionnelle des employées de maison dans la France de l'après-guerre[62]. L'ouvrage dirigé par la JOCF pose dans le débat public la question des conditions du travail ancillaire et de ses nécessaires améliorations. Les « faits de vie » rassemblés témoignent des difficultés des « bonnes ». Il évite, en partie, le registre bienveillant, teinté de paternalisme, habituellement mobilisé pour évoquer ces thématiques dans le catholicisme social. La bonne volonté et la bienveillance de certains employeurs ne peuvent remplacer les changements structurels dans la profession. Les différents chapitres dépeignent, dans le contexte difficile des privations et de l'après-guerre, une profession très rarement choisie, des petits salaires, les mauvaises conditions de travail, le harcèlement moral et sexuel, l'exiguïté des lieux de vie, la dépendance à l'égard des patrons, l'isolement, le manque de loisirs, etc.

Mais la JOCF va plus loin que ce simple constat. Le mouvement cherche à prendre en charge ce milieu de travail. Un projet d'un statut professionnel des « jeunes filles de service » est présenté à la session nationale dès 1945. Il reprend en réalité une réflexion initiée dès l'entre-deux-guerres[63]. La liberté d'opinion et syndicale est exigée. Les différentes actions de la JOCF reflètent comment le mouvement de jeunesse d'Action catholique spécialisée, même s'il récuse cette étiquette et ne pense pas ainsi son action, joue en quelque sorte le rôle de substitut à un syndicat chez les employées de maison. La JOCF est chronologiquement présente avant que la CFTC n'investisse véritablement la profession avec, significativement,

---

[59] On trouve quelques indications toutefois dans : MARTIN-HUAT, Jacqueline, « La JOCF et les bonnes de 1936 à 1945 », dans *La longue Marche des domestiques en France du XIXe siècle à nos jours*, Paris, Opéra Éditions, 1997, p. 92-94.

[60] FRAISSE, Geneviève, *Service ou servitude : essai sur les femmes toutes* mains, Latresne : le Bord de l'Eau, 2009 (1979), p. 243-244.

[61] JOCF, *Demain y aura-t-il encore des bonnes ? Jeunes filles en service*, Paris, Éditions ouvrières, 1946, 88 p.

[62] « La Libération, mais à quand celle des bonnes ? », MARTIN-HUAT, Jacqueline, *La longue Marche des domestiques...* op. cit., p. 95-112.

[63] Jacqueline Martin-Huat note paradoxalement, dès ce moment de la Libération, la « détermination continue de la JOCF de les assimiler à la classe ouvrière », op. cit., p. 99.

comme pour premiers véritables cadres syndicaux, des anciennes militantes jocistes[64]. La capillarité sociale du militantisme jociste, qui repose sur de petites équipes de militantes vivant de manière éclatée dans un quartier ou une ville, est un atout. Il a permis de pénétrer là où le syndicalisme classique, pensé pour le salariat d'usine ou de bureaux, peinait à s'implanter[65]. Un nombre négligeable des sources de la JOCF concerne donc la prise en charge du milieu des employées de maison.

De manière générale, l'historiographie peine encore à interpréter synthétiquement le mouvement de professionnalisation féminine du travail domestique des années 1930 aux années 1970. Est-il une étape qui précède l'entrée des femmes dans le marché du travail ? En effet, d'un côté, la professionnalisation féminine dans le champ domestique leur ouvrirait des horizons sociaux. Elle ferait émerger de nouvelles professions féminines, notamment d'encadrement et de formation. La professionnalisation serait également une étape qui précéderait le militantisme syndical. Mais, d'un autre côté, l'organisation d'une sphère domestique féminine professionnalisée n'est-elle pas,en même temps, un moyen de maintenir les femmes dans des rôles sociaux traditionnels et satisfaire, *in fine*, aux objectifs d'un programme social et politique cantonnant les femmes dans l'espace domestique ?[66]

---

[64] Voir, par exemple, « Suzanne Ascoët ou la lutte singulière d'une employée de maison », dans FRAISSE, Geneviève, *Service ou servitude, essai sur les femmes toutes mains*, op. cit., p. 275-295.

[65] La JOCF n'est pas la seule organisation à jouer ce rôle. Dans une certaine mesure, on peut retrouver le même phénomène de prise en main des mauvaises conditions de vie et de travail des employées de maison à l'UFCS dès l'entre-deux-guerres. Il existe un facteur structurel qui peut expliquer cette situation. La difficulté inhérente dans l'organisation de la profession des employées de maison provient du fait que les syndicats ont très peu d'interlocuteurs patronaux organisés pour discuter ou négocier. Les mouvements catholiques à destination de la bourgeoisie, car ils regroupent notaires, médecins ou avocats, offrent les substituts nécessaires aux organisations patronales dans un dialogue social. Du moins avant l'organisation progressivement à partir de 1948 d'une fédération d'employeurs. Selon Jacqueline Martin-Huat, l'ACJF peut jouer un rôle de substitution en permettant de créer des lieux de dialogue entre employées et patrons. Dans les années 1950, elle invite les déléguées jocistes à s'exprimer dans les diocèses devant leur milieu employeur. De même, avec l'Action catholique des indépendants (ACI) qui regroupe bourgeois et aristocrates, prend jusqu'en 1968 une part importante dans l'évolution des mentalités et des comportements patronaux. À travers ses enquêtes annuelles, l'ACI « oriente des réflexions sur les problèmes d'employées de maison : organisation des tâches ménagères, rapport avec les autres milieux sociaux, rapport à l'argent, notation de juste salaire, etc. Les thèmes proposés sont travaillés en équipe, dans toute la France, et objet d'études, mais aussi conversations familiales » (MARTIN-HUAT, Jacqueline, *La longue Marche des domestiques...* op. cit., p. 106-107).

[66] MARTIN, Martine, « Ménagère, une profession ? Les dilemmes de l'entre-deux-guerres » , *Le Mouvement social*, 140, 1987. Cette contribution envisage de réfléchir aux problèmes qu'a représenté en 1926 l'abandon de la catégorie « ménagère » des documents officiels comme le recensement pour le terme de non profession. Si la statistique national voulait mieux clarifier un terme multivoque désignant de nombreuses situations (mère élevant ses enfants, domestique, soutien de famille etc.), le choix a conduit à invisibiliser le travail féminin domestique et le maintenir dans un implicite naturaliste.

On peut se référer à différentes contributions, qui, sans prendre comme objets d'étude la JOCF, étudient des mouvements proches, qui socialisent, une fois adultes, des militantes formées à la JOCF, que ce soit dans le syndicalisme professionnel (CFTC, CFDT) ou le syndicalisme de quartier (APF/CSCV/CLCV, CNAFO/CSV) :

- DERMENJIAN, Geneviève et LOISEAU, Dominique, « Du droit du travail des époux au droit du travail personnel. L'émergence progressive du droit au travail des femmes avec l'émergence de l'individu femme », *Sens Public, revue internationale*, 2009, adresse URL : http://www.sens-public.org/ (page consultée le 21 avril 2014). Dans cet article, l'auteure cherche à montrer comme l'action militante portée par le syndicalisme

L'attachement jociste à l'organisation des professions ménagères féminines sur un modèle salarial moderne permet d'apporter un élément pertinent à ce moment particulier et paradoxal de l'histoire des conceptions de l'emploi salarié féminin.

À un premier niveau d'analyse, l'intégration des employées de maison à la vie militante du mouvement est d'autant plus facilitée que la profession est conforme à ses représentations de genre. Elle conforte à la JOCF une conception classique de la place des femmes dans les rapports sociaux. Un article de *la Militante* de 1954 qualifie le métier d'employée de maison comme « celui qui doit être le plus féminin », c'est-à-dire celui qui apprend à « bien tenir sa maison plus tard »[67]. La permanente, en charge de la branche employée de maisons, peut développer une idée similaire lors de la session nationale de la JOCF de 1955 :

> « Cette profession est une profession vraiment féminine car nous collaborons vraiment à la vie d'un foyer. En ce sens, ce que nous faisons, c'est des travaux qui conviennent surtout aux femmes et aux jeunes filles. C'est pour nous une fierté d'être employées de maison quoiqu'en pensent certaines, car beaucoup méprisent ce travail à cause de la suggestion dans laquelle on est tenue. »[68]

Les militantes jocistes employées de maison récusent l'idée que le travail domestique puisse être aliénant. Il reflète, au contraire, les qualités innées féminines. Un meeting d'employées de maison à Flers dans la Loire, en 1959, révèle la même tonalité. Dans un métier qui souffre d'une image dégradée, la fierté professionnelle tend à s'obtenir en insistant sur la dimension « féminine » du travail domestique :

> « L'employée de maison ne devrait pas se sentir diminuée, c'est elle qui collabore au bien-être des foyers, elle fait le travail le plus féminin. Plus que d'autres, elles sauront s'organiser dans leur foyer, celles qui font les courses savent équilibrer un budget, elles ont découvert l'importance de l'argent, sa valeur. »[69]

Ainsi, chercher à qualifier la profession et l'organiser sur le modèle du salariat d'usine s'insèrent dans un mouvement plus général depuis l'entre-deux-guerres , celui de l'exaltation

---

familial a pu conduire les femmes à accéder au travail salarié et aux responsabilités syndicales.

- PORHEL, Vincent, « Une expérience d'organisation syndicale des mères de famille (Bretagne, 1968-1971) », *Sens Public, revue internationale*, op. cit. Dans cet article, Vincent Porhel étudie une demande originale d'affiliation de groupes de mères au foyer bretonnes au syndicat de la CFDT. L'initiative est portée par des femmes d'ouvriers engagés dans des conflits sociaux des années 1968. Sans remettre en cause des rapports de genre ni le présupposé naturaliste du travail domestique comme féminin, ces mères au foyer « revendiquaient une dimension professionnelle où l'acquisition d'un salaire se fonde sur une formation spécifique. Plus largement, elles entendaient compter dans une société où, de plus en plus, le statut social dépendait du travail productif, en souhaitant participer par ce biais à la classe ouvrière ». Leur échec final, dans la mesure où les syndicats les renvoient vers les associations familiales déjà existantes, témoignent, selon l'historien, du maintien tardif des thèmes de la maternité sociale, mais également, de son irrépressible dépérissement.

[67] « Jeunes employées de maison », *La Militante*, 70, 1954.

[68] *Intervention de la responsable de la branche « Employée de maison » au Conseil national de la JOCF*, 1955, ADHS : 45 J 31.

[69] *Compte-rendu du meeting de Flers*, 7 juin 1959, ADHS : 45 J 35.

de la vie domestique pour les jeunes filles, quand bien même cette dernière peut apparaître de plus en plus anachronique dans la France des Trente Glorieuses. Un compte rendu (1959) d'une délégation jociste auprès du syndicat Force ouvrière peut se faire le témoin du décalage de l'analyse par rapport à certaines forces syndicales de l'époque :

> « Pour les employées de maison, ils [les responsables nationaux de FO] voient plus une disparition de la profession par la modernisation comme aux États-Unis parce qu'ils trouvent qu'elles sont trop dépendantes de leurs employeurs. Ils n'en portent pas tellement le souci dans leurs motions. »[70]

En défendant l'organisation de la profession, les cadres jocistes de la branche des employées de maison font un constat fort différent de certaines forces syndicales, qui voient une profession, anachronique, amenée à disparaître au nom du progrès technique, de la diffusion des arts ménagers et de la mise en place d'une société de classes moyennes.

À un deuxième degrés d'analyse, la position de la JOCF est aussi une réponse adaptée à une situation, en conformité avec les valeurs dominantes du milieu catholique en mission ouvrière, qui cherche, coûte que coûte, à former des militants dans le mouvement ouvrier. Les militantes jocistes employées de maison souhaitent être reconnues dans un statut social, qui passe par le travail productif et les insère, à ce titre, dans les combats ouvriers. Et le premier terrain de la reconnaissance à la JOCF est celui de la qualification professionnelle. Le mouvement milite donc continûment pour organiser, en plus de l'éducation ménagère déjà contenue dans la formation obligatoire initiale des jeunes filles, une filière spécifique pour accéder à la profession. À l'instar de cet article de 1956 :

> « **Nous voulons plus de compétences !**
>
> Marie-Thérèse travaille dans une famille de 8 personnes. Elle fait : les lits, le ménage de 9 pièces avec aspirateur, la lessive, la couture pour les enfants, le raccommodage et le repassage. En plus, elle fait la cuisine du soir et du dimanche, mais comme elle ne sait pas très bien la faire sa patronne compose tous les menus.
>
> Marie-Thérèse souffre de ce manque de confiance. Avant d'être E.M. elle a fait 3 ans d'école ménagère : elle a appris puériculture, hygiène, raccommodage, couture, mais la cuisine elle l'a apprise dans un livre. Elle a son C.A.P. couture.
>
> <u>Que penser de cela ?</u>
>
> Marie-Thérèse peut exercer ce qu'elle a appris : la couture, le raccommodage, elle dit que d'avoir appris la technologie (l'histoire des tissus), ça l'aide pour le lavage et le repassage. C'est une grande joie pour elle de pouvoir mettre dans son travail

[70] « Délégation à Force ouvrière », *Conseil national JOCF*, 1959, ADHS : 45 J 35.

> les dons développés à l'École Ménagère. Sur ce point, elle est plus libre, elle peut s'organiser.
>
> Marie-Thérèse est passée par une école ménagère qui l'a préparée à certains travaux mais beaucoup d'autres sont arrivés sans avoir appris à travailler. Cela ne vient-il pas que, pour se préparer à ce travail qui demande beaucoup de compétences, il n'y a pas d'apprentissage.
>
> Un apprentissage, un C.A.P. sont pensés par les autres professions. Ne sommes-nous pas d'une même Jeunesse ouvrière ? »

La volonté de professionnalisation du métier d' « employée de maison » est d'autant plus compréhensible à la JOCF qu'elle s'inscrit dans un mouvement initié, des décennies précédentes, et qui avait abouti à la création du métier de « travailleuse familiale ». Autrement dit, elle a un précédent historique, qui est encore signifiant pour les militantes jocistes. La JOCF, aux côtés d'autres organisations de la mouvance MPF, a effectivement milité pour l'organisation de cette nouvelle profession et a trouvé le soutien des pouvoirs publics. Dès les années 1940, des caisses d'Allocation familiale peuvent accorder des financements aux associations d'aides familiales, qui secondent les mères au foyer du milieu populaire. En 1949, le certificat de travailleuses familiales délivré par le Ministère des Affaires sociales est reconnu. En 1957, une convention collective reconnaît un diplôme niveau 4[71]. D'une part, tout en satisfaisant aux représentations de genre les plus classiques de leur groupe confessionnel d'appartenance ou d'origine, les militantes organisent une profession salariée, diplômée, qui dépasse le fonctionnement charitable habituel catholique. Étaient en effet historiquement très présentes sur ce secteur de l'aide aux mères de familles nombreuses des congrégations religieuses féminines au charisme spécialisé dans ce domaine de l'assistance[72]. D'autre part, tout en favorisant la préparation des jeunes filles à leur futur rôle social de mère, les militantes ont contribué paradoxalement à rapprocher les femmes du salariat. Elles sont devenues les premières gestionnaires des associations qui emploient les travailleuses, dont elles assurent souvent la formation syndicale. L'organisation d'une domesticité féminine alignée sur les standards d'une profession moderne, dotée de son diplôme propre, de sa voie d'accès professionnelle et de sa convention collective ne pouvait pas apparaître aux yeux des cadres jocistes comme la poursuite d'un programme social conservateur. Cela s'insère dans une dynamique militante portée par la mouvance des catholiques sociaux au milieu ouvrier. Au

---

[71] DERMENJIAN, Geneviève et LOISEAU, Dominique, « Du droit du travail des époux au droit du travail personnel...», op. cit.

[72] À travers des congrégations comme les Petites Soeurs de l'Assomption par exemple : COURCY, Raymond, *Vie religieuse et monde moderne : les Petites soeurs de l'Assomption au Canada*, Talence : Maison des Sciences de l'Homme Aquitaine, 1990, 204 p.

même moment, l'ACO demande, par exemple, à ses militantes de refuser la dénomination de « sans profession » des documents administratifs[73].

En réalité, l'année 1956 est peut-être un sommet de l'investissement militant de la JOCF dans la défense des conditions de travail des femmes domestiques : une motion de la session nationale est émise. Elle comporte deux revendications : que la convention collective du département de la Seine (Paris), signée en 1951 mais encore non reconnue par le ministère du Travail, soit étendue à d'autres ; que la loi Astier soit appliquée dans la profession et que des centres de formation professionnelle voient le jour. Les jocistes ont pu se faire connaître dans le grand public pour leur action dans les mois qui précèdent cette signature avec l'impression et de la diffusion de tracts pour lutter contre l'expression « bonnes (à tout faire) ». Elles souhaitent la remplacer par celle d' « employées de maison » telle qu'elle se définit dans les nouvelles conventions collectives. En 1957, une motion est encore émise pour demander la mise en place d'un tarif forfaitaire de la profession et l'accès à la médecine du travail pour prolonger la loi de 1956, qui autorise les employées de maison à contester leur licenciement aux prud'hommes[74].

Néanmoins, il s'agit du sommet d'un investissement militant. La profession parvient à s'organiser, en particulier avec la mise au point d'une organisation patronale représentative autour de la FEPEM et l'intégration de la question dans le syndicalisme traditionnel par les fédérations nationales de la CFTC, et, même une fois surmontée leurs réticences, de la CGT et de FO. La catégorie, si elle reste présente dans la vie militante du mouvement, peut se progressivement confondre avec celle des étrangères (sans s'y réduire totalement). La poursuite de l'organisation d'une profession domestique marque l'attachement encore vivace de la JOCF à l'idée de professions spécifiquement féminines. Plutôt que questionner la séparation entre famille et production, les cadres jocistes souhaitent surtout intégrer la famille dans la production. Dans ce contexte, pouvait-on concevoir à la JOCF l'expression d'un discours conscient et assumé d'émancipation féminin(ist)e ?

[73] DERMENJIAN, Geneviève et LOISEAU, Dominique, « Du droit du travail des époux au droit du travail personnel...», op. cit.

[74] Conseil national JOCF, 1957, ADHS : 45 J 32.

C) Penser et nommer l'émancipation des femmes à la JOCF

Se mettre à la recherche d'un discours sur l'émancipation des femmes dans un mouvement d'Action catholique spécialisée telle la JOCF avant les années 1970 est difficile dans la mesure où les catégories intellectuelles mobilisées sont mouvantes. Il convient plutôt de réfléchir aux termes employés ainsi qu'aux usages lexicaux, qui désignent un mouvement social et politique par lequel les femmes aspirent à de nouveaux rapports sociaux. Cette recherche est d'autant plus délicate que l'enseignement magistériel lui-même, c'est-à-dire les textes romains, les discours pontificaux et épiscopaux, évoluent Ils cherchent de plus en plus à concilier les positions catholiques traditionnelles et une formulation plus ouverte. Où trouver donc trace d'aspirations émancipatrices alors qu'un discours catholique aux accents familialistes et ouvriériste les invisibilise tout particulièrement ?

1. Comment dire de nouvelles aspirations féminines ?

Si l'ouvrage *le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir dans son édition de 1949 figure dans l'inventaire de la bibliothèque du Secrétariat national de la JOCF conservée aux Archives départementales des Hauts-de-Seine, aucune annotation ni compte rendu d'article, de note critique ou de réaction n'apparaît dans la presse du mouvement ou les comptes rendus de formation, alors même que l'ouvrage connaît une réception polémique très importante chez les catholiques[75]. Un tel ouvrage pouvait-il être lu et compris sans un certain bagage scolaire et philosophique dont peu de jocistes disposaient alors ? Faut-il y voir une réaction à un ouvrage dont l'ambition intellectuelle et le projet systémique sont en opposition à la façon de poser les problèmes et d'y répondre à la JOCF ? Lorsqu'un discours d'émancipation des femmes apparaît dans les sources de la JOCF, il s'agit de notations isolées, souvent médiatisées par des faits de vie. Ce qui s'énonce l'est de manière plus détournée, non explicite. Cela passe, par exemple, par le commentaire d'une situation plus qu'une formulation théorisant globalement les rapports sociaux de sexe. On les trouve souvent dans les faits de vie portant sur l'école. C'est le lieu où se confrontent visiblement le plus nettement la culture des jeunes militantes et les nouveaux discours sociaux sur l'émancipation

[75] Sur la réception catholique du *Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir à la JEC, on peut consulter avec profit : GIROUX, Bernard, « Réponses jécistes au "Deuxième Sexe" de Simone de Beauvoir », p. 187-190 en ce qui concerne la JECF,

des femmes. Présenté au Conseil national de la JOCF (1955), le fait de vie reflète le conflit entre l'idée d'une émancipation, qui passe par l'école, et celle jociste par la professionnalisation de la sphère domestique :

> « JOCF du Sud-Ouest face au programme [...] Lulu est au centre, Marie-Christine à Pau, leur professeur leur donne une compositions française sur *les Femmes savantes* de Molière avec ce thème : "Il n'est pas bien honnête et, pour beaucoup de causes, qu'une femme étudie et sache des choses". Lulu a donné la priorité aux Valeurs Féminines dans l'éducation de la femme, d'où la réaction du professeur qui lui dit qu'elle n'avait pas d'idéal et qu'elle espérait que ses femmes rêvaient à une autre chose qu'à repriser les chaussettes de leurs maris et être de vulgaires bonnes. Elle, qui est mariée, fait la classe, donne des cours supplémentaires, trouve le temps de se cultiver par de la lecture et, pour autant, n'abandonne pas son foyer. Elle a une fille, élevée par un vulgaire bonne d'ailleurs. Très forte réaction de Lulu qui s'est faite traitée d'insolente, mais Lulu a repris la discussion avec les filles dans la cour de recréation. »[76]

Le récit, selon une méthode d'éducation populaire courante au sein de la JOCF, établit un antagonisme fort et didactique entre « Lulu », qui défend les « Valeurs féminines », d'une part, et les attendus de la professeure qui semble faire du travail et de la culture les seules moyens nécessaires à l'émancipation féminine, d'autre part. Cette dernière position est en quelque sorte dénoncée par « Lulu » comme porteuse d'une violence de classe. Engagée dans un mouvement, qui défend l'amélioration de la vie domestique, elle ne comprend pas pourquoi on lui reproche d'être dominée et de manquer d'ambition. À ses yeux, la professeure méprise le travail domestique et elle oublie que son émancipation passe par le travail salarié d'une *« vulgaire bonne »*. Comme il est donné aux différentes déléguées fédérales, on peut sûrement le lire comme une forme de partage d'une ligne jociste. Une émancipation qui passerait par la mise à l'écart du travail domestique et la sphère traditionnelle féminine reste encore bel et bien récusée au milieu des années 1950.

Des réserves proprement catholiques rejouent peut-être également cette hostilité à ce qui pourrait s'énoncer comme un féminisme. La première ressemble à une peur de l'indifférenciation et de la disparition de la culture féminine traditionnelle comprise comme maternelle et domestique. La seconde se situe dans le refus de la conflictualité entre hommes et femmes. Paru dans *Vivre* en 1965, l'article « C'est merveilleux l'amour » porte en grande partie sur le film de Claude Autant-Lara *Journal d'une femme en blanc*. On y trouve des notations éparses sur l'émancipation des femmes. L'action se centre autour d'une jeune gynécologue dans un hôpital parisien. La fiction s'ouvre à des problèmes de société qui passent pour nouveaux et contemporains tels que l'accès des femmes aux postes de

[76] S. FOUCHET, *Rapport d'orientation au Conseil national,* juin 1955, ADHS : 45 J 31.

responsabilité, la contraception et l'avortement. Le film semble un bon support d'échange pour la JOCF dans la mesure où une partie des militantes se recrutent parmi les personnels hospitaliers. Eliane réagit ainsi positivement à un « rôle de femme médecin » mais trouve « les réactions des hommes [...] exagérées ». Le désir d'égalité de l'héroïne lui semble par contre incompatible avec son accomplissement conjugal :

> « Pourquoi veut-elle devenir l'égale de l'homme ? On sent qu'elle se force ; elle est quand même femme. Si bien que pour finir, elle se laisse prendre par son camarade, Pascal, et par fierté, elle refuse de l'épouser. »[77]

2. Le prolongement d'un anti-féminisme chrétien ?

Il est toutefois plus dur d'identifier le répertoire explicite de l' « anti-féminisme » chrétien ou catholique dont on retrace pourtant bien maintenant l'histoire[78]. Le contexte joue peut-être en la défaveur de ce dernier dans ces années où le catholicisme redéfinit alors ses relations à la société contemporaine et peut nuancer les condamnations les plus explicites de jadis. En 1963, au milieu du Concile Vatican II, dans l'encyclique *Pacem in terris* le pape Jean XXIII salue ainsi l' « entrée des femmes dans la vie publique » comme l'un de ces « signes des temps » aux côtés de l'émancipation des « classes laborieuses » ou celle des peuples colonisés[79]. Astucieusement, l'expression « entrée dans la vie publique » permet de reconnaître les nouvelles aspirations sociales féminines sans désigner un mouvement idéologique précis. Elle salue davantage un phénomène social qu'un projet politique. Le terme se distingue, en tout cas, des condamnations des pontificats précédents sans appel du travail des femmes ou du mouvement féministe. Le changement de ton peut-être interprétée par les acteurs sociaux, catholiques ou extérieurs, comme une rupture, même au prix d'ambiguïtés sur le sens de cette pénétration de la vie publique par les femmes. Non isolée, la thématique d'ouverture se retrouve, peu de temps après, dans le décret conciliaire *Gaudium et Spes* en 1965. Dans plusieurs paragraphes, les pères conciliaires reconnaissent ainsi le désir de parité de droit et de fait avec les hommes, leur présence dans les différents secteurs d'activités. Ils récusent explicitement toute forme de distinction négative fondée sur le sexe[80].

---

[77] K. Marie-Rose, « C'est merveilleux l'amour ! », *Vivre*, 20, 1965.

[78] Voir :

- AUBERT, Jean-Marie, *L'Exil : antiféminisme et christianisme*, Paris : Cerf, 1988, 274 p.
- BARD, Christine (dir.), *Un Siècle d'antiféminisme*, Paris : Fayard, 1999, 481 p.

[79] Jean XXIII, *Pacem in Terris, lettre encylique sur la paix entre toutes les nations*, 1963, texte disponible en ligne : http://w2.vatican.va/ (page consultée le 3 juillet 2015).

[80] Paul VI, *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps*, dans *Vatican II l'intégrale, édition bilingue révisée*, Paris : Bayard Compact, 2002, p. 230-382.

De manière générale, le répertoire jociste au sujet des rapports hommes-femmes relève de ce type de discours catholiques caractéristiques des années 1960, années de l'*aggiornamento* catholique. Ils peuvent se revendiquer de l'égalité entre hommes et femmes, ne plus condamner le travail salarié des femmes ou leur entrée dans la vie publique, même s'ils l'accommodent avec des conceptions personnalistes plus traditionnelles. À l'instar de cet article jociste de 1965 :

> « Il est temps que d'une idée nouvelle avance petit à petit dans le Monde, à savoir que la femme ne cherche pas une "égalité-identité" avec l'homme (dans le travail par exemple, les femmes ont le même horaire alors qu'elles ont double travail avec les enfants et le ménage) alors qu'elles veulent une égalité dans le plein respect de sa féminité. Hommes et femmes sont égaux mais différents dans toute leur personne : leur corps, leur manière d'être et de voir le monde, d'être disponible aux autres, différents dans leur façon d'aimer, mais chacun aide l'autre à devenir une personne épanouie, plus ouverte aux autres et plus agissante dans la société. »[81]

L'opposition intellectuelle entre « égalité-identité » et « égalité respectueuse des différences » semble être façon dont les cadres jocistes distinguent le bon du mauvais désir d'émancipation féminine. Dans cette conception, au prix peut-être de l'aporie sur le plan pratique, la recherche de l'égalité hommes et femmes, même au travail, ne peut se faire sans sacrifier à certaines dispositions féminines conçues comme « naturelles ». Le contexte proprement catholique aménage ainsi une conversion discursive aux nouvelles aspirations féminines tout en maintenant cette grande distance critique. Le pape Paul VI (reprenant une ligne argumentaire déjà éprouvée dans une littérature apologétique du tournant du XXe siècle lorsque le suffragisme est apparu) peut distinguer le « bon » féminisme, compatible avec l'enseignement chrétien, du « mauvais », condamnable. Comme, par exemple, dans ce discours de 1965 au centre féminin italien où le pape appelle à

> « continuer à affirmer et à répandre les principes idéologiques ou plutôt les enseignements doctrinaux sur lesquels se fonde la juste conception féministe [...] et, dans lesquels, sa belle activité trouve son origine, sa forme sa vigueur. Cela sera une première mesure de donner à la conscience de la femme moderne une clarté et une sécurité que ne semble pas toujours porter le mouvement féministe. »[82]

Significativement à la JOCF, ce sont les aumôniers, peut-être plus au courant des mouvements intellectuels à l'œuvre dans la société, qui utilisent le mot même de « féminisme », très peu présent dans les sources et très peu usité. Et quand le mouvement

---

[81] « Vérité sur le mariage », *Vivre*, 22, 1965.

[82] Paul VI, *« Allocution au centre féminin italien »*, *DC*, 30 mai 1965, col. 1064-1065.

féministe est désigné, ce n'est pas positivement. Comme dans cette révision de vie, dans une « reprise de l'aumônier » (entre 1965 et 1971) :

> « le mouvement ouvrier dans son projet de libération veut la promotion de toute la classe ouvrière, hommes, femmes et enfants ; et cette promotion n'est pas féministe mais bien ouvrière, vécue de l'intérieur dans toute la classe ouvrière. »[83]

Pour cet aumônier, le sujet politique du féminisme ne peut être reçu à partir des présupposés du mouvement ouvrier, pour qui l'émancipation se pense collectivement dans et par la classe ouvrière. Le féminisme y est perçu comme une forme d'individualisme, qui diviserait hommes, femmes et enfants dans des combats sociaux différents et concurrents. Il est intéressant de relever ici comment le problème est posé par le prêtre dans les termes politiques du « mouvement ouvrier ». Ces derniers évitent de recourir à un discours plus religieux de condamnation. De manière générale, c'est en des termes sociaux et professionnels, plus que religieux et philosophiques, que semble s'énoncer le problème de la place des femmes.

3. La « promotion » féminine

Et parmi les termes utilisés, la « promotion » semble en réalité l'expression clé du jocisme féminin pour parler de l'émancipation sans sacrifier aux valeurs dominantes des groupes idéologiques d'appartenance des militantes. Organisée depuis 1949, la formation professionnelle des adultes évolue continûment au cours des années 1960. Elle fait l'objet de nombreuses tractations entre forces syndicales et pouvoir public. La « promotion », telle qu'elle est permise dans la loi Debré de 1959 et que pilote, pour l'État gaullien, la « délégation générale à la promotion sociale », désigne *stricto sensu* toute politique de formation pour des adultes déjà au travail[84]. Si elle est conçue dans des termes « neutres », s'adressant indistinctement aux salariés hommes et femmes, des historiennes sont aujourd'hui sensibles à la façon dont, dans les années 1960, les femmes s'emparent de ces programmes de qualification. La décennie voit même éclore la demande d'une « promotion féminine » à laquelle s'associe assurément la JOCF et dont il faudrait sûrement reprendre l'étude aujourd'hui avec une perspective renouvelée de genre.

Comme l'a récemment montré Françoise F. Laot, c'est Jeanne (Aubert) Picard, en tant que membre du Conseil économique et social, dans un rapport remis en 1962 intitulé « l'effort

[83] *Compte-rendu de révision de couple*, entre 1965 et 1971, ADHS : 44 J 117 B.
[84] Loi n° 59-960 du 31 juillet 1959, *Journal officiel*, 6 août 1959.

de la promotion sociale dans les secteurs féminins et familial » qui essaie de théoriser, la première fois, ce qui serait le contenu propre d'une promotion sociale féminine[85]. Pour elle, cette dernière passerait par l'accès aux qualifications « touchant la femme et la famille », comme par exemple, la formation aux mandats municipaux, aux fonctions de tuteurs des allocations familiales, de représentants familiaux aux bureaux d'aide sociale, aux tâches associatives dans le champ de l'aide au consommateur, surtout avec la mise en place du Marché commun, ou bien encore au métier de « travailleuses ménagères ». Commentant ce rapport, Françoise Laot note :

> « cette liste hétéroclite [de formations] dont les termes, parfois féminins, parfois masculins, sont censés désignés des femmes est surprenante. Souvent sous sa plume, formation et informations se confondent. Le lien avec la vie professionnelle, s'il apparaît, n'est qu'un élément parmi bien d'autres. »[86]

Le rapport marque en tout cas un infléchissement dans la façon dont est organisée la promotion sociale :

> « un projet d'enseignement en direction des femmes, notamment pour celles "à la maison", consiste à créer des émissions de radio et de télévision diffusées pendant des heures de classe des enfants. »[87]

L'historienne ne semble toutefois pas sensible au fait que Jeanne Aubert-Picard est la fondatrice de la JOCF en France et combien sa réflexion, qu'elle qualifie de « décalée par rapport à celle qui est alors mise en avant dans le cadre de la promotion sociale », est, en réalité, aux diapasons des conceptions les plus classiques des mouvements d'Action catholique spécialisée en milieu ouvrier ainsi que des mouvements populaires familiaux de la mouvance MPF. Ce qu'elle énonce de manière générale : « son texte conforte une conception traditionnelle du rôle social des femmes qui prévaut alors largement dans les discours publics »[88] peut être éclairé, de manière particulière, si on rappelle l'influence évidente du familialisme catholique sur le parcours intellectuel et idéologique de Jeanne Aubert-Picard.

Néanmoins, cet investissement militant autour de la promotion sociale féminine constitue également une première forme de réponse à un statut subi de domination, particulièrement dans le champ proprement professionnel. On peut le réévaluer, à sa manière, comme potentiellement émancipateur, même s'il éconduit des représentations de genre traditionnelles. D'abord pensée pour les hommes, cette politique de promotion a été un

[85] LAOT, Françoise F. « La Promotion sociale des femmes : le retournement d'une politique de formation d'adultes au milieu des années 1960 », *Le Mouvement social*, 3/2010, 232, p. 29-45.

[86] Idem.

[87] Id.

[88] Id.

moyen, pour les femmes jocistes, comme d'autres à ce moment-là dans la société française, de poursuivre une forme d'émancipation, en accord avec le discours militant dominant de leurs groupes d'appartenance (organisation ouvrière, syndicat, Église catholique). Ce programme permet, en effet, d'accéder à des professions qualifiées, mieux protégées, encadrées et rémunérées, sans pour autant, du moins dans un premier temps, interroger la répartition genrée des formations ni la question de l'inégalité salariale systématique entre hommes et femmes.

Conçue originellement sur un modèle intellectuel neutre, qui désigne en réalité le masculin, la promotion sociale s'ouvre bien aux femmes au cours des années 1960. En 1966, un bilan statistique des auditeurs de cours promotion sociale évalue la part des femmes entre le quart et le tiers des effectifs. La JOCF participe assurément à ce mouvement, en poussant ses membres à s'emparer des nouveaux dispositifs de formation. Lors de ses conseils nationaux, la JOCF publie ainsi régulièrement des « motions » demandant la poursuite des efforts pour qualifier la main d'œuvre féminine en développant la formation tant initiale qu'extra-scolaire. Le Conseil national JOCF de 1962 le rappelle :

> « Ce n'est pas sur la famille que [les jeunes ouvrières] peuvent s'appuyer pour trouver un travail à la sortie de l'école. Dans le milieu ouvrier, on n'a pas de relation. La compétence professionnelle est donc capitale .»[89]

Le bilan national de l'enquête-campagne de l'année 1962-1963 relève que, malgré les progrès de la scolarisation, « un nombre important de jeunes travaillent sans avoir préparé leur métier », « notamment pour les jeunes dans les catégories suivantes : jeunes en bonneterie, confection, filature, tissages ; jeunes en usines électroniques divers ; jeunes employées de maison ; jeunes employées dans les hôpitaux (filles de salle), etc »[90]. Le rapport d'orientation JOCF de 1963 fait même de la défense de l'acquisition des compétences professionnelles un objectif prioritaire du mouvement :

> « Les jeunes travailleuses ont besoin de compétence professionnelle qui consiste à faire tels gestes, exécuter telles opérations. Et cela d'autant plus si ce travail est très parcellaire, et s'il requiert peu d'intérêt de la part celle qui l'exécute, si ce n'est le rendement qu'il faut atteindre et le salaire à la fin du mois ou de la quinzaine. Les jeunes travailleuses ont besoin de compétences qui leur donnent les possibilités d'être responsables, c'est-à-dire une compétence, une culture qui leur permet de prendre une place active dans l'organisation du travail, de savoir dominer leur travail et de connaître leurs droits pour se faire respecter... de

[89] Compte-rendu du Conseil National, *Supplément à la Militante*, 160, 1962.

[90] Commission des jeunes sans qualification professionnelle, « Bilan national de l'enquête travail JOC », 1964, ADHS : 45 J 257.

> prendre leur place dans les cours, les écoles. La liberté appartient à ceux qui savent. »[91]

Il convient de souligner, dans le sillage de la réflexion de Jeanne Aubert-Picard, la conception large et inclusive de la formation que défend la JOCF, allant de savoirs qualifiés et reconnus par un diplôme, jusqu'à l'exercice d'un regard critique sur le monde, en passant par la connaissance de rudiments de droit et d'économie afin de parvenir à l'autonomie sociale et professionnelle.

À partir de 1965, la tendance à la hausse de l'activité professionnelle féminine s'affirme et, précocement à la JOCF, la formation professionnelle apparaît comme le moyen de répondre à l'extension du taylorisme dans certains secteurs d'industrie, notamment l'industrie électronique, qui emploie une main d'œuvre féminine pourtant qualifiée dans un autre secteur. Dès 1963, le bilan national de l'enquête-travail le note :

> « Le travail tel qu'il est organisé à notre époque permet de moins en moins une prise d'initiatives ou de responsabilités par les ouvrières. En usines, ou dans certains gros bureaux, elles sont considérées comme des machines. »[92]

Un autre bilan fait un constat similaire :

> « Un nouveau style d'entreprise s'implante de plus en plus, ce sont les usines "électroniques" employant un grand nombre de main d'œuvre féminine (de préférence des "couturières" car plus agiles des doigts) »[93]

Rendue possible grâce aux crédits de la Promotion Sociale, la qualification professionnelle, si elle existe, permet, donc, de réparer l'inadéquation entre les formations initiales féminines et la réalité des professions exercées ultérieures à l'usine. Elle protège les parcours individuels et stabilisent, idéalement, les carrières professionnelles dans des cadres protecteurs.

La promotion porte toutefois en germe une déstabilisation des rapports de genre professionnel en interrogeant le monopole masculin, qui s'exerce encore sur certaines qualifications professionnelles et que les faits de illustrent abondamment :

---

[91] BEAUMAL, Evelyne, *Rapport d'orientation au Conseil national JOCF*, 1963, ADHS : 45 J 257.

[92] « Bilan national enquête-campagne travail : signification du travail et respect de la dignité du jeune travailleur », *Rapport au Conseil national JOCF*, 1964, ADHS : 45 J 258.

[93] Commission responsabilité des jeunes dans l'entreprise, « Bilan national de l'enquête travail », *Rapport au Conseil national JOCF,* 1964, ADHS : 45 J 258.

Rapport moral au Conseil national de la JOCF, *Supplément à la Militante*, 1957.	« Dans l'horlogerie de Montbéliard, Claire et les jeunes travailleuses de son atelier ne sont capables que d'un seul travail : la reprise. Elles n'ont jamais appris autre chose alors que les garçons travaillent dans la même profession et ont la possibilité de passer le CAP. »
« Fini le silence des femmes ! », *Vivre*, 12, 1964.	« Je suis la seule fille de mon bureau. Je passe des journées entières à la machine de facturation. C'est monotone. Daniel qui travaille à mes côtés refuse de m'aider parce qu'il trouve que ce n'est pas un travail pour lui, mais celui d'une fille. »
En Équipe pour l'Action, 40, 1964.	« Jacqueline est piqurière depuis trois ans : "Si je ne me marie pas, dit-elle, je ferai ce métier toute ma vie, c'est bien quelques semaines, mais j'aimerais quelque chose de plus intéressant." Il y a chez ces filles-là, une certaine passivité en attendant le mariage. Elles perdent ainsi le goût des initiatives, ce qui entrave le développement de leur personnalité. Ce qui nous fait dire que la qualification, pour ne pas être illusoire, ne sera pas seulement un diplôme que l'on acquiert après trois ans d'études ou d'années d'apprentissage, ce sera, en même temps, une formation professionnelle, une formation plus totale permettant aux Jeunes Travailleuses de remplir à plein leur rôle de femme dans l'entreprise, dans la société. »

En définitive, avant que la promotion sociale s'atténue dans le débat public et qu'elle soit remplacé par d'autres outils de requalification professionnelle (la formation continue ou permanente)[94], elle a pu nourrir un important engagement militant de la part des cadres de la JOCF. Ces dernières y voyaient un outil adéquat pour amener le changement et répondre aux problèmes rencontrés dans champ professionnel. Plus que dans un combat d'émancipation féminine labellisé comme tel, l'investissement pour la « promotion », sociale ou féminine, est peut-être un phénomène social à redécouvrir pour comprendre comment des femmes de milieu populaire ont pu penser une action collective pour améliorer leur sort, parvenir à une

[94] Les nouvelles instances issues de la loi de 1966, puis celles de 1971 qui organisation la formation professionnelle continue dans le cadre de l'éducation permanente, font passer les actions de promotion sociale au second plan. Pour Françoise Laot : « les femmes, qui avaient progressivement acquis une nouvelle visibilité, la perdent très vite en se fondant dans la masse » (LAOT, Françoise, « La Promotion sociale des femmes : le retournement d'une politique de formation d'adultes au milieu des années 1960 », op. cit.). Paradoxalement, si la réflexion initiale sur la formation professionnelle, dans le cadre de la promotion sociale, a pu éconduire des représentations traditionnelles de genre dans les débouchés et les qualifications envisagées, sa disparition dans les nouveaux dispositifs a peut-être invisibilisé la place des femmes et conforté les inégalités d'accès à la formation entre les hommes et les femmes.

plus grande égalité à partir de leur condition de salariées et accéder à une autre forme de politisation, que l'accès seul aux structures de la démocratie représentative. Le combat militant pour la promotion, parce qu'il est dans une certaine mesure à la croisée des statuts domestiques et professionnels, répondait le plus à même à la situation d'intersectionnalité que peuvent connaître les femmes jocistes. Si, dans un premier temps, l'influence des thématiques de la maternité sociale est évidente, la promotion a pu, à terme, favoriser l'émergence d'une conscience féminine quant à l'égalité des formations initiales et leur rôle dans la perpétuation des inégalités dans la sphère professionnelle.

Conclusion du chapitre 4

De bien des manières, la JOCF constitue un acteur en position sociale d'*outsider* dans la France en profonde mutation des Trente Glorieuses. Bastion idéologique de la « maternité sociale » dans la droite ligne du catholicisme social, mouvement converti tardivement au potentiel émancipateur du travail salarié féminin, organisation ouvrière refusant de considérer le monde salarial comme neutre et ouvert, à égalité, aux hommes et aux femmes, la JOCF se caractérise par une ligne d'autant plus paradoxale qu'elle se revendique de l'histoire des forces sociales progressistes et se conçoit à l'avant-garde de son groupe confessionnel d'origine.

On peut pourtant lire, dans le même temps, les combats militants et sociaux de la JOCF comme autant de positions intermédiaires, portées par des actrices d'une génération en mouvement, devant concilier les normes religieuses, sociales et culturelles dominantes et des aspirations nouvelles. Paradoxalement, sans se revendiquer d'un combat d'émancipation féminine, ce qui aurait été peu probable dans une organisation catholique qui fait de l'amélioration de la condition de la jeunesse « ouvrière » son premier objectif, la JOCF a peut-être participé, aux côtés d'autres forces sociales, à un mouvement caractéristique des « années 1968 » et aux ébranlements, d'autant plus discrets qu'ils s'effectuaient en profondeur des normes de genre. Récusant le « féminisme », en raison du poids intellectuel encore très fort de la doctrine sociale catholique, l'investissement dans des objets militants, davantage liés à la sphère professionnelle et syndicale, a été un des ces lieux de contestation invisible, mais à la portée significative, des normes de genre.

Mais qu'en est-il, encore plus précisément, des questions inter-personnelles ? Comment la JOC-F, tant dans le mouvement masculin que celui féminin, que ses militants se sont-ils positionnés devant les nouvelles aspirations que l'on associe aux années 1960, à savoir celles qui portent sur le corps et l'intime, l'amour et de la sexualité ? Comment alors sortir également des lieux communs de l'histoire sociale tels que « 1968 a été le moment d'une "révolution sexuelle" » ou que « le mouvement féminisme de la deuxième vague est né en 1970 » ? Que peut nous dire la JOC-F de cette chronologie ?

Chapitre 5 : le désir de mieux s'aimer.

« La formation morale ne sera ni livresque ni théorique. Par des enquêtes multipliés, les dirigeants jocistes doivent constater la situation morale du milieu dans lequel ils doivent travailler ; ils seront amenés à discuter les faits, les situations, les actes et les mœurs ; ils apprendront à juger et à apprécier ; ils acquerront les principes de doctrine morale qu'ils pourront ainsi appliquer concrètement à la vie du travail. Ils distingueront ainsi le but individuel, familial et social du travail humain ; les conditions morales, hygiéniques, sociales et économiques dans lesquelles il doit s'exercer ; les qualités qu'il doit posséder pour être digne de l'homme et du chrétien, pour protéger la faille ouvrière, pour relever la classe ouvrière, pour faire progresser la société. »

Joseph Cardijn, *La Vie morale des jeunes travailleurs au travail*, Paris : Librairie de la Jeunesse ouvrière, « Réflexions jocistes », 1938, p. *30-31*.

À l'instar d'autres mouvements d'Action catholique spécialisée, la JOC-F souhaitait originellement faire émerger les ferments d'une société chrétienne renouvelée. Les cadres auraient apporté le changement en étant enracinés dans leur terreau social. Ils auraient été chrétiens dans tous les aspects de leur vie, parmi lesquels, la vie morale et sexuelle ne faisait pas exception. La moralisation du milieu était même un objectif que les mouvements s'assignaient. La première génération de l'Action catholique a également fait de la préparation au mariage chrétien un secteur de son action militante. La JOC-F a ainsi participé, à sa manière, au renouveau de la spiritualité conjugale engagé dans l'Église catholique dans les années 1930, et, d'une certaine manière, répondait à son projet intransigeant.

Qu'en est-il pour les générations jocistes de l'après-guerre et de l'après crise progressiste ? Comment deux mouvements de jeunesse, centrés autour d'une pratique d'éducation populaire, poussant à la prise de responsabilités dans le domaine associatif et syndical, ont-ils appréhendés les mutations de genre propres aux années 1968 ? Comment comprendre, de manière renouvelée, les sources produites par les deux mouvements, qui concernent, pour une part souvent négligée dans les études, la domestication des sentiments amoureux et l'entrée dans la vie adulte ? Des mouvements comme la JOCF et la JOC, étaient-ils d'ailleurs disposés à intégrer les nouvelles aspirations de la jeunesse en matière d'amour et de sexualité, dans un environnement catholique où la doctrine morale laisse peu de place des

accommodements avec la modernité séculière, en la matière, et peut encore avoir des accents intransigeants ?

Si les sources jocistes peuvent être lues dans une optique d'une histoire sociale générale, il importe également d'être sensible à la façon dont le militantisme d'Action catholique lui-même évolue. Il peut permettre de comprendre comment, sans être intransigeant, l'idéal militant jociste en matière d'amour et de sexualité ne produit pas, pour autant, dans les années 1960, une forme de « catholicisme libéral » en matière d'amour et de sexualité.

A) Amour et sexualité dans les milieux populaires

Étudier les nombreux discours jocistes sur les comportements sexuels et individuels présente de plusieurs difficultés. Il faut d'abord distinguer ce qu'ils disent de comportements eux-mêmes des réflexions *ex post* les comprenant. De nombreux discours issus des enquêtes-campagnes de la JOC-F se réapproprient en effet dans un système intellectuel et un dispositif discursif englobant les phénomènes observés. La première façon dont on peut lire le matériel, en quelque sorte rassemblé par les enquêtes de la JOC-F, est assurément ethnographique[1]. On pourrait alors voir ce qu'il peut nous dire des comportements affectifs et sexuels des jeunes des milieux populaires socialisés dans ou aux marges de la JOC-F. Les pratiques amoureuses et sexuelles y apparaissent comme le lieu majeur de l'expression du genre et des hiérarchies qu'il entraîne.

1. Le genre inébranlable du commerce amoureux

La pudeur reste fondatrice du sentiment amoureux masculin. Si le titre *Équipe ouvrière* à destination des militants aborde par exemple sur la période 1954-1964, les questions de bal, de flirt, d'amour et de sexualité, ou bien encore de fiançailles et de mariage dans 24 % de ses titres, c'est bien moins que dans le titre équivalent mouvement féminin, *la Militante*, qui aborde ces questions dans 44 % de ses numéros . S'insérant dans une série d'articles sur le bal durant l'année 1961, le permanent à la rédaction se justifie :

[1] Pour un portrait plus complet des jeunes face à l'amour et à la sexualité, on peut se reporter à SOHN, Anne-Marie, « Carte du tendre et "tendres années" » (chapitre 3), dans *Âge tendre et tête de bois, histoire des jeunes des années 1960*, Paris, Hachette Littérature, 2001, p. 121-163.

> « Et pourquoi pas un carnet blanc de temps à autre dans *Équipe ouvrière* ? Bien sûr, pas tous les mois, car certains plaisantins y verraient déjà les signes précurseurs d'une prochaine presse du cœur ? »[2]

Parler d'amour ou de sentiments, sans la distance propre que procurent l'humour ou l'ironie, reste rare et peut paraître suspect quant aux devoirs propres du militant. Néanmoins, la question n'est jamais totalement éludée et on peut retrouver une parole, éparse et dispersée, sur la façon dont les jeunes socialisés dans ou aux marges de la JOC conçoivent les rapports amoureux.

L'espace du sentiment ne connote pas très masculin. La question de l'amour et de la sexualité est abordée de manière détournée chez les garçons. Si l'attirance physique et amoureuse pour les filles est évoquée de manière à être dédramatisée, et sans réelle gêne ni pudibonderie, cela est souvent fait en pointant le risque de « sentimentalisme ». A l'instar de cet article de 1958, dans lequel Émile Bouvier peut à la fois saluer « le don gratuit et universel [qui] remplit les cœurs », « ce que Dieu nous a donné de plus beau » et donner, toutefois, comme consigne : « ne soyons pas sentimentaux ! »[3].

L'activité sexuelle et amoureuse, le goût de la séduction en général, ne sont pas présentées comme menaçantes pour les garçons. Elles semblent même définir, dans une certaine mesure, l'identité de genre masculine. C'est plutôt son excès qui est pointé du doigt, tant sur le plan affectif (la mièvrerie) ou sexuelle (l'intempérance). Sur le dernier point, si les faits de vie rapportés le font de manière à la condamner, ils peinent, toutefois, à cacher un comportement assez peu contrôlé des garçons à l'égard des filles. Fait de vie de 1959 : « Jeannot, récemment rentré de l'armée, où il était engagé dans la marine n'hésite pas à le proclamer : "toutes les filles sont des…" »[4]. Un autre de 1961 : « René-Louis pense que les filles sont peu de choses. "Il faut les essayer" dit-il. »[5].

La relation idéale présentée aux garçons à l'égard des filles s'énonce en effet en termes de « respect » et non de consentement mutuel. Dans le modèle relationnel tel qu'il est mis en avant dans la presse du mouvement, les garçons doivent avant tout contrôler leur désir et « respecter » les filles. « Au bal, est-ce que nous respectons les filles qui viennent se détendre ? », se demande par exemple un article de 1961[6]. Dans un article de 1963, la partie

---

[2] « Gai, gai, marions-nous ! », *Équipe ouvrière*, 106, 1960.
[3] BOUVIER, Émile, « Les filles, comment les regardons-nous ? », *Équipe ouvrière*, 82, 1958.
[4] Gilles, « Les filles, comment les aimons-nous ? », *Équipe ouvrière*, 90, 1959.
[5] « Les gars et les filles du technique pendant les temps libres », *Équipe ouvrière*, 109, 1961.
[6] « Quelle place ont les filles dans nos loisirs ? », *Équipe ouvrière*, 110, 1961.

intitulée « comprendre les filles pour les respecter », donne comme « fait de vie », le dialogue suivant :

> « Jean et Pierre discutent sur la petite Irène, qui est timide. Jean dit :`
>
> "Je la croyais bien, cette fille-là, mais j'ai appris du beau sur elle."
>
> "Ah ? et par qui ?"
>
> "Par des gars de la chaîne. Il y en a qui m'ont dit : « le chef de l'équipe lui faisait faire des heures supplémentaires, il y en autre qui se la paye derrière les machines. »"
>
> "Et qui est celui-là ?"
>
> "Si tu ne le dis à personne, je te le dirai. C'est X… Quand même, profiter d'une fille comme ça, c'est dégoûtant."
>
> "Écoute, Jean, si je voyais un gars profiter de ma frangine comme ça, je lui casserai la figure !"»[7]

Comme souvent dans le raisonnement jociste, le rapport socio-économique, en l'occurrence ici, celui du contremaître à l'égard de l'ouvrière, permet d'éviter d'aborder moralement la question de la liberté sexuelle que pourraient avoir éventuellement les filles, sans pression préalable ni rapport de force professionnel ou hiérarchique. Cette stratégie discursive, qui consiste à voir seulement les filles comme des victimes des structures sociales de production et jamais des actrices libres, cache souvent mal que, en réalité, les garçons ne semblent pas prêts à consentir à cette liberté aux filles en matière de rapports sexuels. Bien au contraire, il se sentent même responsables de la moralité, comme ici, de leurs sœurs.

Les filles elles-mêmes peuvent reprendre à leur propre compte l'idée que le meilleur rempart à la séduction des garçons est de les ramener à la représentation faisant des filles des mères et des soeurs en puissance. Le rapport doctrinal de 1957 peut donner, non sans fierté, comme fait de vie cette scène de bal :

> « Samedi soir vers la fin du bal, il y avait une fille un peu éméchée par la boisson. Plusieurs gars qui la convoitent décident de l'achever et se cotisent pour lui payer un verre de whisky, la fille était heureuse d'être entourée par tous ces gars. Moi, j'étais assise en face d'elle, au moment précis où la fille allait prendre son verre entre les mains, j'ai fait sauter le verre qui va se briser par terre. La fille s'était mise en colère. Je lui ai dis : "Tais-toi, demain tu me diras merci" — les gars étaient furieux et disaient : "Tu aurais dû nous prévenir, on n'aurait pas dépensé notre argent pour le répandre par terre". Je leur ai demandé : "Voudriez-vous faire cela à votre sœur ou fiancée ?". »[8]

---

[7] RENAUD, Pierre, « Le Militant et les filles », *Équipe ouvrière*, 136, 1963.

[8] DUCLEUX, Mado, *Rapport moral présenté au Conseil national*, 1958, ADHS : 45 J 34.

Dans son *Histoire des ouvriers*, Xavier Vigna tend à relativiser l'émancipation amoureuse et sexuelle des milieux populaires. Il admet ainsi l'existence d'un « rigorisme ouvrier ». L'historien explique « les hâbleries de l'entre-soi masculin » et les « gaillardises débitées par les ouvrières », associées au monde ouvrier, par la culture de l'opposition :

> « On pourrait émettre l'hypothèse que ce rapport plus libéral au sexe participe de la construction d'une image valorisante de soi, au moins dans la fraction déchristianisée du monde ouvrier, face à des bourgeois réputés tantôt enfermés dans la pudibonderie, tantôt vautré dans la débauche. »[9]

Pour les filles, les choix de vie ne doivent pas engager la réputation de la famille, s'exercer au détriment d'autrui, et surtout pas des siens. Apparaissent comme les éléments d'une décence élémentaire et des freins sociaux à tout comportement trop libéral en matière de mœurs. Le poids plus contraignant de ses normes pesant sur les filles semble ne pas constituer un problème.

La dissymétrie du champ amoureux apparaît toutefois dans la presse féminine des mouvements où des faits de vie témoignent qu'on discute dans les années 1960 de la liberté à laquelle pourraient avoir droit les filles. A l'instar de cet article de 1960 de *Vivre* qui rapporte un autre fait de vie sous forme de discussion :

> « Christian : pourquoi les filles n'accepteraient-elles pas ce que veulent les gars ? Après tout, elles sont libres de faire ce qui leur plaît.
>
> Robert : D'accord, elles sont libres, mais est-ce que tu admettrais que ta femme soit "sortie" avec plusieurs gars avant ton mariage ? Et puis le plaisir, ce n'est pas le bonheur. »

En réalité, les archives de la JOC-F témoignent, de manière ambiguë, d'une conscience féminine d'une inégalité des règles de l'amour. Par exemple, la dimension matérielle du flirt est très peu évoqué chez les garçons si ce n'est carrément absent. De nombreuses notations relevées par contre chez les filles montrent combien les relations affectives reflètent des dépendances matérielles et économiques. Sortir avec un garçon est un moyen d'accéder à des loisirs pour des jeunes filles sans ressource. Même si les faits de vie rapportés le sont de manière à condamner de tels comportements, ils témoignent crûment que le marché amoureux adolescent est le reflet de celui des adultes. Précocement, il semble admis que les filles peuvent vendre leur faveur aux garçons et obtenir d'eux des gratifications matérielles :

---

[9] VIGNA, Xavier, *Histoire des ouvriers en France au XXe siècle*, Paris : Perrin, « Pour l'histoire », 2012, p. 105

Fédération Soisson-Saint-Quentin, groupe des 14-17 ans, *Document de préparation de l'enquête-campagne*, 1958, ADHS : 45 J 251.	« Brigitte : les gars sont chouettes, ils paient des tours de manèges. Une fille n'a dépensé que 20F. Le gars a tout payé. Pour s'amuser, il faut avoir un gars. »
Compte-rendu d'un meeting de la JOC à la Bourse de Thal, 12 juin 1959, ADHS : 45 J 35.	« Christiane, 20 ans, ourdisseuse ne peut pas prendre de loisirs comme elle le désire parce qu'elle a à charge ses deux frères et qu'elle n'a pas de père. Ils vivent à quatre sur une paie. Elle va souvent au bal parce que c'est les gars qui paient. »

Les articles de *Vivre* révèlent également que certaines filles sont lucides sur le fait que garçons et filles ne s'investissent souvent pas de la même manière dans les relations et que cela peut s'exercer à leurs dépends. Michèle, infirmière, peut le regretter dans un fait de vie de 1965 : « Claude vient de me laisser tomber ; il veut s'amuser avant son départ pour le service militaire ». Et de conclure : « Les gars, ce sont tous les mêmes ; ils font marcher les filles »[10]. Certaines filles souhaitent alors renverser les règles à leur profit, en bénéficiant à la fois des faveurs matérielles offertes par les garçons, tout en refusant l'exclusivité amoureuse qu'elles sont supposées entraîner. Mais les articles peinent à cacher un jugement défavorable contre cette transgression de genre :

> « Marie-Thérèse, en classe de philosophie, "Je suis avec un gars cette semaine, ça me fait faire des économies, puis quand il deviendra collant, je le laisserai tomber, j'en retrouverai bien d'autres, je sais bien, je suis légère, c'est comme ça, je ne peux pas changer." »[11]

Significativement ici, le fait de vie rapportant une transgression de genre concerne le milieu de la bourgeoisie ou des études (« en classe de philosophie »). On trouve parfois de mention de raisonnements qui imputent aux filles elles-mêmes les comportements des garçons et leur instabilité. A l'instar de cette fédération JOCF qui produit le jugement suivant sur l'attitude des garçons et des filles en matière de flirt (1957-1958) :

> « Partout où l'on va, à l'occasion de rencontres avec les gars, il faut faire attention à notre tenue. Bien souvent, si les gars tombent, c'est de la faute des filles, elles se jettent aux pieds des gars et font tout ce qu'elles peuvent pour attirer leur attention : décolletée, parfum, manières… »[12]

---

[10] PETIT, M.-P., « Il faut croire à la vie et à l'amour », *Vivre*, *Jeunesse ouvrière*, numéro spécial, 1962.

[11] Idem.

[12] Fédération de Laval, *Compte-rendu pour l'enquête-campagne*, 1957-1958, ADHS : 45 J 236.

Assez classiquement, les filles sont investies comme les gardiennes de la moralité et devant tempérer les élans masculins. Cela peut toutefois prendre forme d'une injonction contradictoire ou, du moins paradoxale, dans le sens où refuser toutes les avances, ne pas sortir ni flirter, comporte le risque de « finir seule ». C'est cette peur qui semble être le moteur psychologique assumé d'une entrée dans la vie amoureuse. Pour cette jociste :« Je ne crois pas que ce soit en restant à la maison que je trouverai un gars pour me marier. J'ai peur de rester vieille fille. Alors je sors au bal. Je flirte. Tout le monde fait pareil »[13].

Pour une jeune fille, avoir un comportement jugé trop sérieux peut ainsi faire aussi l'objet de critiques de la part des garçons. Dans *Équipe ouvrière*, un permanent peut noter en 1959 :« Un certain soir au bistrot, Alain me disait : "Micheline est très gentille, mais trop sérieuse. Souvent elle me demandait si je la fréquentais en vue du mariage ?" »[14]. Pour les jeunes filles qui consentent aux rapports sexuels, un compte à rebours se déclenche quant à leur réputation. Elles peuvent alors chercher à se stabiliser au sein du mariage. La difficulté semble venir du bon degré d'investissement dans une relation à trouver. Un dilemme apparaît. Jusqu'à quel point s'engager dans une relation sans que l'état acceptable d'une fille ouverte et non pudibonde laisse place à celui de fille de mauvaise moralité ?

Si les relations prénuptiales semblent en réalité fréquentes, la société semble intransigeante sur la virginité des femmes. En 1964, 72 % des personnes interrogées y sont encore favorables. Parmi eux, les jeunes expriment clairement une double morale dont les faits de vie jociste révèlent aussi l'existence. En 1961, interrogés en 1961, 66 % des jeunes de 16 à 24 ans considèrent que les pratiques sexuelles avant le mariage sont normales ou positives. Pourtant, 83 % d'entre eux les jugent dangereuses pour les filles[15]. Les garçons ne semblent pas conscients, de leur côté, des règles dissymétrique du jeu juvénile de l'amour. Ils perçoivent les demandes féminines de ne pas avoir des rapports sexuels ou bien de se marier rapidement comme des limitations à leur liberté individuelle. Ils ne remettent pas vraiment en cause la façon dont sont considérées les filles ayant des enfants sans être mariées ou bien dont eux-mêmes considèrent les jeunes filles, qui consentent à avoir des rapports sexuels pré-conjugaux. La sexualité est bien, d'une certaine manière, le lieu nodal où se révèlent et se jouent les rapports de genre.

---

[13] « À cœur ouvert », *Vivre*, 45, 1970.

[14] Gilles, « Les filles, comment les aimons-nous ? », *Équipe ouvrière*, 90, 1959.

[15] SOHN, Anne-Marie, *Âge tendre et tête de bois*, op. cit., p.149.

2. La violence d'une entrée inorganisée dans la vie amoureuse

Les faits de vie, relevés dans les archives jocistes, laissent transparaître plus qu'apparaître une sexualité pré-adolescente et adolescente. Ils relativisent l'influence des discours confessionnels sur les pratiques réelles. L'activité sexuelle adolescente et juvénile passe, avant tout, par la consultation de documents érotiques ou pornographiques, des pratiques masturbatoires, seules ou collectives, au bal notamment. La fédération Saint-Louis de la JOCF de Mulhouse s'en désole. Au bal le « Havanah Blotzheim » :

> « On fait parfois circuler des photos pornographiques, avec des poses sensuelles et tout ce qui peut salir l'amour. Les gars et les filles n'éprouvent pas le besoin de réagir. Au contraire, il en est rien. »[16]

La pré-sexualité adolescente est particulièrement bien enregistrée dans le « voir » des jugements d'enquête des garçons. Comme cette enquête de 1962 sur les « 12-14 ans et les filles ». On trouve, à côté de l'évocation de Guy, qui aime « bavarder et taquiner les filles », celle de Daniel « 11 ans [qui] collectionne des photos de Brigitte Bardot et des photos de femmes nues ». Le même article relève : « À Lyon, une bande de jeunes de 12 ans à 15 ans parlent d'orgie, se masturbent ensemble, cette bande était menée par deux gars »[17]. La masturbation semble l'activité sexuelle masculine par excellence de l'âge adolescent.

Ces pratiques masculines semblent assez courantes pour être relevées à plusieurs reprises dans les enquêtes. Ces dernières peuvent même mettre en avant une vulnérabilité des filles sur qui semble s'exercer des actes sexuels non consentis ou dans un rapport social plus que déséquilibré : « dans une cave, 15 gars se retrouvaient avec 3 filles pour essayer de se livrer à des actes sexuels, on se cotisait entre copains pour faire déshabiller les filles devant nous »[18]. Encore à Lyon, « dans une cité », « c'est une bande de 14 à 16 ans ; les gars sortent aussi en moto et dans les caves passent à 15 sur une fille de 15 ans, membres d'une famille de 11 enfants »[19].

La sexualité adolescente semble, en général, se réaliser en catimini, dans des espaces périphériques, à l'abri du regard des parents ou des éducateurs. Le premier espace est celui du transport vers l'école ou le lieu de travail. *Équipe ouvrière*, en 1961, donne une grille de

---

[16] « Loisirs : Mines de Potasse », *Matériel préparatoire à l'enquête-campagne*, 1956-1957, ADHS : 45 J 251.

[17] « Les 12-14 ans et les filles », *Équipe ouvrière*, 110, 1961.

[18] Idem.

[19] « Les Besoins de la Jeunesse Ouvrière appelle à un mouvement d'avant-garde », *Cahiers pour l'action*, 12, novembre 1960.

lecture sur les transports. Elle invite les militants à « découvrir le péché collectif dans lequel nous vivons »[20]. Le second lieu est celui du travail. Il y a toutefois une corrélation entre les lieux dénoncés comme « immoraux » et ceux de la vulnérabilité sociale féminine, relativisant l'aspect conservateur l'ensemble des discours sur la moralisation de ces espaces. Ils répondent à une nécessité pratique : celle d'avertir les jeunes filles quant aux espaces sociaux à risques. Les faits de vie témoignent même d'une insécurité relative. Au travail, les documents révèlent la façon dont s'exercent sur les femmes des pressions permanentes de la part de supérieurs ou de clients afin d'obtenir des rapports sexuels :

Commission des saisonnières, *« Bilan »*, Matériel préparatoire à l'enquête-campagne, 1963-1964, ADHS : 45 J 258.	« Immoralité de certains clients. Si ce problème se pose à l'ensemble des Jeunes Travailleuses saisonnières, il se pose avec plus d'acuité chez les 15-18 ans : ont plus tendance à abuser d'elles, elles sont sans défense devant les avances qui leur sont faites. Christiane 17 ans 1/2 quand elle rentrait avec le plateau dans la chambre d'un client âgé, il refermait la porte derrière elle : plusieurs fois, elle a dû faire appel à la direction (qui ne veut pas donner tort au client). Par son âge, Christiane n'a pas le droit d'être en contact avec les clients : mais lorsqu'elle a pris ce travail, il était convenu qu'en cas d'inspection, elle dirait qu'elle est employée de lingerie. Dans les autres hôtels, les clients font venir la femme de chambre dans la salle de bain, etc. »
« Signification du travail et respect de la dignité du jeune de travailleur », *Matériel préparatoire à l'enquête-campagne*,1963-1964, ADHS : 45 J 258.	« Il arrive encore très souvent pour avoir de l'avancement les jeunes doivent passer par le Chef et accepter n'importe quoi. »
« En direct de la bande des yéyés », *Vivre*, 26, 1966.	« Le chef dit des paroles à double sens, ça le fait rire et puis cinq minutes après, il t'appelle dans le bureau pour t'enguirlander. Ce sont les vieux les plus dégoûtant. Tu verrais ce qu'ils racontent. »

Le lieu de la rencontre et l'antichambre des rapports sexuels choisis est assurément le bal. Il se retrouve abordé dans de nombreux documents produits par les deux mouvements d'Action catholique. À un premier niveau, ils constituent assurément des chroniques des jeux amoureux, voire un observatoire possible des pratiques affectives et sexuelles de la France

[20] « Les Transports, milieu de rencontre gars et filles », *Équipe ouvrière*, 108, 1961.

populaire des Trente Glorieuses. Conservées parmi les documents préparatoires à l'enquête-campagne de 1957 sur les loisirs, on trouve des monographies particulièrement intéressantes, réalisées par la fédération mulhousienne « Mines de Potasse » de la JOC-F. Elles présentent plusieurs bals de la région : le « Dancing royal », le « Havana Blotzheim » et un bal de Riedesheim (cf. annexe 4 « Monographie sur le bal par la fédération de Mulhouse »). Cela est d'autant plus paradoxal que revient parfois la doléance selon laquelle le bal est une réalité de loisirs peu étudiée par le mouvement. « Les échos que nous avons de ce milieu, des jeunes qui y vont, sont peu nombreux » déplore ainsi une permanente en 1958[21]. Ces documents offrent une liste de comportements amoureux et sexuels encore peu connus et approchés par les historiens (les effeuillements, la consultation d'ouvrages érotiques ou pornographiques).

Loisir populaire et juvénile par excellence, le bal « permet aux couples de se former en respectant une parfaite homogamie sociale »[22]. Il est le théâtre social des premiers émois, des premiers essais amoureux, des premières rencontres, entre pairs, loin des regards des parents. Le bal est l'endroit des jeunes par excellence, celui où, dans la chaleur de leur culture propre, ils s'essaient à la vie adulte. Il contraste ainsi avec le lieu de travail, endroit possible des rapports affectifs et sexuels, mais appréhendé bien moins positivement par les jeunes que l'atelier.

3. La sub-culture sexuelle de l'atelier

L'entrée au travail à l'usine est, en effet, souvent synonyme d'un « dessalage » des jeunes ouvrières et des jeunes ouvriers. Dans son *Histoire des ouvriers*, Xavier Vigna ne juge pas isolés ce type de pratiques : « sur les jeunes ouvriers, tant masculins que féminins, sont parfois exercés des formes de bizutage à caractère sexuel explicite »[23]. Cette pratique initiatique peut prendre la forme de blagues grivoises, d'une exposition brutale à des paroles crues, aux parties génitales voire des attouchements. Elle peut être dénoncée, de manière régulière, pour son caractère violent et intrusif, se rajoutant à un début de travail souvent déjà difficile, à l'instar de ce fait de vie (1961) :

> « Il y a 8 jours, une nouvelle apprentie est arrivée. "Il faut l'initier" ont dit les femmes mariées et c'est ce qu'elles ont fait. Paulette avait honte le soir à la sortie : elle a pleuré. "C'est dur d'entendre dire des choses dégoûtantes devant tous les autres ! Histoires à double sens, manières de faire l'amour, etc. et j'en passe". »[24]

[21] *La Militante,* 119, 1958.
[22] VIGNA, Xavier, *Histoire des ouvriers en France*, op. cit., p. 102.
[23] Ibidem, p. 104.
[24] « L'Enquête sur l'amour, les lettres la poursuivent », *La Militante*, 19, 1961.

Néanmoins, il n'est pas dit qu'il s'agisse d'un rite de passage strictement féminin. On trouve les archives de mentions similaires dans la presse du côté des garçon. « Serge, dans un triage de laines », explique :

> « Un homme raconte se nuit de noces et toutes ses histoires avec sa femme. On rit parce que les autres se moqueraient de nous et diraient : "Ils ne comprennent pas !" Mais c'est moche ! »[25]

Le monde de l'usine apparaît, de surcroît, comme un des lieux majeurs d'échange des savoirs sur la sexualité. Pour les ouvrières, c'est le lieu de l'initiation où se transmettent les méthodes anticonceptionnelles, ces « trucs » permettant la limitation des naissances ou l'interruption des grossesses non choisies. Toute une sub-culture féminine sur le corps, la sexualité et naissances semble se transmettre sur le lieu de travail :

« Je t'aime, un peu à beaucoup », *Vivre*, 12, 1960.	« L'autre jour, Lucette vient me dire qu'elle était enceinte. Elle est allée se faire avorter. Peu de temps après son retour, son gars l'a plaqué. En ce moment, elle parle d'un autre qui présente bien. Tu vois, les filles parlent facilement de tout cela et se passent des recettes. »
« Plan des bilans des branches et de milieux », *Matériel préparatoire à l'enquête-campagne*, 1961-1962, ADHS : 45 J 37.	« Jannette ne veut pas garder son bébé — ne veut pas en entendre parler. Dans son atelier, on se passe des trucs pour avorter. Une jeune travailleuse se trouve enceinte, elle voudrait prendre des médicaments qu'à l'usine on lui conseille. Chez elle, on lui explique que c'est un crime, elle l'ignorait. »
« Signification du travail et respect de la dignité du jeune de travailleur », *Matériel préparatoire à l'enquête-campagne*,1963-1964, ADHS : 45 J 258.	« Paulette est allée voir le Docteur pour ne plus avoir de gosse, ça vous coûtera cher… Elle s'en fout… Ce qu'elle veut, c'est être débarrassé. »

L'avortement est pratiqué. Les descriptions que l'on trouve dans les faits de vie sont très sommaires. Elles semblent attester d'une pratique possible, portée par des réseaux informels de femmes et de docteurs, accessible, même si elle reste chère. Les faits de vie sont très peu descriptifs et basculent très vite vers un jugement négatif.

Si globalement, le genre du commerce amoureux et sexuel s'énonce même en des termes classiques, où les garçons et les filles ont des rôles et des devoirs différents, des comportements naturalisés et des attentes essentialisées, cela ne signifie pas qu'un processus

[25] « Il faut croire à la vie et l'amour », *Vivre*, *Jeunesse ouvrière*, 18, 1961.

de remise en cause ne s'engage pas. Ce changement est d'autant plus visible qu'il pose de nombreux problèmes aux deux mouvements les poussant à repenser tant leur discours que leur pratiques pour inclure les nouvelles pratiques juvéniles amoureuses comme le flirt ou la sexualité pré-conjugale.

B) La JOC-F au défi des amours juvéniles

Si l'économie des rapports affectifs et sexuels apparait organisées selon une logique profondément genrée, il n'est pas dit que des évolutions plus profondes affectent des discours marquées par une relative immuabilité. Confrontés à des nouveaux comportements ou à la généralisation à des comportements, qui étaient jadis minoritaires, comme la sociabilité amoureuse juvénile ou la sexualité juvénile, les mouvements sont appelés à reformuler leurs discours. Il faut être ainsi sensible à la façon dont ils s'adaptent à l'individualisation des comportements et évoluent considérablement par rapport aux époques précédentes. Les pratiques militantes concernant le bal, le flirt, ou bien encore les couples de jeunes sont les lieux privilégiés d'étude pour comprendre ce phénomène.

1. La JOC face au flirt, au bal et à la presse du cœur

Un premier lieu d'action militant d'étude est assurément le bal. Il occupe une partie non négligeable thématique des articles de la presse féminine de la JOCF ou bien des enquêtes campagnes portant sur les loisirs ainsi que celles sur la santé ou l'amour. De très nombreux documents présentent en réalité une vision très négative des bals, perçus comme des lieux de loisir facile et de dégradation morale. On y découvre comment les équipes locales JOCF se positionnent, dans la continuité de l'Action catholique spécialisée de l'entre-deux-guerres[26], en cherchant à moraliser le comportement des jeunes filles, par du soutien matériel, la diffusion de la presse du mouvement ou des discussions directes. On peut encore trouver mention d'initiatives communes comme aller au bal en « équipes », afin de ne pas laisser les membres isolés agir mal ou bien encore demander davantage de lumière et ainsi éviter les rapprochements intempestifs. L'année suivante, autour du même thème, un article lance cet appel : « Il faut réagir, aider les jeunes travailleuses à réagir, non pas en faisant de morale »[27]. Comment alors ? Une série de propositions est avancée :

[26] CARDIJN, Joseph, *La Vie morale des jeunes travailleurs au travail*, Paris : Librairie de la jeunesse ouvrière, « Réflexions jocistes », 1938, 48 p.

[27] VILETTE, Suzette, « Il y aura des bals très simples et très banals », *La Militante,* 96, 1956.

> « s'aider en équipe au bal, à rentrer ensemble, continuer les soirées de formations, voir ensemble ce que l'on peut améliorer dans l'ambiance des bals : discuter avec les cavaliers, ne pas laisser les filles isolées, s'apprendre à bien danser. »[28]

L'autre investissement militant important de la période est celui de la lutte contre la presse du coeur pointée régulièrement, à la JOCF, comme un lieu d'aliénation morale et un divertissement facile, inculquant des valeurs futiles et détachant des problèmes matériels et importants :

> « Il y a un problème de lecture des Jeunes Travailleuses. Chaque semaine, le marché est envahi par 14 millions de journaux du cœur. C'est une puissance d'argent qui trouve son allié dans les conditions de vie des Jeunes Travailleuses. Une Jeune Travailleuse fatiguée, physiquement et moralement par le rendement, le chômage, les taudis, achèteront facilement *Nous Deux* et non un journal d'information. »[29]

Pour répondre à l'essor de la presse du cœur, la JOCF lance après-guerre *Sillage, le magazine de la jeune travailleuse* (illustrations infra). Ce dernier ne survit toutefois pas à l'année 1956 la concurrence de la presse féminine généraliste étant trop importante. La ligne éditoriale exaltant un bonheur personnel, centré autour de la procréation et de la maternité, comme l'attestent par exemple l'article « Mon domaine » ou différentes couvertures du mensuel, ne semble pas plaire à un jeune lectorat féminin. Ce dernier semble apprécier la presse du cœur parce qu'elle exploite les ressources de la fiction, écarte l'amour du seul carcan conjugal et joue souvent, dans les récits qu'elle propose, des transgressions de classes sociales

[28]« Je suis militante au bal », *La Militante,* 83, 1955.

[29] « XXXIe Conseil National de la JOCF, 16-17-18 juin 1956 *», Supplément à la Militante,* janvier 1957, 99.

« Mon Domaine », article de *Sillage, le magazine des jeunes travailleuses*, janvier 1950, 90.

ADHS.

A. FAVIER

Couverture de Sillage, *le magazine des jeunes travailleuses*, janvier 1950, 90.

ADHS.

A. FAVIER

Couverture de *Sillage, le magazine des jeunes travailleuses*, mars 1951, 118.

ADHS.

A. FAVIER

Couverture de *Sillage, le magazine des jeunes travailleuses*, décembre 1951, 136.

ADHS.

A. FAVIER

Le bal est également une question militante de premier ordre à la JOC, chez les garçons. En 1961, *Équipe ouvrière* ouvre sa rubrique « courrier des lecteurs » au débat. « Si apparemment le fait d'avoir été trois fois au bal n'a pas changé grand-chose, je crois que, malgré tout, c'est important pour mon action avec les gars [d'y aller], quoique je trouve que c'est dur de tenir quand on a une fille au bras » écrit un premier militant[30]. Dans le numéro suivant, la réponse ne se fait pas attendre. Jean-Pierre, de Périgueux, confie son intérêt pour le bal : « ce que je

[30] « Courrier des lecteurs », *Équipe ouvrière*, 108, 1961.

trouve intéressant, c'est de rencontrer des gars que la JOC ne contacte pas »[31]. Le correspondant établit toutefois une morale de la juste distance due par le militant :

> « Avec des filles, je crois qu'il est possible d'être correct. Au dernier bal, j'ai dansé avec une fille provocante. À la sortie du bal, elle m'attendait pour que je la reconduise chez elle. J'ai accepté mais je t'assure que j'ai tenu. Ce qui m'a aidé, c'est de penser aux garçons qui m'attendent »[32]

L'éthique du contrôle de soi, sur le plan sexuel, est encore codée positivement parmi les garçons de la JOC au début des années 1960 sans qu'il soit facile d'évaluer sa pénétration réelle au point de vue des pratiques. Michel soutient, dans la même rubrique des lecteurs, une position assez similaire :

> « Je suis contre le bal. Je vais t'expliquer en deux mots. Il y a un an, j'allais au bal presque tous les dimanches, mais les premiers jours de la semaine, je pensais presque toujours à celle avec laquelle j'avais dansé. Et puis je trouve qu'il est dur de porter un témoignage auprès des gars, lorsqu'il y a de la lumière noire. Je crois que pour être militant au bal, l'équipe entière de copain doit s'y rendre. Si un gars sort avec une fille l'équipe est là pour l'aider. »[33]

Dans le numéro suivant, Jean Lumineau, de l'équipe nationale JOC tranche, en ce qui concerne le bal, en faveur d'une action d'équipe alors que le débat s'installe parmi les lecteurs : « quand on va au bal, y aller en équipe ! »[34]. Peut-être que, là encore, la culture d'opposition qui caractérise le monde populaire peut passer par la dénonciation du flirt. André Rauch voit dans l'art un flirt un élément de la masculinité bourgeoise qui se met en place dans la période 1880-1914. À partir de cette date, « un garçon a vocation de flirter »[35]. Si officiellement les Églises, les ligues et les partis récusent la culture du libertin et de l'adultère, le vaudeville, la chanson, le café-concert et la littérature dessinent les normes d'une nouvelle forme de désir masculin.[36] Faut-il voir à la JOC une dernière forme de résistance confessionnelle et proprement liée au rigorisme « ouvrier » à cet ethos masculin bourgeois ?

Alors que ce genre de réflexion sur la moralité du flirt et du bal s'amenuise à la JOC, les articles cherchant à présenter négativement les jeux amoureux de la jeunesse, se maintiennent continument durant les années 1960 à la JOCF. Ils trouvent même un nouvel objet d'investissement : le « flirt », qui devient alors, sous une forme massifié, « la première

---

[31] « Courrier des lecteurs », *Équipe ouvrière*, 109, 1961.
[32] Idem
[33] Id.
[34] « Courrier des lecteurs », *Équipe ouvrière*, 110, 1961.
[35] RAUCH, André, *Histoire du premier sexe*, Paris : Hachette Littératures, 2006, p. 222.
[36] Passim.

étape du cursus amoureux et un rite d'intégration au groupe des jeunes »[37]. Dans *la Militante*, de 1954 à 1961, pas moins d'une dizaine d'articles sont à relever, c'est-à-dire tous les deux ou trois numéros. Ils ne disparaissent pas après cette période, tout au plus, leur fréquence diminue. En réalité, ce thème, présent dans la presse des garçons, n'a pas une importance éditoriale similaire. La moralisation, dans un sens répressif, des comportement est présenté avant tout comme un devoir de la militante jociste, à l'atelier ou dans les transports. Ces articles ayant pour thème le bal et le flirt ont des titres toujours assez significatifs et on les recense tout le long de la période « Grand bal au nid fleuri » (*Vivre*, 7, 1958), « Un certain dimanche » (*Vivre*, 10, 1959), « Entre deux danses » (*Vivre*, 34, 1966). Dans le débat culturel autour du flirt, tel qu'il se généralise à partir des années 1940 chez les jeunes, la JOCF fait résolument partie des forces sociales qui le désigne, selon l'expression de l'historienne Fabienne Casta-Rosaz, comme une « mauvaise graine importée d'Outre-Manche »[38].

Toutefois, les nombreux articles tant dans la presse du mouvement masculin que du mouvement féminin peinent à cacher la normalisation inéluctable des pratiques condamnées. Les filles semblent accéder avec joie à la sociabilité juvénile amoureuse pourtant décriée, Dès 1956, le rapport moral présenté au Conseil national de la JOCF s'en inquiète :

> « Trop peu de fédés disent comment les jeunes sont marquées par les loisirs. Quelques unes disent bien "les filles vont au bal" "elles flirtent"… mais c'est tout. Pourquoi ? A cause de quoi vont-elles au bal ? »[39]

Car il s'agit d'un milieu trop dur à pénétrer, d'une action militante trop délicate à déployer, les militantes s'en abstiennent dans leur action locale. Pis pour les cadres, les faits de vie rapportées témoignent d'un consentement grandissant des filles à la pratique du flirt. Un rapport de la fédération JOCF de Dordogne au Conseil national rapporte les propos d'Odile :

> « Si on ne fréquente pas à 15 ans, comment saurons-nous différencier les bons gars des mauvais ? Quand on fréquente un gars à 15 ans, ce n'est pas pareil qu'à 16 ans, parce qu'à 15 ans si le gars ne plaît pas, on a toujours le temps d'en retrouver un autre. »[40]

Le temps du flirt est en effet conçu comme le temps de l'expérimentation, qui permet de découvrir la psychologie des garçons avant les engagements sérieux et le mariage. Un autre de la fédération JOCF de Rouen rapporte l'expérience d'une responsable d'une équipe de collégiennes en technique à Sotteville : « Claudine (meneuse du groupe du Grand Quevilly) a

[37] SOHN, Anne-Marie, *Âge tendre et tête de bois*, op. cit., p. 122.

[38] CASTA-ROSAZ, Fabienne, *Histoire du flirt, les jeux de l'innocence et de la perversité, 1870-1968*, Paris : Grasset, 2000, p. 251.

[39] Rapport moral au Conseil national JOCF, *Supplément à la Militante*, 99, 1959.

[40] Fédération de Dordogne, *Matériel préparatoire à l'enquête-campagne*, 1957-1958, ADHS : 45 J 252.

remarqué que sur une classe de 25 filles, une seule est contre le flirt »[41]. Les filles socialisées dans ou aux marges de la JOCF semblent donc désirer entretenir des rapports affectifs sur un mode égalitaire avec les garçons et ne pas s'exclure du jeu du « flirt ». Pourtant, des articles explicitement opposés au flirt se maintiennent jusqu'à la fin des années 1960 dans la littérature grise de la JOCF. On en trouve dans *Vivre* dans une livraison de 1967. Un article intitulé « Laissez tomber les masques » dénonce *« Monsieur Flirt »* qui corrompt la vraie conception de l'amour. Cette fiction qui fait parler le flirt à la première personne est conçue de manière à ce que la lectrice comprenne que ce comportement envoûtant détourne les jeunes gens des idéaux dont ils sont porteurs. Mais la caractérisation de la période 1950-1965 selon expression « une corde prête à rompre » par l'historienne Fabienne Casta-Rosaz, en ce qui concerne le flirt, paraît assez juste.

Ces documents sont peut être marginalement significatifs. Ils exagèrent peut-être sur un ton faussement outré des comportements dénoncés sans véritable conviction. Il est intéressant d'étudier les critères éthiques qui sont mobilisés par les militants afin de juger ce fourmillement d'expériences issues des enquêtes menées à la base.

2. L'effritement du sens du péché ?

Dans une matrice catholique, on peut faire l'hypothèse que l'appréhension morale du bal se fasse globalement dans un mode de réflexion éthique où le péché est central. Ce serait négliger le fait que la JOC-F souhaite vivre, au nom d'une pédagogie de l'action, au plus près de son milieu et les fondements pédagogiques de l'Action catholique depuis l'entre-deux-guerres. Les militants ne semblent pas tant chercher à transmettre une vérité morale qu'à humaniser leur milieu, nouer des contact inter-personnels, amorcer une action significative pour eux de la présence de Dieu dans le monde, avant de formuler des jugements trop explicitement chrétiens sur les comportements de leurs camarades. En ce sens, les différentes sources évoquant le bal oscillent entre une condamnation ouverte de certains comportements (le flirt, les rapports sexuels en dehors du mariage, l'infidélité), conformes à la morale catholique, et l'incapacité à formuler cette condamnation dans des termes explicitement religieux. Le sacrement pénitentiel qui aboutit à l'absolution du péché est normalement conféré à l'issue d'une rite, la « confession », réalisée à l'église, dans un isoloir appelé « confessionnal », auprès d'un prêtre, qui écoute préalablement l'aveu des fautes avant de

[41] Fédération de Rouen, « Collège Technique de Sotteville » , *Matériel préparatoire à l'enquête-campagne*, 1957-1958, ADHS : 45 J 252.

donner les exercices de pénitence pour effacer les péchés commis. Théoriquement dans le catholicisme, et avant le renouveau conciliaire des conceptions de la pénitence qui font évoluer les pratiques, la direction spirituelle et le sacrement reçu au confessionnal restent les outils de prédilection, et quasi-exclusifs, par lesquels ont peut aborder explicitement la sexualité mais aussi on peut évaluer, de manière méthodique, le comportement moral du baptisé. Très schématiquement, le dirigé pose des questions d'ordre intime à son directeur qui, oralement ou par lettre, l'éclaire sur la conduite à tenir dans un sens chrétien. Le pénitent doit lui s'avouer pécheur, apprendre à modeler sa conscience, et à se construire, ainsi, une âme capable d'asservir le corps et y extirper le mal par la force de la volonté, le secours de la grâce et des sacrements (la confession et l'eucharistie).

Comment expliquer alors que, pour les militants jocistes, l'opérateur moral de l'évaluation que pourrait être le péché semble globalement en crise ? Dans leur réflexion, l'argument social ou séculier est en effet préféré : le comportement sexuel condamné nuit à la santé ou au moral. Variante : il détruit la personne. La question est rarement renvoyée à un problème de liberté individuelle défaillante. Le mal est également vu comme le fruit d'une structure, souvent assimilé au système global de production capitaliste ou bien à la situation défavorisée des milieux ouvriers, Le flirt, le bal qui est le lieu par excellence où il se manifeste, est ainsi le fruit d'un quotidien de travail difficile et la recherche d'un dérivatif :

Jugement d'enquête-campagne, JOCF, 1959, ADHS : 45 J 35.	« Le soir, les jeunes travailleuses ont envie de rigoler, elles sortent avec les gars. Le dimanche, elles courent les bals des environs pour se détendre et souvent un peu trop. »
« Relation des garçons aux filles », *Vivre,* 108, 1961.	« Les cadences sont trop fortes, les gars fatigués, mauvais comportements, on veut s'amuser sitôt sortis de la chaîne. […] Les horaires sont trop longs : fatigue, pas temps de pause… »

Matériel pour l'enquête-campagne, 1962, ADHS : 45 J 255.

> « Il y a certainement un manque de culture dans le monde ouvrier, on ne croit plus à la valeur de la vie, à tout ce qu'il y a de beau dans l'acte sexuel, s'ils y croyaient, les parents n'hésiteraient pas à l'expliquer à leurs enfants. […] L'amour que vivent les jeunes travailleurs est un amour blessé par le péché – péché du monde – péché du monde capitaliste, individualiste, et leur propre égarement d'où ses déformations et la souffrance qu'il entraîne au lieu du bonheur d'aimer. »

L'argument sociologique semble tellement intériorisé qu'il constitue comme la façon usuelle, quasi topique, de parler des loisirs et du flirt auxquels ils mènent dans la presse mais, au-delà, les faits de vie rapportés par les militants. Devenu parfois élément rhétorique, il semble utilisé avec plus ou moins sincérité avec les militantes ou les sympathisantes, qui obtiennent ainsi un moyen d'élargir leurs capacités d'action. Comme ce témoignage d'une jeune ouvrière sur le flirt rapporté dans la presse de la JOCF en 1966 :

> « Les gars c'est autre chose. Il y en a qui racontent des bêtises (nous aussi quelquefois) ou qui ne pensent qu'à flirter. Mais cela dépendant aussi de nous, il y a des fois où cela fait plaisir quand un gars fait attention à nous, surtout s'il est beau… On ne pense pas toujours à le remettre en place, encore moins quand on est crevé. Je sais que c'est moche, mais que veux-tu ? »[42]

Le « que veux-tu ? » semble montrer qu'il y a un déterminisme indépassable : les conditions de travail produisent le flirt. Si l'argument sociologique permet d'éviter de répéter la doctrine morale proprement catholique, que les militantes et militants sont encore théoriquement appelés à suivre, il est aussi un moyen, plus ou moins conscient, de conforter les mouvements dans leurs analyses idéologiques de la société.

La valeur individuelle se retrouve davantage dans la capacité militante à peser sur les structures sociales, en s'engagement dans les organisations du mouvement ouvrier, qu'à se donner des contraintes s'exerçant tur l'intime et le sexuel. En « socialisant » et « dépersonnalisant » le péché, JOCF et JOC participent, d'une certaine manière, au mouvement qui déconstruit de l'intérieur le dispositif pénitentiel catholique centré autour de l'aveu individuel de ses fautes au confessionnal. Il est très difficile de savoir dans quelle mesure qui, parmi les militantes et militants, se confessent encore régulièrement, les sources taisent cet aspect de la pratique catholique. Des différents sacrements, la confession est, de manière générale, celui qui apparaît le moins dans la conduite du mouvement à la différence

[42] « En direct de la bande des yéyés », *Vivre*, 26, 1966.

de l'eucharistie ou du mariage abordés avec beaucoup plus d'ouverture et re-signifiés dans le contexte du mouvement ouvrier et enrichi par les pratiques militantes[43].

On ne peut toutefois pas faire de la JOCF un lieu du déchargement des normes catholiques de comportement, en mettant à distance la grille de lecture pénitentielle. L'avant-garde militante catholique, en plaçant sur un terrain social le critère d'évaluation de l'engagement chrétien, a sûrement participé à une forme de sécularisation de l'espace de l'intime. Elle a déplacé les règles qui s'exercent sur lui. Mais le laïcat d'Action catholique a également permis la mise en place d'un nouveau dispositif éthique tout aussi rigoureux dans ses attendus. Comme a pu le noter Jean-Louis Schlegel, les années 1968 forment :

> « Le moment historique où le modèle du catholique cesse d'être le "fidèle" :le "paroissien" qui va à la messe, désormais, le militant "celui qui s'engage dans le monde au nom de sa foi", tient le haut du pavé. […] Durant cette période de mutations, les mouvements opéreront un important travail de rationalisation éthique. Le vrai chrétien est celui dont la foi donne les principes moraux d'action dans tous domaines de la vie : l'Évangile, le Christ ans toute la vie. »[44]

Cette position s'oppose au vieil intransigeantisme — être catholique dans les cadres définis par l'Église — c'est-à-dire celui des vérités à croire, des sacrements à suivre et de la morale à respecter. Mais cela n'en fait pas pour autant, un « libéralisme religieux » :

> « Les versions libérales de la vie chrétienne qui en prennent et qui en laissent, n'ont pas cours chez les militants de gauche des années 1960. Ce qui leur donne parfois une coloration de sérieux et de rigueur exagéré. […] En revanche l'intransigeance semble dépassée. »

Les mouvements semblent intégrer les injonctions nouvelles et modernes à l'épanouissement individuel dans l'amour mais en des cadres éthiques spécifiques, cela est particulièrement visible dans la façon dont JOCF et JOC intègrent de plus en plus les couples à leur marche et renouvellent ainsi les conceptions catholiques du mariage.

C) Faire entrer les couples à la JOC-F

Face à la sociabilité amoureuse juvénile qui devient, d'une certaine manière, la norme, JOCF et JOC ne semblent pas vouloir se lancer dans une forme de résistance vaine et impossible, ils préfèrent se concentrer sur le passage des couples constitués de l'étape de la fréquentation à

[43] Sont conservées dans les archives jocistes des feuilles de messe, attestant de la pratique de l'eucharistie, lors des Conseils nationaux par exemple ou les sessions de permanents, mais aussi des feuilles de messe de mariage. Les sacrements de mariage sont également annoncés surtout s'ils concernent deux militants.

[44] SCHLEGEL, Jean-Louis, « Récit : changer l'Église en changeant la politique », dans SCHLEGEL, Jean-Louis et PELLETIER, Denis, *À la Gauche du Christ, les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2012, p. 272-273.

celle du mariage. Les sources témoignent ainsi d'une adaptation d'autant plus efficace que discrète des pratiques militantes afin d'intégrer les jeunes couples à la marche des mouvements. Cet accommodement n'est pas inédit. À l'analyse, il repose intellectuellement sur le modèle du couple de militants d'Action catholique que l'on transpose pour les jeunes, en y intégrant les éléments culturels de la modernité psychologiques comme l'épanouissement ou le bien-être.

1. L'Action catholique, point aveugle de l'historiographie de la spiritualité conjugale ?

Le rôle et la place des mouvements d'Action catholique dans le renouveau de la spiritualité conjugale catholique contemporaine, dont associe chronologiquement le point de départ au XXe siècle à l'encyclique de Pie XI *Casti Conubii* (1930), est encore peu connu aujourd'hui[45]. Les différentes études à notre disposition ne portent pratiquement que sur les initiatives qui se sont spécialisés sur la question, comme la revue *l'Anneau d'or*[46] ou les équipes Notre-Dame, groupes d'époux chrétiens constituées en 1947 par le prêtre Henri Caffarel, dont la biographie est aujourd'hui bien documentée[47].

Ces études restent cependant faites au prix d'une sur-représentation de certains groupes sociaux de pratiquants. En 1950, une sociographie donnée par Agnès Walch sur les « équipiers Notre Dame » révèle ainsi la part mineure des « milieux ruraux et ouvriers » (15,4 %). Le mouvement est majoritairement constitué de cadres (39,2 %), d'employés (20 %) et de professions libérales (14 %)[48]. La place particulière de l'Action catholique ou bien encore du scoutisme, qui se caractérisent pourtant par une forte homogamie de leurs cadres militants, est encore peu connu dans ce renouveau conjugal de l'après-guerre. Or ce dernier se caractérise justement par la part plus importante qu'y prennent les laïcs.

Des idées reçues demeurent même sur la façon dont les mouvements d'Action catholique auraient reçu ce renouveau. Pour Agnès Walch, par exemple, devant l'essor des Équipes Notre-Dame, « l'Action catholique se montra longtemps hostile, craignant que le

---

[45] Voir par exemple dans la synthèse : WALCH, Agnès, *La Spiritualité conjugale dans le catholicisme français, XVIe-XXe siècle*, Paris, Cerf, 2002, 543 p.

[46] CUCHET, Guillaume, *La Spiritualité conjugale et familiale à la lumière de l'Anneau d'or (1945-1967)*, maîtrise d'histoire sous la direction de PROST, Antoine, Université Panthéon-Sorbonne, Paris, 1995, 157 f.

[47] WALCH, Agnès (dir.), *Le Père Caffarel, des Équipes Notre-Dame à la Maison de prière, 1903-1996*, Paris, , Lethielleux, 2011, 281 p.

[48] WALCH, Agnès, *La Spiritualité conjugale dans le catholicisme français…*, op. cit., p. 452 et suivantes.

mouvement ne la prive d'éléments dynamiques »[49]. La concurrence est assurément certaine mais elle doit sûrement être contrebalancée dans l'analyse, par les difficultés à faire vivre des groupes mixtes socio-économiquement et socio-culturellement. La gestion du corps et de l'intime, le rapport à la sexualité, la façon d'en parler et la comprendre sont différents dans les milieux populaires et ouvriers ou bien encore les milieux ruraux. Sur un autre plan, l'historienne de la spiritualité conjugale pointe deux autres raisons : « la mixité des équipes s'accordait mal avec les pratiques traditionnelles de l'Action catholique dans les milieux indépendants », d'une part, et « l'Action catholique rural et l'Action catholique ouvrière, ouvertes aux adultes des deux sexes, émettaient des réticences à traiter des problèmes conjugaux pour eux-mêmes »[50], d'autre part. Sur ce dernier point, le matériau utilisé est là trop partiel pour arriver à une conclusion aussi rapide. Il prend comme point de départ de l'analyse les textes magistériels romains, sans être sensible à l'organisation propre du laïcat français depuis l'entre-deux-guerres et au primat accordé à l'Action catholique spécialisée. Or cette dernière fait de l'expérience de base, à travers la révision de vie, le vivier premier de sa réflexion et expérimente, à sa façon, sur ce terrain.

Je soutiendrais même, pour ma part, l'idée plus nuancée qu'il n'y a jamais eu de réticences pour les couples de laïcs dans l'Action catholique en milieu ouvrier à parler du mariage. À ce titre ils ont toute leur place dans une étude historique de la spiritualité conjugale catholique. Dès l'entre-deux-guerres, une abondante littérature d'aumôniers de la JOC-F traite des fiançailles, du mariage et de la vie conjugale[51]. Des enseignements, des retraites, des récollections, des sessions intensives abordent régulièrement la question[52]. Comment peut-on oublier l'importance, depuis l'entre-deux-guerres, des différents titres de presse produits par l'Action catholique du monde rural ou du monde ouvrier dans la façon dont des militants chrétiens ont abordé la question conjugale ? Au moment où les équipes Notre-Dame (crées en 1939) se constituent, il existe déjà toute réflexion en la matière portée

[49] Ibidem, p. 462.

[50] Idem.

[51] On peut penser aux différents ouvrages réalisés par des aumôniers JOC-F en usage dès les origines des mouvements :

- CARDIJN, Joseph, *Aux Jeunes, l'idéal chrétien du mariage*, Juvisy : Le Cerf, 1935, 48 p.
- ___, *Les Jeunes travailleurs en face du mariage*, Paris : Libraire de la jeunesse ouvrèire, 1938, 119 p.
- GODIN, Henri, *Retraites et récollections de jeunes ouvriers, de jeunes ouvrières et de foyers*, Paris : Éditions ouvrières, 1941, 208 p.

[52] Paul Droulers, dans son étude sur l'Action populaire, montre comment certains jésuites, Louis Berne, Gustave Desbusquois, Paul Magand, Pierre Sauvage, s'investissent, par exemple, dans la préparation des militants jocistes au mariage et les accompagnent une fois mariés à la LOC, voir : DROULERS, Paul, *Le Père Desbuquois et l'Action populaire : politique sociale et christianisme*, *2- Dans la gestation d'un monde nouveau, 1919-1946*, Paris : Éditions ouvrières, Rome : Presses de l'Université grégorienne, 1979-1981, p. 284.

depuis par l'Action catholique. À ce titre, il est contestable de faire des Équipes Notre-Dame le premier et le plus influent pôle de la réflexion française en la matière.

Par contre, il est vrai qu'il existe une réticence spécifique, comme le perçoit Agnès Walch, à faire de la question du conjugale un sujet de réflexion totalement autonome, détachée d'une approche socio-économique plus générale, non par puritanisme, mais peut-être davantage par la peur, propre aux milieux catholiques sociaux, de dé-hiérarchiser les priorités. Il existe peut-être également une forme de scrupule à faire chez les militants de l'Action catholique de leur engagement une seule question de morale, alors que le monde attend leur investissement social. L'invisibilité des mouvements d'Action catholique dans l'histoire de la spiritualité conjugale catholique est sûrement la conséquence des réticences, qui y sont nées contre l'enseignent magistériel dans les périodes ultérieures. Les expériences qui y sont apparues, non conformes au discours de l'institution, notamment en ce qui concerne la question du contrôle des naissances, ont été sorties de l'analyse des historiens du religieux afin de contourner le problème et produire un récit, peut-être plus lisse et cohérent, mais pas forcément plus juste et équilibré, des évéments.

Il faut donc être sensible à la façon dont ce malaise complique la visibilité d'un phénomène. Négligeant le terrain de la théologie morale pour celui des engagements « concrets », n'ayant pas forcément la capacité sociale pour peser sur le discours de leurs institutions, ne faisant pas du terrain de la réforme de leur groupe religieux un investissement militant, ces chrétiens ont toutefois pu produire un discours sur le mariage — une « spiritualité conjugale » même s'il s'agit rarement d'un discours explicitement religieux — dont il convient peut-être aujourd'hui de faire le récit même s'il peut avoir, parfois, des accents « alter-romains » ou anti-romains. C'est une autre histoire qu'il convient donc de découvrir pour comprendre le devenir particulier de l'idéal conjugal dans le groupe confessionnel des catholiques depuis l'après-guerre.

2. Organiser des groupes de couples

Au cours des années 1960, JOCF et JOC commencent en effet à organiser une action spécifique à destination des couples mariés ou fiancés. Ces rencontres entre couples remplacent les séances de rencontre organisés entre couples adultes et jeunes, sur une base non mixte, durant lesquelles les futurs fiancés étaient informés sur le fonctionnement du couple et les relations psychologiques entre époux. Dans ces nouveaux groupes de « fiancés » mixtes et permanents, le mot semble alors désigner les couples qui ne se préparent

pas, *stricto sensu*, au mariage ou ayant reçu une bénédiction de fiançailles, mais les jeunes qui sortent ensemble sérieusement. Le temps des fréquentations suivies semble être désigné sous ce terme générique. Il n'est pas forcément ambigu. Au début de la période, il reste nécessairement court et conduit souvent au mariage.

Les mouvements sont d'autant plus prêts à organiser ces nouveaux espaces d'échange sur l'intime qu'ils permettent justement d'obtenir, en retour, une action militante des jeunes couples. L'adaptation permet de maintenir les pratiques militantes traditionnelles. Le rapport national JOC de 1960 déplore ainsi que les jeunes oublient le militantisme pour se consacrer à leur mariage :

> « L'individualisme prend une signification plus grande car les aînés cherchent à se marier ou sont fiancés, alors là, on s'occupe de soi ! Les militants jeunes mariés quittent le mouvement, ce qui signifie que les jeunes travailleurs avec qui ils ont agi, avec qu'ils travaillent encore dans l'entreprise sont brusquement coupés de l'action apostolique, donc de la montée dans le mouvement ouvrier et de l'Église ou alors ce même militant ne voit plus la possibilité de leur présenter une action syndicale. »[53]

L'intégration des couples à la vie des deux mouvements dans des groupes spécifiques présente ainsi un double avantage. Elle permet, tout d'abord, d'être en lien avec la culture contemporaine du couple et de l'amour, tout en renouvelant la façon dont s'énonce le modèle catholique du couple de chrétiens engagés, chacun à sa façon, dans un combat militant du Mouvement ouvrier. Le rapport de la commission « Jeunes Foyers » au Conseil national de la JOCF peut se réjouir en 1965 d'avoir enfin trouvé le moyen de garder les militantes qui « laissent tout tomber après leur mariage » :

> « À partir d'un certain nombre de regroupements entre Jeunes Foyers qui se font dans diverses régions, nous dégageons l'importance de faire cheminer ces jeunes foyers par l'action d'abord et que ces équipes de Jeunes Foyers, si elles existent aient un but précis et permettent l'engagement dans le Mouvement Ouvrier »[54]

Pour la JOC, c'est également un moyen de garder les militants au retour de leur service militaire, alors qu'ils avaient tendance à déserter pour se consacrer à leur travail et leur fiançailles.

Cette évolution est notable. Elle n'est pas conséquences toutefois sur le fonctionnement même de l'Action catholique spécialisée. Initialement pensé comme des mouvements de jeunes, JOC-F laisse, théoriquement, le soin à l'ACO de prendre en charge les couples de

---

[53] ROBERT, André, « La JOC développe une action de masse », *Rapport moral présenté au Conseil national JOC*, 1960, ADHS : 44 J 90 D.

[54] Commission Jeunes Foyers, *Rapport au Conseil national JOCF*, 1965, ADHS : 45 J 42.

militants chrétiens en milieu ouvrier. Mais, dans les années 1960, un nombre grandissant de militants jocistes fiancés ou mariés ne souhaitent pas rejoindre le mouvement adulte, dont la principale pratique réside dans la révision de vie des engagements militants (syndicaux ou associatifs). Ce que les jeunes couples désirent trouver dans le jocisme c'est un soutien, plus général, dans leur vie de couple, c'est-à-dire, un groupe de paroles pour les accompagner dans la vie privée et pas seulement dans leurs engagements publics ou syndicaux :

« Session de Recherche sur la passage à la vie adulte », juin 1966, ADHS : 44 J 871 B.	« Les adultes [de l'ACO] sont des personnes qui ont fait un cheminement et qui ont des engagements plus importants. »
« Réflexion d'un aumônier d'ACO »,entre 1965 et 1970, ADHS : 44 J 871 B.	« De la part des jeunes adultes l'inclinaison vers l'ACO est assez réservée, de la part des adultes, l'approche vers eux ne l'est pas moins par souci de respecter leur cheminement et ne pas les embrigader. S'il s'agit juste parfois de gêne et de timidité, c'est la façon en ACO de regarder la vie ouvrière en insistant davantage sur le collectif et les structures et parfois plus que sur les personnes qui déboussolent. »

Qu'est-ce qui peut donc attirer dans ces nouveaux groupes de fiancés qui n'existe pas dans les groupes d'ACO ? Sur quelles bases y échange-t-on et de quoi y parle-t-on ?

3. Le mariage dans les conceptions jocistes

En réalité, il est difficile de savoir ce qui se dit dans ces groupes de fiancés ou de jeunes couples organisés par la JOC-F. Il semblerait qu'il s'agisse, avant tout, de temps de sociabilité. Les fiancés ou mariés échangent des loisirs ou font des sorties ensemble avant de discuter :

> « Tout commence par une rencontre entre couples pour sortir et se détendre ensemble. "On discute à bâtons rompus", me dit Jean-Claude. "On a vite senti le besoin de se retrouver, parce que l'amitié y était et aussi parce que c'est l'occasion de nous parler de notre vie de fiancés et de celle qui nous attend à deux dans le mariage". Plusieurs rencontres ont lieu toujours dans une ambiance sympathique ; on parle de vacances, des copains et des copines, du boulot ! »[55]

Dans les archives laissées par ces différents groupes de couples, il est délicat de retracer exactement les référentiels mobilisés pour parler du mariage au-delà de l'échange d'expériences entre jeunes couples.

[55] « Fiancés de fondation », *Vivre*, *Jeunesse ouvrière*, 18, 1961.

Assurément, le registre religieux est employé : le mariage est présenté comme un sacrement, même si les difficultés apparaissent nombreuses pour en faire comprendre la signification. Dans une réunion de prêtres de secteurs (1960), plusieurs aumôniers JOC confient leur problème à faire comprendre la théologie sacramentelle catholique aux garçons des milieux populaires. Ils se désolent qu'on se marie à l'église pour faire plaisir à sa famille et ou juste satisfaire une tradition. Pour l'un : « on voit les gens une fois pour l'interrogatoire et c'est tout. À partir de là, j'essaye de leur révéler le sens profond de ce que dit l'Église ». Pour au autre : « je suis toujours gêné, parce que les gars viennent pour une question administrative, je n'arrive que difficilement à m'en sortir ». Encore un autre : « les fiancés n'ont pas l'idée de la conception chrétienne de l'Amour et du rôle du corps, et, de toute façon, sans la foi, sans la vie chrétienne en Église, la solution chrétienne de l'amour est pour eux invivable ». Toutefois, s'il y a préparation, ils conviennent que « ça aide quand même les jeunes à prendre conscience du sérieux de ce qu'est un sacrement »[56].

Le travail de préparation au mariage, les groupes de fiancés jocistes, semblent l'accomplir. Dans une récollection, mené par un aumônier JOC (1962), à la section « liens entre sacrement de mariage et relations conjugales » le prêtre présente ainsi aux jeunes le mariage chrétien :

> « On se marie quand l'engagement peut être définitif, quand on a bien pesé ses responsabilités (mettre un enfant au monde, réaliser une mission d'adulte dans le monde). Le Seigneur dans ces conditions reconnaît l'amour et s'engage avec ceux qui s'aiment (grâce au sacrement). On peut alors aller jusqu'au bout de l'amour. »[57]

Si le langage employée élude en partie la terminologie de la théologie catholique, c'est que cette dernière apparaît en partie inaudible par les jeunes aux marges de la JOC-F. Le mariage signifiant et actualisant dans le monde l'alliance unique et éternelle du Christ et de son Église ne semble pas directement et explicitement exprimable. De nombreuses formulations semblent préférer les variations autour du thème du don de soi comme ici « aller jusqu'au bout de l'amour » pour exprimer ce qu'est le mariage chrétien. La nécessité de la procréation (« mettre un enfant au monde ») est évoquée au sein d'un ensemble de propositions, qui tracent plus généralement un devoir militant plus qu'ils ne rappellent, dans le détail, la théologie sacramentelle catholique.

---

[56] « Fiancés : la préparation au mariage », *Compte-rendu d'une réunion de prêtres de secteur,* 1960, ADHS : 44 J 871B.

[57] « Fiancés et apôtres, les possibilités apostoliques des jeunes travailleurs fiancés », 1962, ADHS : 44 J 871 B.

Afin de repartir du concret, la gestion matérielle des fiançailles (l'installation, la recherche d'un logement, les travaux d'aménagement, l'acquisition de meubles), est également très présente. Que les groupes de fiancés s'en occupent est même encouragé par les cadres du mouvement car les problèmes concrets peuvent aboutir à la recherche de solutions collectives et permettre l'entrée dans le militantisme. La pédagogie de l'action jociste informe considérablement le fonctionnement de ces groupes de fiancés. Les « faits de vie », isolés des groupes de parole entre fiancés, sont transformés en témoignage et abondent la presse du mouvement comme pour signifier que l'amour, dans le couple, se construit concrètement :

Région Lilloise, *Compte-rendu d'un meeting*, 1961, ADHS : 44 J 504B.	« Michel et Jeannine sont fiancés, leur salaire est trop modeste pour bâtir un foyer, ainsi Michel fait le plus d'heures supplémentaires possibles. […] Pour nous, fiancés, le logement reste le problème numéro un. Combien de nos copains retardent le mariage faute d'un logement ? […] Les fiancés recherchent par tous les moyens de l'argent pour se marier, heures supplémentaires, travail au noir, brocante, etc. Tout cela crève et les empêche d'avoir un temps de loisir suffisant. »
RENAUD, Pierre, « L'Action fiancés… c'est tout simple », *Équipe ouvrière,* 146, 1964.	« Robert et Jeannine, militants tous deux, invitent de temps en temps pour sortir avec eux un autre couple de jeunes travailleurs fiancés. Un dimanche soir, ils vont casser la croûte ensemble dans un petit bistrot et c'est l'amorce d'une discussion sur les problèmes qu'entraînent les fiançailles et la préparation au mariage : logement à trouver, budget alourdi au départ pour s'installer, vaisselle, meubles, linges, etc. »
« Les Fiancés et l'action représentative », *Équipe ouvrière*, 151, 1965.	« Patrick vient au comité Fiancés pour la première fois. On fait connaissance […] Dans l'échange qui commence à se réaliser, Patrick intervient. Il dit entre autres qu'il n'a pas beaucoup de copains, mais aussi, depuis qu'il est fiancé, il n'a plus le temps de s'en occuper. Durant cet échange, est abordé le problème des fiancés et de leurs droits en matière de logement, deux tendances :1) les fiancés ont des droits au logement. Lesquels ? personne ne sait. 2) Les fiancés n'ont droit à rien. Pourquoi ? Personne

> ne peut le dire. Devant cette découverte d'un manque d'information notoire, Patrick intervient : "Mon père travaille dans un office d'HLM. Pour la prochaine rencontre, je vous donnerai tous les renseignements". Patrick se fait le porte-parole de ses copains devant une personne compétente. »

En 1965, la JOC lance même une campagne spécifique autour du thème du logement. Elle cible les couples. Des réunions d'information sont organisées à destination des fiancés afin de les sensibiliser sur leurs droits, notamment concernant l'accès au parc social. Des opérations d'entraide pour aménager les logements, déménager, bricoler sont organisées entre les couples. Le rapport d'orientation de la JOC de 1966 appelle toutefois les militants à ne pas oublier la vraie finalité du mariage et se réfugier dans les seuls aspects psychologiques :

> « Il importe pour nous de constater le fait que cette préparation au mariage ne n'est pas limitée à la question des relations ou de connaissances de couple, mais on aborde aussi les difficultés matérielles, on cherche à les résoudre ensemble, on discute du travail de chacun. Pour les jeunes du monde ouvrier, la préparation au mariage ne peut pas se faire en dehors de tout ce qui fait la vie et leur appartenance au monde ouvrier »[58]

Mais si les mouvement ont le sentiment de la continuité, en faisant de ces groupes des lieux propédeutique à la pédagogie de l'action jociste, dans quelle mesure les jeunes qui y participent n'y trouvent-il pas justement quelque chose de neuf, inexistant ailleurs et surtout pas à l'ACO, et dont la pratique de la révision de vie a permis l'avénement : le groupe de parole conjugal, élément parmi d'autres, de cette prise de parole caractéristique des années 1968 ?

Des thèmes qui ne sont pas pris en charge ailleurs peuvent même surgir dans les activités de couple. Un rapport de la commission inter-fédérale fiancé de Lyon du 15 mai 1965 rapportent que, lors d'un camp organisé par 3 couples, « le problème qui revient est celui des relations sexuelles avant le mariage »[59]. Le transfert d'une question éthique et morale, devant se régler dans le confessionnal, vers un groupe de pairs fait-il de ces groupes de parole des lieux de sécularisation des normes religieuses s'appliquant à l'intime ? De manière générale, la place que tiennent les questions les plus pragmatiques est à relativiser derrière l'importance que semble acquérir la préparation psychologique, comme si l'aspiration à une nouvelle catégorie de l'expérience humaine surgissait pour ces jeunes couples socialisés

[58] HAEDENS, Antoine, « Le Mouvement de tous les jeunes du monde ouvrier », *Rapport d'orientation au Conseil National JOC*, 1966, ADHS : 44 J 340A.

[59] Commission inter-fédérale fiancés de Lyon, *Rapport à la branche fiancés JOC*, 1965, ADHS, 44 J 117B.

dans les groupes de fiancés. « La recherche de logement, si importante et indispensable qu'elle soit », insiste ainsi en 1965 une permanente de la JOCF,

> « n'est pas la seule préoccupation des jeunes travailleuses fiancées. C'est qu'il faut bâtir sur du solide. L'amour, ça se découvre et ça se vit au jour le jour. C'est aussi la découverte de l'autre et beaucoup d'obstacles à surmonter. »[60]

Les groupes de paroles diffusent un nouveau langage pour parler de soi et de nouveaux modèles de compréhension des rapports inter-personnels. Les nouveaux principes sont : l'autre est déchiffrable par le dialogue et l'harmonie du couple se trouvera dans la compréhension de l'autre. Dans les groupes de fiancés ou de jeunes couples pris en charge par la JOC-F, on apprend à « se connaître », « se parler » et « se comprendre ». Le lexique contemporain de l'épanouissement psychologique se déploie de plus en plus :

WECKSTEEN, Anne-Marie, « Les blés sont pour la faucille… les garçons sont pour les filles », *Vivre*, 20, 1962.

« Jacqueline et Jean sont fiancés depuis un an ; ils pensent maintenant au mariage. Elle pense de suite : ustensiles de cuisine, décoration de l'appartement, les rideaux ; elle s'attache aux petits détails. Lui pense : appartement, les transformations à faire, il est travailleur, voir surtout l'ensemble. Elle est minutieuse dans le choix des achats, pense à plusieurs choses à la fois, elle y pense même au travail et accumule les petites besognes ; elle est compliquée. Lui est organisateur, voit une chose et l'approfondit. Il est tout entier dans le travail qu'il fait : il est plus simple. Ne sont-ils pas fait pour se compléter ? Ce serait formidable d'arriver à connaître le caractère des gars, leur psychologie, leur vie de travail, de voir en quoi nous sommes complémentaires. Entre copines, ça vaut le coup d'en discuter. »

« Dialoguons pour mieux nous connaître et mieux nous aimer », *Équipe ouvrière*, 167, 1966.

« Ce n'est qu'après une longue période de fréquentation que je me suis aperçu de mon faux jugement sur nos dialogues avec Marie. Je voulais toujours dire mon mot, affirmer ma pensée, alors que je découvre maintenant l'important de respecter Marie en étant à son écoute, et en étant attentif à elle jusqu'à ses petits gestes, ses petites réflexions. C'est vraiment par ce passage que j'arrive encore mieux à aimer Marie, à travers toute sa personne, à travers les personnes qu'elle rencontre. »

[60] PETIT, M.-P., « Il faut croire à la vie et à l'amour », *Vivre*, *Jeunesse ouvrière*, numéro spécial, 1962.

« Fiancés et apôtres, les possibilités apostoliques des jeunes travailleurs fiancés », 1962, ADHS : 44 J 871 B.	« Les fiançailles sont le temps d'un approfondissement de ce qu'est l'Autre : grâce à la FILLE qui est fiancée, il y a pour le gars des possibilités de connaissances plus profondes des files, grâce au GARS, qui est fiancé, il y a pour la fille des connaissances plus profondes des gars. Cette connaissance sera un nouveau facteur d'équilibre sentimental.

Cette thèse de la connaissance de l'autre sexe comme le fondement du bonheur conjugal ne semble pas spécifiquement jociste, elle abonde toute une littérature de psychologie de l'époque. On la retrouve, par exemple, dans les ouvrages du docteur François Goust, publiés aux Éditions ouvrières au même moment ou bien encore le précis du prêtre Hubert Guiochet, *Psychologie comparée* cité à plusieurs reprises dans différents documents de préparation à la vie sexuelle et conjugale[61]. Ce dernier semble avoir une influence importante sur la production du savoir jociste en psychologie conjugale. Il existe en deux versions, l'une pour les filles, l'autre pour les garçons. Malgré un contenu différent, les deux suivent la même méthode. L'auteur typologise d'abord les éléments de caractères et de comportements masculins et féminins avant de faire de la compréhension mutuelle de ces traits la clé pour répondre aux questions que se poseraient les jeunes à l'école, dans les espaces mixtes ou bien encore dans la vie conjugale (cf. illustrations infra). Ce psychologue chrétien publie aux éditions Levain plusieurs ouvrages autour de ce thème : *Garçons-filles de 11 à 20 ans ou de la mixité à l'amour précoc*e[62] en 1963, *Sexualité et équilibre* avec une préface du médecin catholique Paul Chauchard en 1965[63].

C'est à partir de ce type de références intellectuelles que semble se construire le jugement des permanents jocistes. Ce qui doit en relativiser le caractère particulier. Il est au diapason des savoirs de l'époque, du moins dans un réseau intellectuel qui cherche à conforter par des jugements scientifiques le discours moral chrétien sur les rapports hommes-femmes ou la sexualité. Ne relevant ni totalement de la psychologie moderne ni du manuel conjugal traditionnel, le discours jociste sur le mariage et la conjugalité est en réalité d'un abord complexe. Il éconduit à la fois des éléments anciens de la spiritualité conjugalité mais peut les recombiner avec des thématiques plus contemporaines comme l'aspiration au bien-être ou l'épanouissement personnel.

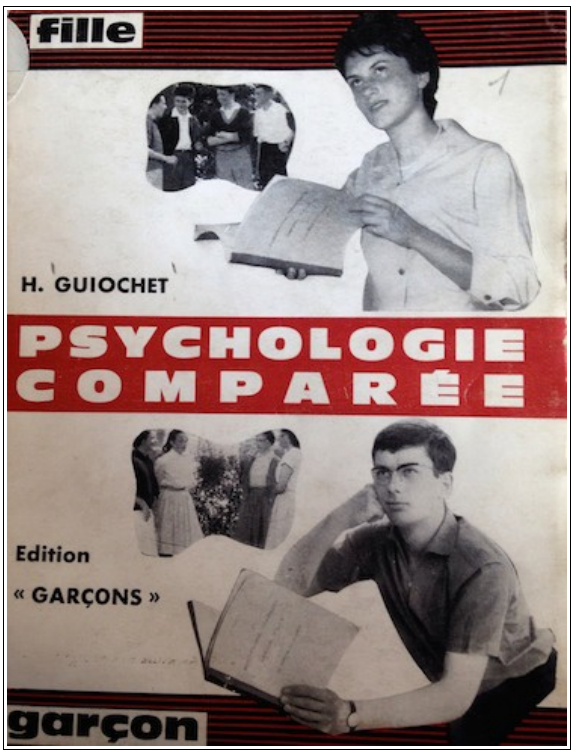
[61] GUIOCHET, Hubert, *Psychologie comparée garçon-fille, édition filles,* Paris : Levain, 174 p., 1961 ; GUIOCHET, Hubert, *Psychologie comparée garçon-fille, édition garçons*, Paris : Levain, 180 p., 1961.

[62] GUIOCHET, Hubert, *Garçons-filles de 11 à 20 ans ou de la mixité à l'amour précoce*, Paris, Levain, 1963, 223 p.

[63] GUIOCHET, Hubert, *Sexualité et équilibre*, Paris : Levain, 1965, 126 p.

Couverture de l'ouvrage, H. Guiochet, Psychologie comparée, éditions garçons, Paris : Levain, 1961, 180 p.

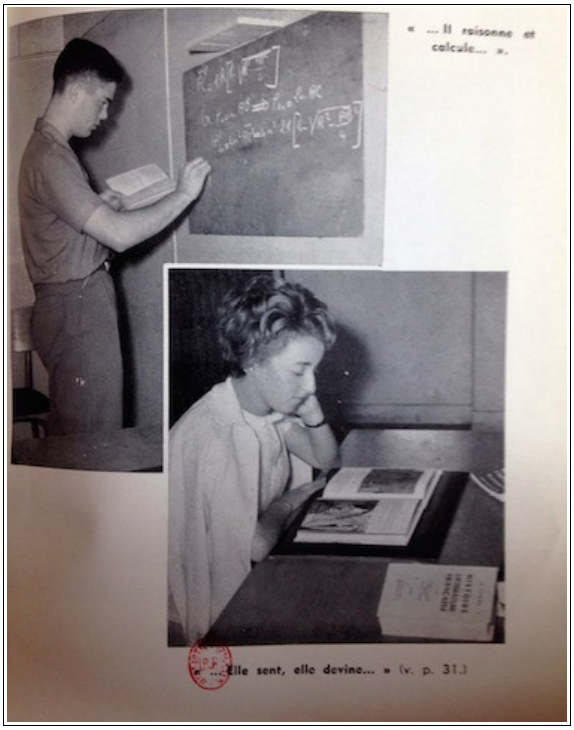
BnF.



A. FAVIER

« ...Il raisonnne,il calcule », « elle sent, elle devine ».

BnF.



A. FAVIER

« Le garçon s'intéresse à quelque chose. »

BnF.

A. FAVIER

« La fille s'intéresse à quelqu'un. »

BnF.

A. FAVIER

4. Bien-être contemporain ou conjugalisme ancien ?

De manière complexe, les groupes de paroles de fiancés organisés par la JOC-F éconduisent le discours jociste et catholiques du mariage. Ils répondent aux aspirations des nouvelles générations de fiancés qui souhaitent dialoguer dans leur couple. Mais ils semblent également former les subjectivités contemporaines. Ces groupes de paroles participent ainsi à la rénovation de l'espace intime conjugal en incitant leurs membres à se préparer psychologiquement, à dialoguer, à comprendre l'autre, en un mot, à devenir modernes en diffusant des impératifs comme l'authenticité ou l'accomplissement de soi.

En définitive, en créant ces groupes, les deux mouvements parviennent à ne pas perdre leur public essentiel. Ils ont le sentiment de préparer au mariage chrétien, mais JOC et JOCF introduisent, dans leur groupe confessionnel, les ferments « dangereux » (du point de vue de l'institution) d'une autonomie des pratiques et d'une sécularisation des discours religieux. Dans ces groupes, le mariage peut être de plus en plus conçu comme un lieu d'épanouissement psychologique davantage que dans les termes sacramentels catholiques. La morale catholique laisse souvent place à une technique de bien-être séculière. L'ordre des fins du mariage est plus flou dans cette nouvelle façon de parler du mariage : l'édification mutuelle des époux ou le mariage signe de l'amour de Dieu tendent à rendre moins explicites les devoirs classiques de paternité et de maternité.

Néanmoins, les deux mouvements renouvellent, sous une terminologie psychologique, l'éthique conjugale catholique à laquelle sont appelés les militants depuis l'entre-deux-guerres. Le mariage est une institution sérieuse, qui est voué à l'échec s'il est mal préparé. « Pierrette a connu un garçons, 15 jours après elle est fiancée, elle va se marier après trois mois de fréquentation » déplore le jugement de l'enquête-campagne de 1959 :

> « Que sera son futur foyer ? Comment a-t-elle pu connaître vraiment son fiancé en si peu de temps ? Ce déséquilibre, qui la marque déjà, quelles conséquences aura-t-il dans sa vie de demain ? Sur son mari, sur ses enfants, sur les gens qui vivent autour d'elle ? »[64]

Le mariage reste globalement conçu selon le modèle genré du catholicisme, où la joie provient d'une juste répartition des activités entre hommes et femmes, dont les psychologies différent autant qu'elles se complètent idéalement. La centralité des enjeux matériels permet, de surcroît, de faire perdurer la figure du « couple de militants catholiques sociaux »[65] engagés, sur un modèle complémentaire, à la résolution de problèmes concrets. La

[64] « Enquête et avenir », *Jugement de l'enquête-campagne présenté au Conseil national JOCF,* 1959, ADHS : 45 J 35.

psychologie, autant qu'un certain ouvriérisme, permettent de maintenir actif l'idéal jociste d'engagement à deux. Le mariage jociste s'oppose au romantisme, à l'évasion, au repli sur soi, car il est ouverture à l'autre. La clé de sa réussite serait son altruisme structurant :

« L'Enquête spéciale aînés : préparons notre mariage », *Équipe ouvrière*, 131, 1964.	« On voit à travers les rencontres qu'hommes et femmes découvrent toute une vie qui les marque, les conditionne. On sent qu'ils prennent conscience de leur place dans la société. Ils refusent de vivre repliés sur eux et sans but, ils ont accepté de regarder leur vie et celles et ceux qui les entourent. »
« Il est tout pour moi », *Vivre*, 14, 1964.	« Il me semble que c'est la meilleure façon de se préparer à un véritable amour qui va bien au-delà de l'attirance physique mais par une connaissance réciproque, à un amour capable d'affronter les difficultés de la vie. »
GAUZELIN, Marcel, « Préparons notre foyer », *Équipe ouvrière*, 183, 1968.	« Pour chaque couple, ce droit au repos peut-il être une billet d'évasion à deux sous le soleil pour tout oublier, sortir de cette vie de dingue ou alors un temps de partage, d'accueil avec d'autres couples et organisations ensemble afin que chacun exprime ses aspirations, son sens d'initiative, de responsabilités, et prenne sa place dans le foyer de demain ? »

Cette éthique de l'engagement à deux dans le mariage, pas forcément religieuse dans les termes, rejoue également ce que la politiste Anne Verjus a également pu appeler le « conjugalisme »[66]. Dans ce dernier, qui s'impose à partir du XVIIIe siècle avec le mariage d'amour, les conflits sont supposés inexistants en raison de l'investissement du couple dans une cause commune — et souvent celle que porte, en réalité, le mari. Ce modèle idéal correspond de surcroît à l'homogamie des militants de la JOC-F, et d'une certaine manière, y pousse également.

Toutefois, lorsqu'un des deux époux n'est pas militant ou lorsqu'ils ne sont pas issus du même milieu social, certaines sources laissent transparaître que cela n'est pas si évident de faire vivre cet idéal élevé de militantisme conjugal :

[65] CHESSEL, Marie-Emmanuel, « La Consommation, un mode d'entrée en politique pour les femmes catholiques ? La Ligue Sociale d'Acheteurs (1902-1914) », dans COVA, Anne et DUMONS, Bruno (dir.), *Femmes, genre et catholicisme. Nouvelles recherches, nouveaux objets (France, XIXe-XXe) »*, *Chrétiens et sociétés, Documents et mémoires*, Lyon : LARHRA-RÉSÉA, 17, 2012, p. 11-37.

[66] Selon la conceptualisation qu'offre la politiste dans : VERJUS, Anne, *Le bon Mari : une histoire politique des hommes et des femmes à l'époque révolutionnaire*, Paris : Fayard, 2010, 392 p.

« Témoignage de Maurice et Michelle », *Monographie d'un couple de fiancés*, Saint-Étienne, novembre 1967, ADHS : 44 J 871.	« Au début de nos témoignages, nous n'y voyons pas très clairs. De mon côté, j'étais encore du monde ouvrier et, rarement, j'avais ouvert les yeux à côté du monde indépendant, seulement peut-être pour le critique. […] Pour elle, il y avait un monde, un seul, où l'ont était tous, pas de monde indépendant. »
LIMONET, Jean, « Paris 67 : une chance pour les fiancés », *Équipe ouvrière*, 170, 1967.	« Dédé travaille chez P… 250 ouvriers. Au mois de mai, 18 gars sont licenciés à cause de l'automation du travail qui se fait à l'usine. Parmi ces 18 gars, un délégué. À partir de ces événements se fait un débrayage général sur la ville. Une femme en ville dit : "Je n'ai jamais vu cela depuis plusieurs dizaines d'années". Dédé : "J'hésite à me syndiquer, je n'ai pas de qualification. Si je me syndique ma promotion sera saquée, de plus, je me marie bientôt. J'ai besoin de fric. Ma fiancée n'est pas d'accord car elle a a peur que je sois toujours parti". Peu de temps après, Dédé se syndique. Son nom est avancé pour être secrétaire de section syndicale. Dédé exprime "Je vais faire ma révision de vie en équipe aînés car il faut que je réfléchisse à tout ce que je vis". »

Ces failles localisées peuvent révéler combien le modèle est à la fois adaptée à l'expérience des jeunes couples de militants mais ne l'inclut pas toujours.

En tout cas, il est délicat de faire de la JOC-F le lieu d'un déchargement éthique en matière conjugal. Même si la formulation religieuse est moins visible, c'est une conception très élevée du mariage et de la vie à deux qui est proposée dans les supports du mouvements. Les groupes de jeunes couples, qui se mettent alors en place, ont charge de la transmettre. Peut-on à ce titre interpréter les mouvements d'Action catholique comme des moyens de sortir d'une société catholique ? ou plutôt moyen de résister à la sécularisation en recombinant, d'une nouvelle manière, des principes éthiques anciens dans de nouveaux dispositifs moraux et discursifs ? Dispositif tout aussi contraignant que l'ancien mais qui a une signification nouvelle ? La question de la préparation à la sexualité est un bon observatoire de ce même phénomène.

D) De la religion à la science : l' « initiation sexuelle » jociste.

Au Conseil national de 1962, la JOCF fait adopter une motion sur « le problème de l'amour dans la vie ouvrière ». Elle déplore que « 80 % des jeunes travailleuses n'ont aucune initiation en tout ce qui concerne une évolution de leurs corps et tout ce qui touche à l'amour ». La motion fait suite au dépouillement du questionnaire sur « l'amour dans la vie ouvrière ». Y sont relevés le manque d' « initiation », l' « absence de témoignages d'amour vrais vécus par les parents » et « une conception irréelle de ce qu'est l'amour » dans « une ambiance lourde dans les milieux de travail »[67]. Les déléguées présentes au Conseil national reçoivent elles-mêmes un vaste cours d'éducation affectif et sexuel afin de relayer ce savoir dans les fédérations dont elles ont la charge. A été mis en place, parallèlement à la réalisation de cette enquête-campagne 1961-1962, un « service permanent d'initiation à la vie » piloté par plusieurs membres de l'équipe nationale. Il est en charge de coordonner les différentes initiatives des fédérations sur l'amour et la sexualité.

Chez les garçons de la JOC, il n'existe pas une prise en charge équivalente même si des initiatives locales existent depuis le début des années 1960. De manière générale, la question ne fait pas l'objet d'un investissement militant équivalent à celui de la JOCF. Il n'y a par exemple pas de service permanent similaire. Néanmoins, les activités autour de la sexualité, portées notamment par des « groupe de fiancés », apparaissent. Ils constituent les lieux privilégiés où les militants abordent ces questions. Ces initiatives peuvent même apporter à la JOC une audience bien au-delà de ses réseaux habituels et, du coup, entrer dans la marche normale du mouvement. Fait de vie, rapporté par Louis, de Châlons, en 1962 : « à la Fac avec des aînés, nous avons organisé une rencontre de jeunes travailleurs avec un toubib, j'ai 20 copains qui veulent venir ! Ils ne sont pas tous fiancés ! »[68]

Pourquoi les mouvements de jeunesse se sentent-ils alors habilités à prendre en charge le secteur de l'éducation sexuelle au début des années 1960 ? La pochette « Deux heures de vérités » produite par la JOCF en 1961-1962 est pensée comme un kit, qui aide les responsables locales à organiser une rencontre pour les jeunes du milieu ouvrier. Elle réunit plusieurs documents et tracts. L'introduction justifie le rôle nouveau que se donne le mouvement en la matière d'éducation à la sexualité. Les rédactrices doivent contourner la

[67] *Déclaration finale du Conseil national JOCF*, 1962, AHAP : 8 K 1-30.
[68] Secteur Bourgogne, *Compte-rendu d'une session intensive d'aînés JOC*, décembre 1962, ADHS :44 J 90D.

doctrine catholique qui défend le droit des parents à être les premiers éducateurs de leurs enfants en la matière et aux prêtres les directeurs de conscience les seuls experts extérieurs habilités à aborder ces questions. L'argument sociologique — le caractère propre des familles ouvrière — offre une réponse appropriée :

> « avec les Jeunes Travailleuses nous pensons que l'initiation à la vie relève en premier lieu de la responsabilité des parents, mais nous n'ignorons pas qu'il y aura toujours de nombreuses familles ouvrières qui ne pourront pas y parvenir. »[69]

La présence d'une mère pendant les séances garantit également l'intégration des parents dans la démarche. La question n'est jamais envisagée d'un point de vue explicitement religieux : il s'agit d'une question sociale, terrain sur lequel les militants laïcs de l'Action catholique sont pleinement habilités à intervenir dans un moment où la sexualité adolescente devient une question sociale et religieuse de moins en moins régie par le tabou.

1. Mouvements de jeunesse et éducation sexuelle : la rencontre des années 1960

L'initiation sexuelle proposée par la JOC-F se situe à la croisée d'un double contexte : l'un général, dans lequel la société française change son rapport à la sexualité qui perd son statut de tabou et, l'un peut-être plus religieux, où, le catholicisme, prend de plus en plus nettement conscience des difficultés à diffuser ses normes éthiques au sein même de son groupe confessionnel et de la nécessité de reformuler son enseignement.

Anne-Marie Sohn le note à partir de ses études sur l'enquête Misoffe, les jeunes des années 1960 peuvent être considérés comme des « analphabètes du sexe »[70]. En dehors de quelques initiatives isolées, les parents maintiennent globalement les enfants dans « l'autodidaxie traditionnelle des lectures et des échanges amicaux »[71]. Mais ce qui change c'est que ce tabou apparaît de plus en plus insupportable et dépassé. Des ouvrages grand public témoignent de la façon alors plus ouverte d'envisager l'entrée dans la vie sexuelle. André Berge publie ainsi dans la collection « Que sais-je ? » aux Presses Universitaires de France *L'Éducation sexuelle chez l'enfant* en 1952[72].

Le sujet qui s'impose au cours de la décennie dans la vie publique révèle également l'effritement du consensus anti-malthusien et pro-nataliste qui s'était établi dans les années

[69] JOCF, *Deux Heures de vérité*, Courbevoie : JOCF, 1962.
[70] SOHN, Anne-Marie, *Âge tendre et tête de bois*, op. cit. p. 157
[71] Idem.
[72] BERGE, André, *L'Éducation sexuelle chez l'enfant*, « Que sais-je », 1952, 125 p.

1920 avec la peur de la dénatalité. Au niveau national, les ouvrages *Des enfants malgré nous,* du journaliste Jacques Durogy publié en 1956[73], ou *La grand'peur d'aimer,* du Docteur Lagroua Weill-Hallé, fondatrice, en France, du Mouvement du Planning Familial, publié 1960[74], révèlent l'impréparation des couples à la sexualité, le désarroi des femmes devant les maternités non choisies, le refus du milieu médical à aider les femmes en détresse et l'hypocrisie régnant à ce sujet : les plus aisés ayant recours à des contraceptifs venant de l'étranger ou aux cliniques privées assurant l'avortement en Suisse. Les thèses du contrôle de naissance se diffusent dans la population française. Elles reconfigurent un camp néo-malthusien très minoritaire jusque là. La loi Neuwirth, autorisant le recours aux contraceptifs, adoptée en 1967 reflète le basculement de l'opinion et des forces politiques en faveur des nouvelles techniques.

Le surgissement public d'un débat conduit également les autorités catholiques à se positionner[75]. La question du contrôle des naissances est abordée pour la première fois par l'Assemblée des cardinaux et archevêque en 1956 avec un rapport de l'archevêque de Bordeaux : Paul Richaud. En 1961, l'ACA rend public une « Déclaration sur la limitation des naissances »[76]. Elle rappelle les grands principes de la doctrine catholique (condamnation des procédés chimiques, régulation des naissances possible mais par la continence périodique des époux), alors que le premier centre de conseil du Planning familial ouvre ses portes à Grenoble. Des moralistes pas forcément prêtres, des médecins catholiques, mais également des couples de laïcs, investissent de plus en plus un champ qui était jusqu'à présent jugé comme la chasse gardée des clercs au confessionnal : celui de la réflexion sur la morale et la sexualité conjugales. Une initiative comme le « Centre de liaison des équipes de recherche » (abrégé CLER), crée en 1961 par un couple de médecins catholiques et un jésuite, peut être relevée[77]. Elle montre comment, avant l'encyclique *Humanae Vitae* de Paul VI, se cherche une « troisième voie catholique » entre la doctrine morale traditionnelle et les nouvelles techniques médicales, qui permettent le contrôle des naissances.

La hiérarchie romaine, à la faveur du Concile, ouvre un espace d'évolution vite investi par des catholiques. Si en 1951, Pie XII peut encore condamner dans un discours aux pères de

---

[73] DEROGY, Jacques, *Des Enfants malgré nous*, Paris : Minuit, 1956, 255 p.

[74] LAGROUA WEIL-HALLÉ, Marie-Andrée, *La grand'peur d'aimer : journal d'une femme médecin*, Paris : Julliard, 1960, 160 p.

[75] SEVEGRAND, Martine, « L'Église devant la campagne du Planning familial » (chapitre 7), *Les Enfants du bon Dieu, les catholiques français et la procréation au XXe siècle*, Paris : Albin Michel, 1995, p. 163-187.

[76] *Documentation catholique*, 1348, 19 mars 1961, col. 371-373.

[77] SEVEGRAND, Martine, « Le CLER ou l'échec d'une offensive catholique » (chapitre 8), *Les Enfants du bon Dieu*, op. cit., p. 188-211.

famille (18 septembre) la littérature catholique d'initiation sexuelle, qui pourrait constituer, sous couvert de donner des conseils, une « incitation à la débauche »[78], la quatrième session de Vatican II consacre une conception plus personnaliste du mariage. Le premier chapitre de la deuxième partie de la constitution pastorale *Gaudium et spes* (septembre 1966) définit le mariage, non plus par ses fins, comme dans la théologie traditionnelle, mais comme une « communauté intime de vie et d'amour que forme le couple ». Par conséquent : « l'amour conjugal constitue le fondement de la famille : la procréation et l'éducation en sont le couronnement ; la relation sexuelle, un don réciproque »[79]. La sexualité conjugale est un « don réciproque ». Elle est, à partir de cette date, présentée dans des termes plus positifs. Ce sillon sera approfondie par les papes successifs à partir de Paul VI. La sexualité conjugale est une bonne chose et la hiérarchie admet qu'elle puisse être un terrain d'investissement du laïcat catholique. C'est dans cet horizon de multiplication de prises de parole religieuses sur les corps et la sexualité que s'insère assurément la JOC-F. Elle contribue, à sa manière, à ce nouveau mouvement catholique d'éducation à la sexualité. On retrouve, sur ce terrain, des acteurs sociaux comme les mouvements de jeunesse d'autant plus facilement que l'école ne parvient pas avant les années 1960 en France à rendre obligatoire les cours d'éducation sexuelle[80].

La forme que revêt dans les années 1960 ce qui est encore appelée dans les sources l' « initiation » est variable. Ce qui semble dominer c'est la rencontre d'un groupe de jeunes avec un médecin qui répond aux questions et présente les grandes lignes de la reproduction humaine. Des rencontres sont parfois ouvertes à des couples de militants adultes, par exemple de l'ACO ou bien d'une association, d'un syndicat, proches de la JOC-F. La formule que semble toutefois préconiser la JOCF est la rencontre « tripartite » entre des jeunes filles, un médecin et « une maman du monde ouvrier ». Dans les rencontres, la non-mixité semble dominer. Si ce sont les groupes de fiancés qui organisent les rencontres, garçons et filles sont encore séparés :

---

[78] ROUSSEAU, Sabine, « Le Couple, le mariage, la sexualité » (chapitre 13), dans DURIEZ, Bruno et autres (dir.), *Les Catholiques dans la République, 1905-2005*, Paris : l'Atelier, 2005, p. 187-202.

[79] Ibidem, p. 192.

[80] Louis François publie bien en 1948 le *« Rapport du Comité d'études concernant l'éducation sexuelle dans les établissements d'instruction publique »*. Mais le projet est enterré face à la peur de la réaction des parents. C'est à la la faveur de la légalisation de la contraception orale par la loi Neuwirth en 1967 et de la libération des mœurs qui s'ensuit, qu'un groupe national d'information et d'éducation sexuelle (GNIES) est créé à l'automne 1969. Mais il faut attendre la circulaire Fontanet du 23 juillet 1973 qui, pour la première fois, prévoit une information sur la sexualité en milieu scolaire, mais qui n'est que facultative.

« Fiancés de fondation », *Vivre, Jeunesse ouvrière*, 18, 1961.	« Après une rencontre où un docteur est venu leur expliquer la physiologie de leurs corps de femmes, l'importance de respecter leur santé aujourd'hui, car ça engage tout leur avenir […] Depuis les rencontres se poursuivent. Des médecins sont venus parler de la constitution de l'homme et de la femme. Ainsi chacun a découvert que l'harmonie sexuelle est indispensable pour un amour plus vrai. L'union dépend de l'amour qu'on y met. »
CAILLERE, Claude, « Les fiancés et la vie », *Équipe ouvrière*, 149, 1965.	« Louis, Bernard et Joseph. Suite au dialogue qu'ils ont eu avec leurs fiancés, et au boulot, ont mis sur pied une rencontre avec deux toubibs. Un homme avec les gars, une femme avec les filles. L'annonce de cette soirée a été bien faite, ils se sont retrouvés à 7 couples. »

2. Éléments jocistes d'une « sexologie catholique »

La thèse qui prédomine dans l'historiographie religieuse est que la sexualité change de registre au cours des années 1960 même dans les secteurs catholiques de la société. Bernard Giroux interprète ainsi la parution du premier grand dossier « sexualité », en 1964, dans un des périodiques de la JEC comme la recherche des repères moraux crédibles « hors du christianisme ». Il lit cette période comme celle qui institue d'autres pôles normatifs pour parler d'amour et de sexualité. Ces derniers contribuent ainsi « à émanciper la réflexion de l'humanisme chrétien »[81]. Cette idée se retrouve aussi chez Jean-Louis Schlegel qui, analysant la façon dont les catholiques de gauche se détachent de l'enseignement du magistère catholique autour de 1968 et l'encyclique *Humante Vitae*, a recours à l'idée d'un transfert : « les "péchés de sexe" apparaîtront de moins en moins comme des péchés, ce seront de plus en plus des "problèmes", dont on parle avec des "psy" »[82].

C'est sur ce schéma de sortie simple du religieux que je souhaiterai revenir dans cette sous-partie en me demandant dans quelle mesure, s'il pointe bien un phénomène général et en donne une trajectoire synthétique plutôt juste, il n'en reste pas moins critiquable. La façon dont la JOCF traite par exemple la sexualité révèle bien, à mon sens, comment le développement du registre séculier pour parler de la sexualité, n'amenuise pas, du moins

[81] GIROUX, Bernard, *La Jeunesse étudiante chrétienne des origines aux années 1970,* Paris : le Cerf p. 392.

[82] SCHLEGEL, Jean-Louis, « Récit : changer l'Église en changeant la politique », dans SCHLEGEL, Jean-Louis et PELLETIER, Denis, *À la Gauche du Christ*, op. cit., p. 291.

durant cette première période d'étude, le registre religieux. Il l'éconduit plutôt pour maintenir la plupart des normes catholiques. Autrement dit, la JOCF témoigne de la façon dont, très précocement, dans le catholicisme contemporain, les nouveaux outils herméneutiques de la sexologie, issus de la biologie et de la médecine, disciplines où les acteurs religieux sont en réalité très présents dans la France de l'époque, mais également issus de la psychanalyse, sont employés pour re-signifier les normes morales en crise.

Quel est le contenu de « l'initiation sexuelle » proposée ? On peut la reconstituer à partir du matériel utilisé dans les formations. Dans la brochure « Deux Heures de vérité », la sexualité n'est pas conçue comme une simple activité génitale, elle engage la personne et demande des repères fixes. Ces derniers sont donnés par la psychologie qui assure, avec une certaine assurance, la normalisation des comportements grâce à l'expertise de la science :

> « L'amour n'est pas un truc qu'on possède, c'est quelque chose qu'il faut apprendre. Ce n'est pas parce qu'on est adulte qu'on est mariés, qu'on est vraiment capable d'aimer, qu'on sait ce qu'est l'amour. […] L'amour c'est quelque chose qui s'apprend et qui exige la maîtrise de soi. Pour aimer vraiment et pouvoir se maîtriser. Il faut d'abord connaître l'évolution de notre corps, de notre sensibilité. »[83]

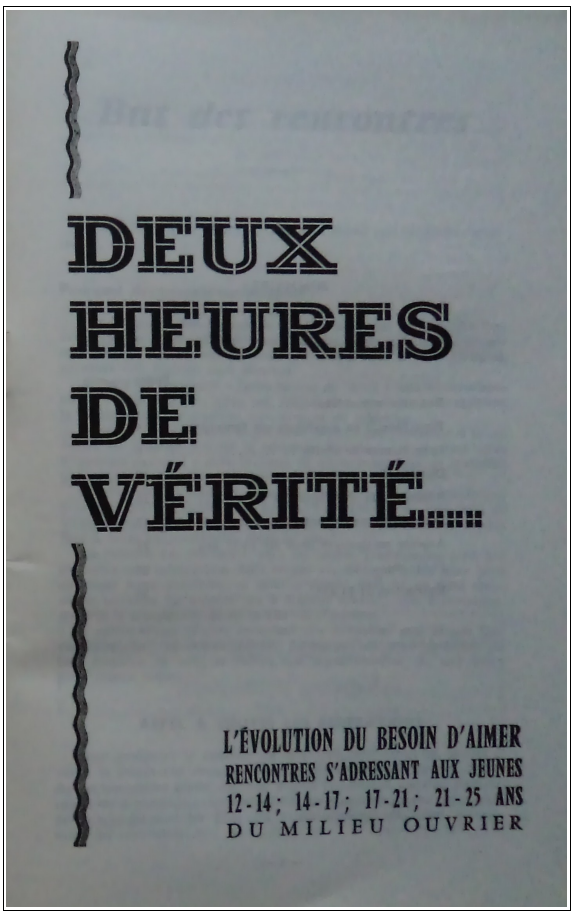
La position n'est pas dénuée d'un certain scientisme. C'est la connaissance qui libère : « si nous cherchons la réponse dans une "morale" nous restons fragiles devant cette question »[84].

De manière générale, le discours qui prend en charge la sexualité est laïcisé mais la charge morale n'en est pas diminuée. La place du religieux est latent, peu explicite mais pas totalement absent non plus. La brochure adapte ainsi son discours pour 4 tranches d'âge du mouvement : les 12-14 ans, les 14-17 ans, les 17-21 ans et les 21-25 ans. Pour les plus jeunes, le discours doit être précis, indique la brochure : « les mots à employer sont les vrais : ovaires, ovules, matrices, trompes, etc. ». Elle établit une coupure, ne serait-ce que stylistique, dans la façon de parler du corps et de la sexualité dans un horizon populaire et catholique. Les schémas sont clairs et vulgarisent les acquis de l'anatomie et de la biologie :

[83] Idem.
[84] Id.

Couverture de la brochure « Deux heures de vérité... », 1962.

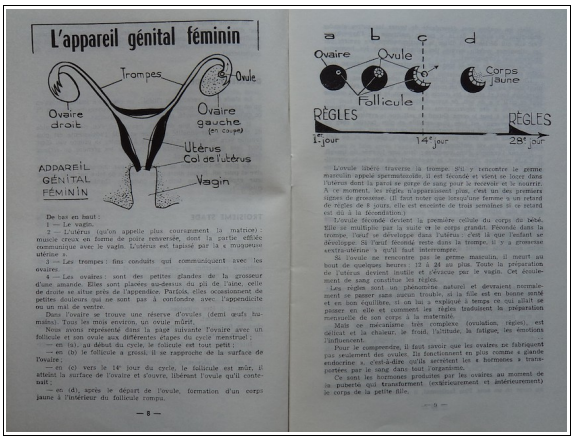
ADHS : 45 J 256.



A. FAVIER

Extrait de la brochure : un schéma sur « L'appareil génital féminin » *et un schéma sur la menstruation,* 1962.

ADHS : 45 J 256.



A. FAVIER

Toutefois, l'effort d'actualisation des connaissances anatomiques et psychologique n'abandonne pas toute forme de référencement au lexique chrétien. Pour les plus jeunes, on réserve encore le discours le plus explicitement religieux, mais, en le mêlant, de manière assez souple, avec un lexique médicale :

> « Les gens disent quand ils s'aiment : "Je voudrais toujours être avec toi" (ou d'autres expressions). Ça c'est un désir profond en nous : on sent que c'est plein de bonheur, c'est parce que ça vient de Dieu qui nous aime plus qu'on ne peut l'imaginer. Justement parce qu'il nous aime, il veut que les gars et les filles, lorsque leur amour est très grand puissent réaliser cela : être réellement ensemble qu'ils soient comme une seule personne. Les corps des gars et des filles sont différents parce que Dieu désire qu'ils se complètent. Le papa a les cellules de vie, la maman les reçoit. Pour les recevoir, elle accueille dans son corps le corps de son mari, le papa introduit sa verge dans le passage du corps de la maman et dépose en elle les cellules de vie et Dieu a permis que cela leur donne une joie formidable. Oui, c'est cela que les gens appellent coucher ensemble. Mais il ne faut pas accepter qu'on en rie… ce serait comme si on riait de quelqu'un qui fait un cadeau à quelqu'un qu'il aime. »[85]

Les spermatozoïdes deviennent ici les « cellules de la vie », dont l'échange procure une joie formidable voulue par Dieu. Pour les autres tranches d'âges, le registre mobilisé est beaucoup plus direct et cru. Il associe des notations très précises des organes génitaux, des descriptions très objectives sur la menstruation (cf. illustration supra) à des notations plus psychologiques, au contenu plus orienté, mais avancés grâce à l'autorité propre de la science médicale.

Si la psychanalyse a pu être combattue par l'Église catholique pendant longtemps en raison des menaces qu'elle pouvait faire peser sur des pans entiers de la théologie morale catholique (la relativisation du péché sexuel ou la critique de la chasteté religieuse par exemple), les travaux d'Agnès Desmazières nous appellent à être sensible à ce moment, à partir des années 1950, où elle peut être réemployée dans une toute littérature catholique francophone :

> « de nouvelles réponses, inspirées de la médecine et de la psychanalyse sont apportées. Une littérature sexologique catholique se développe dans but d'aider [les] couples à retrouver une harmonie. »[86]

La brochure jociste ne constitue-t-elle pas par excellence un des éléments de cette « sexologie catholique » ? Un des acteurs les plus connus de cette rencontre catholique et française est assurément le prêtre Marc Oraison. Il soutient en 1951 une thèse de théologie consacrée à *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité.* Ce travail, selon Agnès Desmazières, « légitime le recours à la pensée freudienne en théologie morale »[87].

Mais contrairement à certains travaux de ce courant, qui peuvent relativiser les positions catholiques (les travaux de Marc Oraison sur la masturbation ou l'homosexualité par exemple)

---

[85] JOCF, *Deux Heures de vérité*, op. cit.

[86] DESMAZIÈRES, Agnès, *L'Inconscient au paradis, comment les catholiques ont reçu la psychanalyse*, Paris : Payot, 2011, p. 145.

[87] Ibidem, p. 148.

et que cristallisent l'hostilité des autorités ecclésiales, rien dans cette « sexologie catholique » jociste, d'autant plus libre qu'elle s'énonce à la base, dans des brochures à vocation informative plus que scientifique, ne contrevient au cadre éthique catholique[88]. Car, si le terrain des pratiques sexuelles est litigieux et peut amener de la suspicion, il en est un sur lequel la congruence entre psychanalyse et catholicisme est évidente, c'est celui du genre de la psychologie humaine.

Dans « deux Heures de vérité », le passage de la période de latence à la sexualité adulte est présenté, selon un développement linéaire, par des stades progressifs et obligatoires. On retrouve, sans qu'elle soit citée, tous les éléments de la vulgate psychique freudienne. L'enfant connaît une bisexualité originelle. Son évolution le conduit à l'hétérosexualité. La sexuation psychique s'obtient par une progression dans les objets d'amour :

> « Pour que plus tard, le garçon soit vraiment homme, dans sa manière d'aimer, et la fille, vraiment femme, il faut qu'ils apprennent à aimer le parent de l'autre sexe, en même temps qu'à s'accepter eux-mêmes, garçons ou filles »

L'évolution psycho-sexuelle des filles est marquée par différentes étapes : « pour la petite fille c'est quelque fois difficile de se détacher de l'amour un peu exclusif de sa mère », mais « la maman qui l'aide, par exemple, à préparer une surprise à papa, contribue à orienter son affection et facilite l'équilibre pour l'avenir ». Tout ce qui dévie à la norme prend la forme d'un déséquilibre psychique inquiétant, rarement nommé — l'homosexualité ? —, mais bien signalé :

> « Certaines [filles] jouent aux garçons manqués, ce qui peut exprimer un manque d'assurance en face des garçons ou simplement l'habitude de partager les jeux des frères ou encore cacher leurs sentiments réels (inconsciemment) parce que c'est tellement confus en elles qu'elles n'y retrouvent plus... »

Pour les garçons, il en va de même, quoique le détachement de la mère soit présenté comme plus délicat à obtenir : « le petit garçon est déjà orienté dans son affection vers sa mère. Cela devrait apparemment faciliter cette étape, mais il passe souvent le cap plus difficilement que les filles »[89]. Il s'agit donc bien d'un freudisme aménagé qui est vulgarisé auprès des jocistes. On y retrouve le poids de l'inconscient, la centralité du désir dans la subjectivisation et la prétention globalisante du système explicatif. Les théories psychanalytiques aident à prendre conscience de la place de la sexualité dans la vie des êtres humains, tout en permettant d'éconduire la normativité catholique de l'espace familial et des rapports de genre.

---

[88] Voir le chapitre « la psychanalyse française en ligne de mire » dans DESMAZIÈRES, Agnès, op. cit., p. 127-151.

[89] Passim.

En plus de la psychanalyse et ses théories sur la sexuation, la médecine apporte la clé de la compréhension de la différence entre garçons et filles. C'est la différence objectivement observable comprise par les jeunes qui permettra d'arriver à l'entente sexuelle. L'hypophyse joue chez les garçons le rôle que jouent ovaires chez les filles. Cependant le parallélisme est limité selon les auteures de la brochure. Si les garçons sont aussi marqués dans leur corps par les rythmes de travail et la danse, « les répercussions ne sont pas exactement les mêmes que chez les filles » :

> « chez ces dernières, tout le corps participe directement à la sexualité ; tout le corps est employé à la maternité. Chez les garçons, les organes de la sexualité restent plus extérieurs au corps en un sens. Plus facilement, il y aura une coupure entre la sexualité et le reste de la vie ».

Aux garçons chez qui « l'excitation est plus directe », on oppose les filles chez qui « tout se passe comme s'il fallait que tout le corps ait le temps de vibrer »[90]. Si la sexualité, telle qu'elle apparaît dans cette brochure, désigne en réalité tout autant la sexuation (la différence des sexes), la procréation que l'ensemble des activités érotiques, cette dernière dimension est ponctuellement présente. Comme garçons et filles obéissent à des besoins différents inscrits dans leur corps, leur façon d'aimer et d'avoir des rapports sexuels diffère. L'harmonie ne peut donc venir que d'une connaissance de soi-même et l'autre sexe : « l'homme a à donner la semence de la vie, la femme à l'accueillir » :

> « Ceci explique que l'homme a très généralement l'initiative dans tout ce qui a rapport à la sexualité ; la fille attend, elle reçoit. Il faut donc connaître ces différences fondamentales pour rechercher ensemble l'équilibre et l'harmonie du couple. »

Un acte sexuel heureux est présenté comme celui où chacun des partenaires sait adapter ses pratiques à la nature de l'autre : « pour le mari c'est un devoir de tout mettre en œuvre pour préparer sa femme », et « la femme doit aider son mari dans cette préparation », au final, « l'amour doit permettre à chacun de se dépasser pour aller au-devant de ce que l'autre attend »[91].

Dans cette même première plaquette du kit « deux heures de vérité », un glossaire et une liste de questions fréquentes sont placés à la fin afin d'aider les militantes qui organisent les séances à répondre aux questions des participantes. C'est, en réalité, dans cette dernière partie, que sont résolus des problèmes éthiques importants, jamais présentés comme éventuellement conflictuels dans le contexte social. Ainsi, un paragraphe sur les « méthodes anti-

[90] Idem.
[91] Passim.

conceptionnelles » met en garde. En cas d'emploi de ces dernières, des « répercussions profondes » peuvent apparaître :

> « S'il s'agit d'un refus volontaire et définitif de l'enfant, cela fait perdre le vrai sens de l'amour et peut entraîner la disparition de l'instinct maternel. dans tous les cas, la femme ne peut y trouver la pleine joie, le plein épanouissement auquel elle aspire : elle est privée de ce que désire tout son être, elle ne se sent pas respectée dans toute sa nature de femme. »

Par contre, la « régulation naturelle des naissances », associée aux méthodes Ogino-Klaus, est présentée comme respectueuse de l'amour et des aspirations des femmes : « elle aide les époux à se sentir responsables du nombre des enfants qu'ils mettent au monde ne ne laissant pas l'instinct sexuel seul le soin de se déterminer ». Un avortement « s'il est provoqué », « constitue un véritable crime ». Il a des conséquences psychologiques très profondes sur la femme : « son instinct maternel en sort profondément blessé »[92]. Différents manuels sur les méthodes par températures sont en usage dans les mouvements et proposés comme ouvrages de référence dans les bibliographie ayant trait aux questions d'éducation sexuelle.

Une autre brochure est éditée sous forme de supplément au journal *Vivre* en 1965 sous le titre « Vérité sur le mariage »[93]. Elle reprend les mêmes éléments. Elle est « destinée à celles qui recherchent plus de clarté dans la vie » mais « uniquement réservée aux filles de plus de 17 ans ». Le mariage y est vu comme l'horizon d'attente des jeunes filles et le seul lieu licite de la sexualité. Mais au-delà des réflexions la conjugalité et la psychologie différenciée entre garçons et filles, la brochure aborde celle de la sexualité entendue comme la compréhension des organes génitaux, l'explication des mécanismes de reproduction ou des cycles menstruels. Le propos est très proche de celui de la brochure « Deux heures de vérité ». Le bonheur vient d'un arrimage de chacun à la justesse de son genre, tout particulièrement les femmes : « nous avons à prendre, là où nous sommes, une place différente de celle de l'homme, nous sommes faîtes pour être mères et éducatrices ». L'harmonie sexuelle y est conçue, de la même manière que dans *Deux Heures de vérité*, comme l'union de deux différences. La brochure aborde également les premiers mois de mariage, la première grossesse, et la régulation des naissances : « la méthode des températures est actuellement le moyen le plus sûr auquel peuvent recourir les foyers pour repérer ces différentes périodes et régler en conséquence leur effort de continence périodique »[94].

---

[92] Passim.

[93] « Vérité sur le mariage », S*upplément à la Militante*, 1965.

[94] Passim.

3. Un dispositif discursif renouvelé et complexifié

La JOCF semble donc vulgariser, dans ces brochures, la connaissance sur la différence sexuelle et la sexualité telle qu'elle s'énonce alors dans une partie du corps médical, chez des psychologiques et des pédagogues, qui s'insèrent dans les réseaux de production d'une sexologie catholique. Mais, pour autant, ce nouveau savoir, qui repose sur l'autorité propre des sciences nouvelles, épuise-t-il totalement le registre religieux et moral pour aborder la sexualité ?

Dans le premier tome de *l'Histoire de la sexualité* Michel Foucault caractérise l'espace occidental et son rapport à la sexualité par la production pas tant d'un discours que d' « une multiplicité de discours produits par toute une série d'appareillages fonctionnant dans des institutions différentes »[95]. Cet éclatement serait même le propre depuis l'époque moderne :

> « Le Moyen-Âge avait organisé autour du thème de la chair et de la pratique de la pénitence un discours assez fortement unitaire. Au cours des siècles, cette relative unité a été décomposée, dispersée, démultipliée en une explosion de discursivités distinctes qui ont pris forme de la démographie, la biologie, la médecine, la psychanalyse, la psychologie, la morale, la pédagogie, la critique politique. Mieux : le lieu solide qui attachait l'un à l'autre la théologie morale de la concupiscence et l'objet de l'aveu. […] Ce lien a été sinon rompu, du moins détendu et diversifié »[96]

Comment se construisent les discours sur la sexualité à la JOC-F ? À partir de quelles références cette brochure a-t-elle été produite par les permanentes jocistes ? Si on synthétise les différentes références citées à la fin de la brochure « Deux heures de vérité » de 1962 ainsi que le dossier du numéro spécial « Vérité sur le mariage » de 1965, on peut reconstituer une bibliographie sommaire et sûrement non exhaustive. Elle peut toutefois nous indiquer la galaxie intellectuelle à partir de laquelle la JOC-F conçoit l'expertise mobilisable pour parler de sexualité.

---

[95] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, 1- La Volonté de savoir*, Paris, NRF, 1976, p. 46-47.

[96] Idem.

Figure 12 : Les références employées à la JOC-F pour comprendre l'amour et de la sexualité (1962-1965).

Ouvrages de psychologie :

AUCLAIR, Marcelle	*Connaissance de l'amour*, Paris : Union Générale d'Édition, 1960, 252 p.
GUIOCHET, Hubert	*Psychologie comparée : garçon-fille*, Paris : Levain, 1961, 176 p.
MERLAUD, André	*Pour mieux comprendre vos adolescents*, Avignon : Aubanel, 1957, 53 p..

Ouvrages de médecine :

CHAUCHARD, Paul	*Apprendre à aimer, régulation des naissances et morale sexuelle*, Paris : Arthème Fayard, « Le Signe », 1963, 208 p.
GELLER, Sacha	*De la Puberté à la ménopause. Température, guide de la femme*, Paris : R. Julliard, 1960, 151 p.
GOUST, François	*Avant d'aimer*, Paris : Éditions ouvrières, 1959, 79 p.
GOUST, François	*En marche vers l'amour, réflexions sur l'union conjugale et la paternité à l'usage des jeunes gens et de leurs éducateurs*, Paris : Éditions ouvrières, 1958, 237 p.
NORMAN, Docteur (pseudonyme)	*S'aimer corps et âme*, Paris : Casterman, 1959, 176 p.
SCHLEMMER, André	*De l'Enfant à l'homme*, Paris : Éditions ouvrières, 269 p. 1958
VAN DER STAPPEN, Guy	*Précis de la méthode des température*, Paris : Éditions ouvrières, 1961, 38 p.
VINCENT, Bernard et Annick	*La Grande Joie d'aimer*, Paris : R. Julliard, 1962, 229 p.

Ouvrages de spiritualité, de théologie et de morale catholiques :

HEILLY, Alphonse d'	*Amour et sacrement*, Le Puy en Velay : X. Mappus, 1963.
LAURENT, Catherine et François	*Votre mariage est pour demain, guide des futurs époux*, Paris : Éditions ouvrières, 1957, 63 p.
ORAISON, Marc	*Savoir aimer : pour une claire information sexuelle*, Paris : Fayard, 1963, 110 p.
ORAISON, Marc	*L'Harmonie du couple humain*, Paris : Éditions ouvrières, « Sacerdoce et laïcat », 1960, 102 p.
QUOIST, Michel	*Donner ou le journal d'Anne-Marie,* Paris : Éditions ouvrières, 1962, 319 p.
SOUVENANCE, Claire	*Construire un foyer, livre de la fiancée et la jeune épouse*, Le Puy-en-Velay, 1950, 154 p.

Brochures d'acteurs associatifs ou de personnalités catholiques :

JOCF	*Deux Heures de vérité, l 'évolution du besoin d'aimer, rencontres s'adressant aux jeunes...*, Courbevoie : JOCF, 1962.
JOCF	« La Vérité sur le mariage », *Supplément à la Militante*, 1965.
PERTICOZ, René, SACCHI, Édouard	*Pas d'amour au rabais ! Un problème d'actualité : la régulation des naissances*, Bourg-en-Bresse : la Voix de l'Ain, 1962, 48 p.

La JOC-F semble refléter la diversité des dispositifs discursifs englobant la sexualité. Sa pratique offre une illustration intéressante de cette jonction et disjonction simultanée entre la théologie morale et les autres formes de discours. Trois pôles d'expertise sont clairement identifiables : l'un psychologique, l'autre médical, le dernier, plus moral et religieux. La première série de références employée relève de l'univers des sciences psychologiques et des livres de vulgarisation vers le grand public de données plus ou moins issues des sciences universitaires. On peut ainsi y trouver l'ouvrage de Marcelle Auclair, la journaliste fondatrice de Marie-Claire, *Connaissance de l'amour* de 1960[97] ou bien les travaux de vulgarisation psychologique du prêtre et pédagogue Hubert Guiochet déjà mentionné.

La médecine constitue le second pôle de références utilisées et, peut-être, le plus important. Des médecins sont mobilisés pour produire ces synthèses qui ne se contentent jamais de présenter la biologie de la reproduction humaine mais la replacer dans un contexte social et psychologique plus général. Le profil des médecins mérite peut-être d'être relevé. Parmi les auteurs mobilisés, on retrouve une prédominance nette de médecins insérés dans des réseaux catholiques :

- le neuro-physiologiste Paul Chauchard, qui ne cache pas dans l'introduction de ses ouvrages sa volonté de s'opposer à l'essor du planning familial en France et aux thèses néo-malthusiennes[98],

- Guy Van der Stappen, médecin proche de Stanislas de Lestapis, initiateur, dans un quartier populaire, de Nantes dès la fin des années 1950, de formations à l'usage des couples de sa clientèle sur la méthode des températures[99],

- Bernard et Annick Vincent, dont l'ouvrage *La grande Joie d'aimer* se veut une réponse à la *grande peur d'aimer* du docteur Lagroua-Weill-Hallé et constitue, en réalité, sous ce titre, un hommage appuyé à Guy Van der Stappen[100]. Cette parole de médecins catholiques prolonge, en grande partie, les documents les plus traditionnels des manuels de

---

[97] AUCLAIR, Marcelle, *Connaissance de l'amour*, Paris : Union générale d'édition, 1960, 252 p.

[98] On peut retracer l'itinéraire intellectuel et militant du docteur Paul Chauchard à travers l'ouvrage de Martine Sevegrand, *Les Enfants du bon Dieu*, op. cit. Au moment de l' *« affaire Chanson »,* le médecin prend position contre l'étreinte réservé et défend la maîtrise de l'instinct sexuel. Au moment de la troisième session du Concile Vatican II, alors qu'une partie de l'opinion catholique française se met à espérer un changement de discipline, il peut s'opposer dans *Témoignage Chrétien* aux thèses libérales : *« l'Église ne peut changer, ne doit pas changer car elle contre les technocrates »* (cité p. 233). Sans surprise, on le retrouve régulièrement, dans l'après 1968, dans les colonnes de *France catholique* où il devient un ardent défenseur de l'encyclique *Humanae Vitae*.

[99] SEVEGRAND, Martine, *Les Enfants du bon Dieu*, op. cit., p. 125.

[100] Ce couple de médecins constitue le pôle nantais du CLER constitué par Stanislas de Lestapis en 1961. Mais en 1965, les deux époux seront exclus du conseil d'administration pour avoir proposé la déconfessionnalisation du Centre et une évaluation critique de son action., voir : SEVEGRAND, Martine, *Les Enfants du bon Dieu*, op. cit., p. 193-194 et p. 304.

spiritualité conjugale qui constituent le troisième pôle de références mobilisées. Peut-on pour autant dire qu'ils les remplacent ? Ils les complètent plutôt et en rechargent le contenu grâce à l'autorité propre des sciences médicales. Les discours congruent vers les mêmes conclusions éthiques et se renforcent mutuellement.

Aux ouvrages de l'entre-deux-guerres du père Cardijn encore employés dans l'immédiat après-guerre, et au contenu très proche des manuels de spiritualité conjugale, JOC et JOCF semblent désormais préférer particulièrement les différents ouvrages de vulgarisation édités aux Éditions ouvrières ou bien encore ceux de Michel Quoist, ancien jociste devenu prêtre et écrivain. Ils constituent bien le troisième pôle de référence pour parler de la sexualité. La recherche d'une nouvelle parole sur les corps et la sexualité se fait donc avec une grande continuité. Elle fait référence à la fois à la doctrine catholique et l'expérience des mouvements de militants adultes comme l'ACO dont les brochures sont également utilisées.

Ce qui semble en réalité dominer, c'est un enseignement théologique et morale, adaptée pour une pastorale en milieu ouvrier, dans un langage simple et organisé autour d'un certain pragmatisme. Néanmoins, malgré la prédominance des références tirées des catalogues des Éditions ouvrières, il ne faut peut-être pas exagérer l'appréhension sociologique de la question. Les jocistes ne semblent pas éloignés des jécistes dans leurs lectures. Bernard Giroux, travaillant sur les ouvrages conseillés pour préparer les enquêtes JEC-F sur le thème de la sexualité dans les années 1960 relève les mêmes références : les ouvrages des médecins François Goust et Paul Chauchard, la biographie de Michel Quoist sur Anne-Marie une lycéenne fictive qui découvre la JECF et aborde dans son journal intime les joies et les peines de sa vie d'adolescence[101]. À la JOC-F, des références plus classiques de morale conjugale (*Construire son foyer* de Claire Souvenance, *Le Guide des futurs époux* des époux Vincent) cohabitent plus facilement avec des références qui sont alors plus en pointe dans leur propre champ. Parmi celles de théologie morale on peut noter la place des travaux de Marc Oraison du Centre Laënnec[102] qui constituent alors un courant d'étude propre cherche à acclimater les nouveaux acquis issus des théories psychanalytiques à l'enseignement éthique catholique.

Au cours de la décennie 1960, le catholicisme français ne semble en effet pas déterminé à abandonner le discours sur la sexualité à la seule science mais est capable, dès cette époque et c'est le début d'un phénomène qui se déploiera ultérieurement, de le compléter par un discours sécularisé au contenu proche du religieux, d'autant plus facile à diffuser que les

[101] GIROUX, Bernard, op. cit., p. 385.
[102] Le Centre Laënnec est une œuvre des jésuites en direction des étudiants de médecine.

théories psychanalystes sont alors en vogue. Théologie morale et psychanalyse, une fois surmonté les critique historiquement faites de la première à la seconde, c'est-à-dire son « pansexualisme » et sa négation de la liberté humaine, se retrouvent sur un plan essentiel : celui de la prétention normative du champ sexuel. Qu'il existe des repères objectifs et universels du comportement humain et de la morale est d'autant plus important à rappeler que, sociologiquement, les éthiques de situation semblent l'emporter sur les éthiques de principe dans le comportement des individus. Cet essor concomitant, dès les années 1960, des thèses psychanalytiques et du thème thomiste du droit naturel, ne semble pas une coïncidence. On trouve ces éléments au cœur d'un nouveau dispositif discursif catholique, qui ne cessera de s'amplifier ultérieurement[103]. Ce que relève, par exemple, l'étude d'un des ouvrages clés en usage à la JOC-F : la brochure *Pas d'amour au rabais, un problème d'actualité, la régulation des naissances* rédigé, en 1962, par deux prêtres du diocèse de Belley-Ars (département de l'Ain), René Perticoz et Édouard Sacchi engagés dans l'Action catholique de leur diocèse[104] :

Couverture de la brochure *Pas d'Amour au rabais,* 1962.

ADHS : 45 J 256.

A. FAVIER

[103] CARNAC, Romain, « L'Argument naturaliste dans le discours du Vatican sur la différence entre les sexes (Jean-Paul II — Benoît XVI) », dans BERTIGNAC, Ludovic, CARNAC, Romain, FAUCHES, Aurélien et GERVAIS, Mathieu, *Nature et religions,* Paris : CNRS, 2013, p. .

[104] PERTICOZ, René et SACCHI, Édouard, *Pas d'amour au rabais. Un problème d'actualité : la régulation des naissances*, Bourg-en-Bresse : Voix de l'Ain, 1962. 48 p.

«L'Église, mère et éducatrice du couple humain », article de la brochure *Pas d'amour au rabais*, 1962.

ADHS : 45 J 256.

L'EGLISE : MERE ET EDUCATRICE

DU COUPLE HUMAIN

DES MEDECINS NOUS DISENT ...

A. FAVIER

La brochure vulgarise les acquis les plus traditionnels de la théologie tout en témoignant des efforts faits par l'institution catholique en France afin de renouveler la formulation de l'enseignement moral. Est mentionnée dans la réalisation de la brochure l'aide du jésuite spécialiste de théologie morale de Stanislas Lestapis ainsi que celle du médecin catholique Paul Chauchard. Dans ce document, il est fait mention des principaux textes du magistère romain de l'époque (l'encyclique de Pie XI sur le mariage chrétien *Casti Conubii* de 1930[105], les différents textes de l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques et surtout sa déclaration de 1961). Sans transiger avec le passé, le *monitum* du Saint-Office de 1952 prohibant « l'étreinte réservée » est ainsi rappelé[106].

La théologie catholique du droit naturel structure tout le document d'un point de vue intellectuel, sans que cela soit explicitement mentionné. Les auteurs rappellent plutôt qu'il existe des normes morales, qui s'imposent à tous, même les non croyants, au nom de leur universalité rationnelle. La contraception chimique est critiquée, de même que le Mouvement Français du Planning Familial. Le « langage de la raison » condamne l'essor des thèses malthusiennes :

> « Le problème des naissances se pose à tout foyer. Il faut le résoudre conformément aux exigences de l'amour. De mauvaises solutions sont proposées par le Planning Familial. Une seule voie possible :une régulation généreuse des

[105] Pie XI, Encyclique *Casti Conubii* sur le mariage chrétien considéré au point de vue de la condition présente, des nécessités, des erreurs et des vices de la famille et de la société, 1930, texte disponible en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/ (page consultée le 9 juillet 2015).

[106] L'étreinte réservée est le terme de théologie morale catholique qui désigne le coït n'allant pas jusqu'à l'éjaculation. Cette pratique avait pu être envisagé au cours des années 1950 comme une solution moralement acceptable aux couples ayant des difficultés à suivre l'enseignement de l'Église et faisant face au risque d'une grossesse non choisie. L'ouvrage du docteur Paul Chanson *Art d'aime et continence conjugale* (1951) avait pu la recommander, suscitant la condamnation publique de l'ouvrage par des responsables catholiques. Sur cette polémique, voir : Sevegrand, Martine, Les *Enfants du bon Dieu*, op. cit., p. 133-160.

> naissances dans le respect de l'ordre naturel. C'est le langage de la raison. C'est l'enseignement de l'Église »[107]

Néanmoins, l'ouvrage ne joue pas du seul registre apologétique, il est capable de concéder que des formulations ne vont pas dans l'enseignement doctrinal et se propose de renouveler le champ. L'introduction admet ainsi l'échec de tous les éducateurs catholiques : les parents, souvent absents, les médecins, « mal préparés à aider les foyers », mais aussi les prêtres dont on mentionne explicitement l'incapacité à faire de la confession le lieu serein du discernement éthique pour les jeunes époux :

> « Quand aux prêtre, qui de nous n'a souffert parfois, à la sortie d'une confession, de l'inconsistance des conseils reçus ou de leur rigidité désincarnée ? Là-encore, loin de nous l'idée d'accuser ou de généraliser. Il faut reconnaître que le contexte même du confessionnal où les états d'âmes sont artificiellement extraits du climat de vie, où les choses se disent en quelques minutes, où seul un des époux est présent rend très difficile et parfois impossibles, des conseils précis et adaptés. »

La critique de la pratique pénitentielle semble très informée par le travail de rationalisation éthique entrepris dans l'Action catholique. Le confessionnal serait « hors milieu », c'est-à-dire qu'il ne prendrait pas suffisament en compte le contexte économique et social, qui voit naître les péchés. La pénitence est, de surcroît, un acte individuel qui ne permet pas d'entendre, dans un même lieu, les deux époux. La pédagogie d'Action catholique peut saper, de l'intérieur, le travail pénitentiel, en introduisant de nouvelles méthodes de compréhension et de régulation morale des comportements. Même s'ils font sortir l'éthique sexuelle du dispositif pénitentiel catholique, aumôniers et militants ne semblent pas, pour autant, abandonner toute prétention à défendre une éthique sexuelle normée et hiérarchisée. Cette dernière reste profondément adossée au Magistère catholique. Plus qu'une dilution éthique, on semble assister davantage à son déplacement.

La JOC-F participe assurément à un mouvement social général de vulgarisation de connaissances sexuelles et anticipent, d'une certaine manière, l'éducation à la sexualité portée par l'école. C'est l'idée de la détresse propre des milieux populaires et ouvriers, qui lui permet de surmonter la réserve proprement catholique, selon laquelle il revient aux familles d'être les premières éducatrices de leurs enfants et aux confesseurs les principaux auxiliaires dans le discernement éthique. Si la JOC-F a pu contribuer à la sécularisation des normes régissant l'intime, il ne s'agit pas tant d'un effet direct qu'une effet indirect. Les deux mouvements ont pu contribuer à nourrir un mouvement contra-séculier, en cherchant à faire vivre les cadres moraux et éthiques catholiques dans des milieux populaires. Mais en dotant

[107] Ibidem, p. 21.

les femmes, en particulier, les couples catholiques, en général, d'une information plus fiable sur les processus reproductifs, les deux mouvements ont sûrement travaillé à l'autonomisation indirecte des individus et à la fragilisation facilitée des cadres moraux reçus. Sur le moment, rien ne témoigne, toutefois, parmi les cadres jocistes, d'une crise excessive de la morale catholique concernant le contrôle des naissances.

4. La JOC-F face à la contraception chimique et l'avortement

En effet, si l'on compare la JOC-F dans la décennie 1960 avec d'autres mouvements de jeunesse catholique, on ne peut que souligner sa relative prudence et son profond loyalisme à l'égard de l'institution catholique. On ne trouve pas l'équivalent de ce qui se produit à la JEC en 1963-1964 ou bien encore chez les jeunes protestants au même moment. En 1963-1964, deux revues, proches de la JEC-F, *Rallye-Jeunesse* et *Cri* publient ainsi des articles dont le contenu suscite la polémique au sein du catholicisme français. *Rallye Jeunesse,* édité en collaboration avec la JAC-F par l'éditeur catholique de la Bonne Presse, publie dans son numéro de décembre 1963 les paroles d'une chanson de variété dont le thème est le cri de révolte d'un jeune contre les convenances bourgeoises : « tous ces braves petits bourgeois, avec leurs visages pâles, qui ne comprennent pas, moi, je m'en fous pas mal car je veux me saouler à la vie ». Parmi les expériences que le narrateur à la première personne de la chanson envisage : « je veux vivre la nuit, je veux goûter l'amour »[108]. Les réactions et les plaintes sont immédiates. En mars 1964, *le Cri*, journal étudiant, lancé par la JEC et l'homme de presse catholique Georges Hourdin deux ans auparavant, consacre un numéro à l'amour. Le dossier part d'une étude de statistiques et d'un recueil de témoignages. L'éditorial dénonce la marginalisation faite aux couples non salariés dans la société, leurs mauvaises conditions de vie et la désapprobation morale qu'ils suscitent. Dans la dernière partie de la revue est dénoncée le rôle de l'Église catholique dans l'impréparation sexuelle des jeunes : « un certain nombre de jeunes couples, et parmi eux des catholiques, mettent en question le droit des Églises à se saisir de leur situation sexuelle »[109]. Un article remet même en cause le mariage comme seule forme légitime de vie commune, salue les moyens de contraceptions chimiques et veut rompre le lien systématique entre acte sexuel et procréation : « la libération de la femme, capable de mener une vie sexuelle libre, est d'une importance capitale »[110]. L'article

[108] Cité dans GIROUX, Bernard, op. cit., p. 387-388.
[109] Ibidem, p. 390.
[110] Ibid., p. 391.

retient l'attention de Pierre Veuillot, l'évêque en charge des étudiants au nom de la CEF, avant son intervention au Conseil national de Dijon et fait partie de ses griefs exposés[111].

La crise n'est pas que catholique et touche également, au même moment, les étudiants protestants en théologie et en lettres qui prennent le contrôle du *Semeur*, la revue de la Fédération française des associations chrétiennes d'étudiants (FFACE). Ils publient en 1963 un numéro zéro qui critique, entre autres, l'éthique protestante en matière de sexualité. Dans un article (écrit sous pseudonyme), le jeune Jean Baubérot oppose alors « les transgressions morales et religieuses de Jésus Christ » et la conduite du protestant type « homme arrivé, moral, édifiant ». Un second article propose « une éthique sexuelle relationnelle subordonnée à a réussite du couple, qui n'implique pas forcément une exclusivité des relations sexuelles »[112].

Sur ce point de vue-là, celui de l'éthique et de la sexualité, les titres de presse de la JOCF et JOC semblent, au même moment, apparaître comme des pôles de relative stabilité par rapport à leurs homologues de l'Action catholique ou les mouvements de jeunesse protestants. En 1961, suite à la déclaration de l'ACA rappelant l'opposition de la doctrine catholique contre la contraception, la presse de la JOCF embraye la condamnation. *Le Supplément à la Militante* de septembre 1961 est catégorique :

> « Lorsque l'Église prend position sur le problème de la limitation des naissances, comme elle l'a encore fait récemment, comprenons-nous bien pourquoi elle le fait. Elle a conscience de défendre l'amour et son vrai sens. Elle n'enseigne pas que les parents doivent avoir autant d'enfants qu'il est physiquement possible d'en avoir mais elle rappelle que refuser des enfants par des méthodes qui vont contre la nature, c'est blesser l'amour humain et le rabaisser. Son intervention a le même sens que lorsqu'elle condamne l'exploitation des femmes ou des jeunes travailleuses par les conditions de travail, de logement ou de salaire qui arrivent en elles à tuer le désir d'être mère ou la possibilité de l'être vivant. »[113]

On retrouve dans ce propos l'argumentaire le plus classique de défense de la position de l'Église catholique. Cette dernière ne promouvrait pas une course effrénée au naissance mais un espacement des naissances par la seule continence des époux aidée, éventuellement, par les méthodes dites naturelles. Mais il l'associe, comme dans la déclaration de l'ACA de 1961, avec des éléments sociaux qui codent positivement le message dans les milieux jocistes : l'Église condamne, avant tout, l'exploitation sur un plan économique.

---

[111] Idem

[112] Cité dans PRUDHOMME, Claude, « L'affaire du *Semeur* », dans SCHLEGEL, Jean-Louis et PELLETIER, Denis, *À la Gauche du Christ*, op. cit., p. 348.

[113] *Supplément à la Militante*, 150, septembre 1961.

En 1968, la publication de l'encyclique *Humanae Vitae* clôt une séquence marquée par l'espoir rationnel, à la faveur du concile, de la constitution d'une commission mixte clercs-laïcs sur la question du contrôle des naissances ainsi que l'intense activité déployée par des théologiens et des groupes de fidèles, de voir évoluer la discipline conjugale[114]. Néanmoins, le choix, contre l'avis de la commission mixte de Paul VI de condamner le recours aux contraceptifs chimiques et de conforter la doctrine traditionnelle est un choc, dont de nombreux historiens soulignent le caractère soudain. La déception est grande chez les catholiques français, dont les sondages révélaient le basculement progressif en faveur de la pilule[115]. À contre-courant donc d'un mouvement présent au sein d'une partie des catholiques français, Nadette Paviot, secrétaire générale de la JOCF, dans le numéro 213 de *La Militante* signe un article en faveur de l'encyclique fin 1968 intitulé « Bien plus qu'une histoire de pilule » (document reproduit intégralement en annexe 5). Elle cite une autre encyclique de Paul VI sur le développement, *Popolorum progressio*, pour justifier son opposition à la contraception chimique :

> « Toute personne a droit à la Justice, à la Considération, la Santé, un emploi stable, des conditions de vie qui la respectent et lui permettent de remplir sa vocation d'hommes et de femmes libres. »[116]

L'émancipation véritable passe par la résolution de problèmes matériels et économiques. Cette position n'est alors pas isolée chez les catholiques français. En effet, comme le relève Sabine Rousseau, au moment de la parution de l'encyclique *Humanae Vitae*, même :

> « la minorité la plus à gauche du monde catholique ne se mobilise guère [...] : le cercle Jean XXIII animé par Guy Goureaux ou *La Lettre* dirigée par Jacques Chatagner ont donné la priorité à un engagement politique et social, négligeant de fait la question de la contraception. En dehors de quelques textes de médecins catholiques, les démarches de protestation publiques se font rare. La soumission semble prévaloir. »[117]

---

[114] SEVEGRAND, Martine, « L'enseignement de l'Église va-t-il changer ? » (chapitre 9), *Les Enfants du bon Dieu*, op. cit., p. 212-235.

[115] On peut consulter :

- DUBESSET, Mathilde « Devant *Humanae Vitae* : le message romain devenu inaudible ? », dans SCHLEGEL, Jean-Louis et PELLETIER, Denis, *À la Gauche du Christ*, op. cit., p. 411-415.
- PELLETIER, Denis, « Humanae Vitae », dans *La Crise catholique,* Paris : Payot, « Petite bibliothèque », 2002, p. 39-46.

[116] PAVIOT, Nadette, « Plus qu'une histoire de pilule », *La Militante*, 213, 1968.

[117] ROUSSEAU, Sabine, « Le Couple, le mariage, la sexualité » (chapitre 13), op. cit., p. 194.

De manière générale, la contraception chimique a dû mal à s'individualiser en tant que problème éthique relevant du couple ou de l'individu. Il s'agit principalement d'un problème socio-économique. La condamnation de Nadette Paviot est en continuité avec celle d'un permanent JOC (1963) exprimée il y a quelques années auparavant :

> « dans les milieux populaires, les moyens contraceptifs sont plus utilisés que dans les milieux aisés. L'enfant ne peut pas toujours être accueilli, s'il n'est pas désiré […] On prend les moyens de l'éviter. »[118]

Le raisonnement mobilisé est simple. Si l'on améliore les conditions matérielles des familles, les enfants seront davantage désirés et le recours aux contraceptifs évité. Cet argument se double d'une critique de l'impérialisme socio-économique des pays du Nord sur les pays du Sud. Il peut revêtir des accents tiers-mondistes. Toujours pour Nadette Paviot : « si l'on permet l'utilisation des moyens contraceptifs, les pays riches auraient vite fait d'inonder les pays pauvres de pilule ou autre, sous prétexte de leur venir en aide »[119]. Argument qui n'est pas non plus isolé chez les catholiques mais que l'on retrouve, à la même époque, par exemple, dans la bouche du dominicain Jean Cardonnel, qui est pourtant une une figure intellectuelle de la galaxie des chrétiens de gauche[120].

Un autre argument est mobilisé. Il pointe le risque d'aliénation des femmes, qui seraient réduites, en raison du recours aux contraceptifs chimiques, aux seuls désirs et à l'appétit sexuel des hommes. Pour Nadette Paviot, la pilule est ainsi une initiation « à la facilité par tous les moyens ». Elle salue le pape, qui « dit "non" à tout ce qui rend l'homme et surtout la femme encore plus esclave »[121]. Les femmes, qui n'auraient plus peur des grossesses, devraient toujours répondre favorablement aux avances des hommes. Avec la pilule, elles risqueraient de devenir les victimes de leur impérialisme sexuel. Cet argument est très présent chez Paul Chauchard, dont on a vu l'influence sur les catholiques français, et pour qui, avec la pilule, « la femme est placé constamment dans l'état voulu pour qu'elle puisse répondre sans inconvénients aux désirs de son partenaire »[122]. De manière générale, l'idée que la sexualité pourrait s'exercer sans contrainte procréatrice pour les femmes semble peu admissible.

---

[118] CAILLERE, Claude, « Les fiancés et la vie », *Équipe Ouvrière*, 149, 1965.

[119] PAVIOT, Nadette, « Plus qu'une histoire de pilule », *La Militante*, 213, 1968.

[120] « On n'a le droit d'être intransigeant sur la vie humaine dans son germe qu'à condition d'être intraitable sur la vie humaine, de toutes les vies humains, dans leur développement, leur conscience, leur progrès », CARDONNEL, Jean, « Je ne veux pas que mon fils meurt ! », *Témoignage chrétien,* 14 novembre 1968.

[121] PAVIOT, Nadette, « Bien plus qu'une histoire de pilule », *La Militante*, op. cit.

[122] Cité dans MOSSUZ-LAVAU, Janine, *Les lois de l'amour, les politiques de la sexualité en France (1950-2002)*, Paris : Payot, p. 29.

La matrice intellectuelle catholique reste donc globalement respectée pour les cadres de la JOC-F, qui publient les articles sur la contraception. La réception positive d'*Humanae Vitae* n'est que l'aboutissement d'une réflexion présente tout le long de la décennie. Le ralliement aux méthodes dites des températures permet de répondre à la demande de contrôle les naissances par les couples, tout en respectant l'éthique du contrôle de soi proprement catholique. De même que le prêtre respecte la continence pour le sacerdoce, les époux doivent la respecter pour espacer, s'ils le souhaitent, les naissances. Les articles de la JOCF font l'éloge de cette morale de la modération portée, ensemble et non individuellement, par le couple : la « paternité responsable ». Un article de *Vivre* de 1965 rappelle ainsi que

> « la régulation des naissances ne regarde pas que la femme, mais, au contraire tous les deux, nous devons nous sentir engagés, et que c'est en étant fiancés qu'il faut déjà se maîtriser, pour moi, la méthode des températures est une de celle qui, je crois, nous épanouit tous les deux. »[123]

Un autre article, dans le même numéro, présente la méthode des températures comme « avant tout un commun accord de l'homme et de la femme, une certaine volonté »[124].

Si l'idéal militant reste clair, qu'en est-il au point de vue des pratiques ? Les groupe de parole de fiancés organisés par la JOC-F, lorsqu'ils laissent des comptes rendus, témoignent toutefois des difficultés pratiques à faire vivre, au sein même du mouvement, ces principes moraux chrétiens. Les comptes rendus offrent un visage plus contrasté de la réception de l'enseignement romain. Lors d'une rencontre de« jeunes foyers » en novembre 1964 à Maubeuge, on peut relever : « à la dernière réunion, on est partis d'un problème "la régulation des naissances" ». Le rapporteur s'inquiète : « On n'a vu que des principes, mais pas la vie des personnes, ni leur réaction, cela semble dangereux ». Dans ses débats, le groupe distingue « limitation » et « régulation ». Il s'inquiète de l'essor « des réclames du Planning Familial ». La doctrine morale catholique est expliquée :« si l'Église est hostile à la contraception, c'est pour retrouver la vocation de l'homme créé pour aimer et donner la vie ». La distinction des deux finalité du mariage, l'amour et la procréation, est vue comme une « dénaturation au profit d'une sexualité qui perd tout son sens, qui tue l'amour ». Néanmoins, dans le même temps, le texte concède, sans détails, que cette question reste « source de grosses difficultés voire de déséquilibres »[125].

---

[123] ROMAIN, Marie-Claire et CHAPUIS, Simone, « Quand gars et filles parlent du mariage », *Vivre*, 23, 1965.
[124] « Oui le bonheur existe…ailleurs que dans les rêves ! », *Vivre*, 23, 1965.
[125] *Compte-rendu d'une rencontre responsables jeunes foyers*, novembre 1964, ADHS : 44 J 871.

On peut ponctuellement retrouver la trace de ralliements explicites à la contraception chimique dans les dialogues — fictifs ou réels ? établis à partir des faits de vie des groupes locaux ? — rapportés dans les articles du mouvement. À l'instar cet article de *Vivre* (1963) qui met au prise Jeanne, opposée à la pilule, à Dominique, qui est favorable : « Ah cette fameuse pilule ! Elle est drôlement bien ! Tu la prends et tu es tranquille. La méthode des températures ? Je n'y crois pas car tout dépend du psychique ! »[126]. La contraception chimique ne reste toutefois envisagée, éventuellement, qu'à l'intérieur d'un couple stable et marié, jamais comme une pratique individuelle permettant la libération sexuelle en écartant les risques d'une grossesse non choisie. Si la paternité responsable et le droit des couples à maitriser les naissances sont concevables, il s'agit pas pour autant d'une autonomisation des comportements juvéniles.n

Ue autre limite n'est pas franchie dans la réflexion éthique en matière de sexualité, celle de la libéralisation de l'avortement. En matière de contraception, les cadres du mouvement ne semblent donc pas éprouver le besoin de sortir du cadre global du magistère romain. Le mariage reste le lieu licite de la sexualité. Il a pour finalité la procréation. Les interdictions, posées par la doctrine morale catholique, sont défendues, même sur les sujets devenus problématiques comme le recours à la contraception chimique et à l'avortement. Ils mettent même à contribution leur appareil militant et ses pratiques pédagogiques propres (le groupe de parole, l'échange tripartite parents-enfants-médecins, la pratique du référendum et de l'enquête-campagne) pour les diffuser.

[126] « Oui le bonheur existe…ailleurs que dans les rêves ! », *Vivre*, 23, 1965.

Conclusion du chapitre 5

Durant les années 68, l'œuvre de « moralisation » de la classe ouvrière présente dans le jocisme de la première génération n'est plus à l'ordre du jour, du moins dans sa forme initiale, par souci de proximité avec le milieu populaire. Les nouvelles pratiques juvéniles comme le flirt, la cohabitation précoce, les rapports sexuels pré-conjugaux, documentés par les nombreuses enquêtes faites par les militants, poussent tant le mouvement masculin que le mouvement féminin à faire évoluer leurs discours et leurs pratiques. L'intégration des couples à l'action militante, contre la répartition originelle des publics entre JOC-F et ACO, la prise en charge de l' « initiation sexuelle », et la laïcisation des discours qu'elle entraîne, permettent aux mouvements de s'adapter aux nouvelles attentes de la jeunesse en matière de rapports inter-personnels, sans pour autant faire des mouvements des pôles d'un « catholicisme libéral » en la matière, le revendiquant publiquement.

Les mouvements constituent d'une certaine manière des lieux paradoxaux, où se produisent des évolutions caractéristiques de cette époque. Ils répondent à cet immense besoin de savoir sur le corps, la sexualité, la procréation. Les jeunes, qui y sont socialisés, peuvent y découvrir des connaissances, que ne leur apporte pas encore le système scolaire. JOC et JOCF peuvent même participer à ce vaste mouvement de privatisation et de subjectivisation de l'institution du mariage, de plus en plus conçue pour s'accomplir personnellement davantage que pour faire un nombre maximum d'enfants.

Néanmoins, ces changements se font en grande fidélité à l'institution catholique. L'évolution témoigne, me semble-t-il, pas tant d'une sécularisation, synonyme de disparition du cadre éthique catholique traditionnelle, que de sa recomposition sur un mode paradoxal. Nous serions face à une recombinaison d'éléments anciens et nouveaux dans un dispositif tout aussi normatif, mais obéissant, pour une bonne part, à une forme de rationalisation éthique, qui se formule sous le « désir de mieux s'aimer ». Cette reformulation, à la lumière des nouveaux savoirs, intègre des données venant des sciences médicales et psychologique. Elle s'inspire également des nouvelles valeurs sociales contemporaines comme l'amour conjugal et la sincérité du sentiment. Mais elle s'inscrit également dans la continuité d'un modèle conjugal et militant particulier :celui du catholicisme social en milieu ouvrier. Ce n'est qu'indirectement et secondairement que ce travail de reformulation des normes a pu favoriser

la sortie d'une matrice morale catholique, qui, sur le moment, reste omniprésente dans le discours et la pratique des cadres jocistes.

Les mutations à l'œuvre dans le jocisme semblent même annonciatrices d'un autre phénomène qui prendra en ampleur ultérieurement : cette façon dont une partie du catholicisme reconfigure son dispositif normatif et discursif afin de l'adapter à la nouvelle situation. Les normes éthiques, portées par des institutions religieuses en perte de vitesse et tout particulièrement le dispositif pénitentiel qui apparaît plutôt en crise, sont recomposées à partir des savoirs biologiques, médicales et psychologiques. Le recours à ces derniers permet de contrer la relativisation des jugements moraux et de leur conférer une nouvelle universalité.

Conclusion de la première partie : la stabilité d'un genre militant ouvrier chrétien

La période, allant du milieu des années 1950 au début de la crise catholique, peut être tenue comme étant d'une relative stabilité pour les deux mouvements de jeunesse et d'éducation populaire que sont la JOC et la JOCF. Par rapport à leurs homologues des jeunesses étudiantes ou rurales, le positionnement entre fidélité épiscopale et autonomie prudente des activités militantes, reste encore assez stable pour empêcher le surgissement de crises ouvertes semblables à celles qui affectent désormais fréquemment la vie de la JEC-F ou le MRJC des années 1960. Les mouvements poursuivent leurs pratiques militantes dans la continuité de l'entre-deux-guerres : révisions de vie, enquête-campagnes, rassemblements, etc. Au cœur de cette période, le grand meeting « Paris 67 » symbolise peut-être mieux cette forme de stabilité institutionnelle acquise au sein du catholicisme français par le jocisme.

L'abondant matériel archivistique, issu de cette période d'intense activité militante — qu'une approche historiographique motivé par la lecture institutionnelle ou la thématique de la crise a peut-être poussé à ignorer ou négliger — peut même constituer une source originale d'histoire sociale et d'histoire du genre. Il constitue un sismographe intéressant des évolutions affectant la jeunesse des milieux populaires ou de ses franges. C'est du moins ce que j'ai voulu montrer dans cette partie. Son étude peut établir que l'appartenance au milieu ouvrier assure un sentiment identitaire fort, quand bien même une partie des jeunes socialisés au sein des mouvements ne sont plus sociologiquement parlant en majorité des salariés de la grande industrie mais des scolaires ou des (futurs) techniciens ou employés du tertiaire. La reconnaissance dans un groupe ouvrier, engagé dans son processus historique d'émancipation, semble encore constituer un ressort subjectif puissant pour les jeunes des milieux populaires de la France des Trente Glorieuses, alors même que les structures de production changent et que les contours sociaux des milieux populaires évoluent.

Toutefois, si les garçons définissent leur masculinité, en puisant dans l'imaginaire ouvrier, qui tient à l'écart le monde bourgeois et ses valeurs propres, pour les filles le processus ne semble pas parfaitement symétrique. L'univers de l'usine n'apparaît pas facilement compatible avec l'imaginaire de la féminité qu'ont les jocistes. Des ressources identitaires semblent être puisées plus spontanément et plus aisément dans le maternalisme ou le militantisme féminin d'oeuvre catholiques. La « maternité sociale », l'idée que les activités

se répartissent de manière complémentaire entre homme et femme et que cette complémentarité se réalise idéalement dans le mariage, semblent être encore les solutions identitaires les plus satisfaisantes pour concilier différentes aspirations et les dimensions privées et publiques des engagements — et cela semble possible en raison de la forte homogamie. La militante est la figure idéalisée qui est donnée comme modèle aux jeunes filles.

Les nombreuses injonctions de genre poussent les jeunes filles à prendre leur destin en main, à être responsables au travail et dans leur vie privée, à acquérir une autonomie mais, avec une limite forte : l'impossibilité intellectuelle de disjoindre, en pratique ou en théorie, la féminité de la maternité dans un cadre domestique. Le positionnement des militantes ou sympathisantes jocistes face à des questions comme l'engagement dans la vie civique, le salariat féminin ou bien encore ce que l'on peut énoncer comme un féminisme ne peut se comprendre hors de ce cadre. Ce dernier est peu estimé si ce n'est connu en réalité car le jocisme, comme pratique militante et pédagogie de vie, est vu comme profondément émancipateur et suffisant pour celles qui restent militantes. Il reste adapté aux problèmes du quotidien et, dans la situation intersectionnelle dans laquelle se trouvent les filles jocistes, il apparaît répondre assez efficacement aux problématiques de jeunes filles apprenties ou salariées. Autonomiser une pratique militante de femmes d'une pratique militante ouvrière apparaît comme peu possible si ce n'est pas vraiment opératoire.

Dans cette fabrique d'identité de genre que peut être l'Action catholique spécialisée en milieu ouvrier la place des éléments religieux reste très important. Le magistère catholique joue encore son rôle de discours référentiel explicite, au contenu éthique et normatif estimable et estimé. Il constitue une ressource identitaire de premier ordre pour les militants. Cela ne signifie pas qu'il n'existe aucun processus de sécularisation. Ils paraissent toutefois être des rationalisations éthiques, des sécularisations internes, davantage que de simples sortie des cadres religieux. La prise en charge grandissante des secteurs comme la préparation au mariage ou à la vie sexuelle par les deux mouvements est sûrement le plus caractéristique de ce phénomène. Si elle ne signifie pas moins qu'une répartition nouvelle du travail religieux entre clercs et laïcs, en faisant sortir du dispositif pénitentiel catholique un de ses objets de prédilection, la *scienta sexualis* nouvelle qui en est issue n'en est pas pour autant révolutionnaire ou anti-catholique. Elle semble même, du moins dans cette période, encore très conforme aux normes de genre du Magistère romain, même si pour les conforter le recours à une vulgarisation du freudisme, à de théories psychologiques ou scientifiques,

semble de plus en plus nécessaire. Dans ce travail de reformulation, on retrouverait même parfois quelque chose de la vieille défense de la catholique conforme au projet initial de l'Action catholique. Étape intermédiaire amorçant une crise ultérieure ou jalon vers une reconfiguration discursive catholique déjà à l'oeuvre ? Il est dur de trancher sur cette période.

Comment la politisation des corps et de l'intime, dont on associe le surgissement à l'après 1968, reconfigure-t-elle une culture-militante forte et, subséquemment, des identités de genre qui y sont étroitement liées ? Le contournement du politique par le social, qui caractérise l'Action catholiques spécialisée, était-il prêt à assumer un retour du politique par une génération, qui n'hésite pas à importer son questionnement dans les Églises et l'espace privé ? Comment des mouvements, qui n'échappent pas à la poussée de politisation affectant les différentes jeunesses catholiques, se positionnent-ils devant de nouveaux sujets politiques que sont ceux de l'intime ? Alors que le registre du politique commence à affecter le fonctionnement même de l'Église catholique engagée dans son processus d'*aggiornamento* comment les militants se positionnent-ils au moment de la « crise catholique » ?

Deuxième partie :

La JOC-F face à la crise catholique : la place des enjeux de genre (1968-1976)

Introduction de la deuxième partie

Le temps des incertitudes pour la JOC-F ?

Politisation, amenuisement militant et divisions internes au moment de la crise catholique (1968-1976) ?

« Les schémas classiques de l'Action catholique sur temporel-spirituel, humanisation-évangélisation, Église-monde ne fonctionnent plus. Les chrétiens qui persistent à s'en réclamer survolent le monde du haut de leurs principes et ne parviennent plus à se poser quelque part : il est difficile de prévoir qu'un jour le carburant leur fera défaut. […] Les autres ont atterri dans une brousse idéologico-politique. […] Être disciple du Christ ne dispense pas de participer aux efforts, aux recherches des autres citoyens, ni de se heurter à la complexité de l'organisation sociale et de ses lourdeurs. C'est au contraire la condition sine qua non. Vivre évangéliquement le rapport politique implique d'abord la reconnaissance que rien n'est donné d'avance, que tout dépend de notre travail, de notre lucidité, de notre capacité à analyser des situations toujours mouvantes. »

Louis de Vaucelles, « Essai sur l'histoire et les difficultés présentes de l'Action catholique », *Études*, mars 1974, p. 422.

En 1974, ce sont avec ces mots assez durs que le jésuite Louis de Vaucelles analyse la crise de l'Action catholique dans les colonnes de la revue *Études*. Il témoigne du discrédit grandissant, qui saisit, même au sein du catholicisme ouvert, une méthode ayant pourtant été pensée comme la plus *ad hoc* pour renouveler la présence chrétienne dans la société française. Le religieux expose, en quelques lignes, les principaux griefs adressés à ce qui avait constitué la forme avancée d'organisation du laïcat français et qui, en quelques années, est touchée par une profonde crise : les choix politiques sans nuances ni réserves en faveur de forces politiques de gauche, un type d'analyse développé sur les problèmes sociaux aux accents stéréotypés, et l'attachement inadapté à une conception de l'organisation sociale par milieu.

L'expression « crise catholique » employée ici peut, pourtant, paraître paradoxale. Comme le relève Jean-Louis Schlegel : « les seules organisations chrétiennes qui traversent les années 1970 sans subir trop de "chahut" sont l'Action catholique ouvrière (ACO) et la

JOC ». Il ajoute, cependant, que « c'est au prix, peut-être de quelques faux-semblants »[1]. Après 1968 succède, en effet, à un moment de relative stabilité, une séquence marquée pour la JOC-F par davantage d'incertitudes de différents ordres et les premiers signes d'une déprise démographique inquiétante. Trois épisodes de tension affectent publiquement JOCF et JOC, à savoir respectivement :

- en 1973 : la démission de 9 permanentes après une division importante sur les orientations du mouvement adopté un an auparavant au Conseil national ;
- en 1974 : le scandale dans le catholicisme français consécutif à la présence de Georges Marchais à un rassemblement national au Parc de la Courneuve intitulé « Objectif 74 » ;
- et en 1976 : le départ des 4 permanentes JOCF de la région parisienne.

Ces crises internes témoignent que le malaise dans les mouvements d'Action catholique ne concerne plus seulement les étudiants et les ruraux mais également les ouvriers. Elles précèdent, du côté de l'épiscopat français, l'abandon du « mandat » en 1975. Le rappel de la condamnation du marxisme en 1976, dans plusieurs textes de l'épiscopat, ouvre une période de réflexion menée en France puis à Rome, sur l'insertion du laïcat français dans les milieux populaires et ouvriers avant réorganisation. 1968-1976 serait donc bel et bien pour la JOC-F une période de crise.

Parler de crise catholique renvoie plus spécifiquement à la conceptualisation de Denis Pelletier dans son étude éponyme. Elle porte sur les profonds changements, qui affectent le catholicisme, à la croisée de la religion, de la politique et de la société française dans les années 1965-1978[2]. Dans cet ouvrage, l'historien veut être sensible à un moment particulier. Celui où dans le catholicisme français, à l'instar de la société laïque, une génération remet en cause les formes instituées de militantisme et d'insertion à la société, qui s'étaient progressivement élaborées au cours du XXe siècle. Il caractérise cette période par deux phénomènes principaux : d'une part, « une nouvelle donne », surgie, en France, à la faveur du Concile Vatican II et de Mai 68. Elle se concrétise par un amenuisement de la pratique religieuse, des vocations, du poids normatif du magistère romain dans la société française. D'autre part, il identifie un « moment gauchiste » au sein de cette crise. Ce « gauchisme »

---

[1] SCHLEGEL, Jean-Louis, « Récit : changer l'Église en changeant la politique », dans SCHLEGEL, Jean-Louis et PELLETIER, Denis, *À la Gauche du Christ, les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2012, p. 285.

[2] PELLETIER, Denis, *La Crise catholique, religions, société, politique en France (1965-1978)*, Paris : Payot, « Petite bibliothèque », 2005, 335 p.

catholique original[3], l'historien le définit principalement « par la façon dont il formule sur le mode révolutionnaire les exigences d'une transformation culturelle, dans la société et dans l'Église »[4].

Dans la période de crise catholique que traverse la JOC-F à l'instar des autres mouvements de jeunesse de l'Action catholique spécialisée, quelle part tiennent les enjeux liés au genre et à l'intime ? Cette période aboutit en effet à évolutions contestées du projet et de la méthode jocistes, que plusieurs événements publics révèlent de 1974 à 1976. Mais, au-delà d'une crise aux accents théologico-politiques bien repérée dans l'historiographie, en quoi le genre pourrait-il constituer une catégorie d'analyse explicative également mobilisable ? L'effacement des aumôniers, l'essor de nouveaux cadres adultes, les religieuses notamment, l'affirmation des filles dans l'action depuis Mai 68 participent également des évolutions complexes de la période. Comment la « complémentarité » entre les sexes et les mouvements devient-elle moins évidente, alors que la mixité, pensable auparavant et envisagée comme possible à l'issue d'un processus graduel de rapprochement, est stoppée ? A-t-on le signe des premières incertitudes, qui affectent un genre militant ouvrier et chrétien ?

Dans un premier temps, je souhaiterais voir la façon dont la JOC-F entre paradoxalement dans cette crise catholique. Les mouvements sont plutôt méfiants envers le Concile. Ce dernière développe une théologie du laïcat, qui peut remettre en cause la spécialisation pastorale ouvrière « à la française ». On peut également identifier dans les mouvements une posture de relatif retrait face aux événements de Mai 68. Ils télescopent en réalité la dynamique interne des deux mouvements et sont en partie suspects car portés par des étudiants.

D'où une deuxième interrogation : le retrait vient-il du fait que les deux mouvements continuent de centrer leur action autour du salariat d'industrie ? Mais n'est-ce pas justement le caractère « ouvrier » des deux mouvements, qui devient problématique en raison de la poursuite de la scolarisation ?

---

[3] « Il a existé un gauchisme catholique. "Chrétiens-marxistes" de *La Lettre* ou du Cercle Jean XXIII, travaillant de concert avec les protestants de Cité nouvelle et du groupe Vaugirard 46, trouvant chez Althusser les outils d'une critique de la religion comme "appareil idéologique d'État" ; "chrétiens critiques" souvent passés par l'expérience des communautés de base et la marginalisation de l'institution ecclésiale qu'elles mettent en œuvre ; les uns et les autres nourris par la dissidence des prêtres qui, via le mouvement contestataire Échanges et dialogue ou la crise des institutions missionnaires, veulent rompre avec le modèle du sacerdoce hérité du Concile de Trente au nom d'une conception du prêtre-citoyen : tous participent d'un gauchisme chrétien, certes minoritaire comme son homologue d'inspiration trotskyste, anarchiste ou maoïste, mais qui n'en marque pas moins cette décennie du sceau de la politisation du religieux. Sur le mode de la radicalisation, ce gauchisme chrétien accompagne le ralliement à gauche d'une partie des militants, au cours d'une décennie longue qui a vu une profonde mutation du croire », dans DURIEZ, Bruno et autres, *Les Catholiques dans la République 1905-2005*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2005, p. 39.

[4] PELLETIER, Denis, *La Crise catholique,* op. cit., p. 11.

Enfin, comment ce qui peut être perçu comme un « ouvriérisme », même s'il doit se comprendre de manière plus complexe, conduit-il la JOC-F à se politiser en partie à rebours du mouvement de sa génération, vers les forces institués du mouvement ouvrier, et contre le gauchisme, et en politique et en religion ?

A) Le Parc de la Courneuve plutôt que Vatican II ou le Quartier latin

L'évolution du militantisme des jeunesses d'Action catholique en milieu ouvrier en France dans la décennie 1960 est tenue pour s'être effectuée à contre-courant des phénomènes qu'on associe à cette période pour les autres mouvements. La jeunesse catholique connaît une série d'évolutions endogènes, liées au Concile Vatican II qui, de 1962 à 1965, ré-élabore les conditions de présence du christianisme romain à la modernité. Mais elle est aussi soumise à des évolutions plus exogènes, liées aux mutations de la société française, comme la hausse de la scolarisation secondaire et supérieure, la fin de l'agriculture paysanne et l'avènement d'une société salariale. De surcroît, la France fait face, en mai 68, à une mobilisation sociale de forte ampleur, initiée, chronologiquement, par les étudiants, avant de s'étendre aux différents secteurs du salariat. La mobilisation met sur le devant de la scène une jeunesse en conflits de valeurs avec la génération précédente. Elle appelle également, au-delà de revendications socio-économiques, à une rénovation profonde des rapports interpersonnels sous une rhétorique, qui emprunte beaucoup à l'imaginaire révolutionnaire de la politique française et de différents internationalismes de l'époque. Le jocisme est attaché à un esprit d'ouverture ecclésial qu'on pourrait tenir comme reconnu par Vatican II. Bien des analyses qu'il développe sont également caractéristiques de la critique de la modernisation des années 68 au cœur des événements de Mai. Les mouvements semblent pourtant en retrait, bien qu'ils aient toujours été attentifs aux besoins des jeunes à l'école ou au travail. D'une certaine manière, le logiciel militant jociste serait peu sensible à la poussée soudaine des contestations. Il présente plutôt une grande fidélité aux décennies passées, même si des évolutions sont notables.

1) Devant Mai 68

Devant Mai 68, les mouvements paraissent en effet peu enclins à suivre une mobilisation portée initialement par des étudiants. Aucune consigne n'est donnée aux militants pour participer ou non aux mobilisations à l'école ou au travail. Ils y sont assurément présents par

leurs sociabilités propres. Les manifestation télescopent toutefois les logiques internes aux mouvements : les « journées nationales d'action », prévues pour commémorer le rassemblement de Paris 67 localement, début juin, ainsi que la rencontre de la JOC à Genève autour de la présentation des résultats de l'enquête-campagne européenne sur les temps libres. Le rapport moral de la JOCF au Conseil national de 1968 essaie pourtant de raccrocher les événements à la dynamique propre du mouvement. Faisant le récit de l'action de l'année, il relève : « les événements semblent tout remettre en cause, y compris le 9 juin, en plein dans mille, sans le savoir, l'enquête-campagne "temps libre" a été vécue totalement »[5]. La rapporteuse développe, de manière générale, une lecture des événements qui conforte les analyses portées par le jocisme depuis des années sur les mauvaises conditions de travail des ouvriers, la mauvaise préparation à la vie professionnelle, ou bien encore les difficultés scolaires. En un sens, l'expression de Yann Raison du Cleuziou pour parler des « chrétiens en Mai 68 » est assez juste pour les jocistes. Ils semblent « à la fois prêts et surpris »[6]. Le rapport est, en tout cas, destiné à montrer la bonne préparation du mouvement à la contestation sociale : « les jeunes du Monde Ouvrier se sont reconnues dans cette révolte ». Néanmoins, la cadre de la JOCF ne peut pas se reconnaître dans le personnel ni l'aspect soudain des événements, dont le caractère fugace reflète, à ses yeux, un manque de sérieux :

> « Nous ne voulons pas ajouter une explication à d'autres. Elle ne serait pas plus satisfaisante et elle serait tout aussi extérieure. Ce qui importe, c'est de saisir ce qui est au cœur de l'homme, ses aspirations, ses souffrances. C'est de regarder, d'écouter, de comprendre les réactions et les actions, les silences et les cris de n'importe quelle Jeune Travailleuse et tous, ceux en particulier qui n'ont même pas pu s'exprimer pendant les événements. Pour la Jeunesse ouvrière, les événements de Mai-Juin n'ont pas été qu'une vaine révolution ou feu de paille. »[7]

Plus direct, chez les garçons, dans le rapport fait au Conseil national de la JOC en novembre 1968, Guy Léger affirme, malgré le discours de jonction avec la classe ouvrière, que

> « La majorité des étudiants qui ont été à l'origine de ce Mouvement font partie du monde bourgeois. Ils y contestent la société construite par leurs pères. Ils ne veulent plus d'une société qui sacrifie l'homme au paraître et à l'avoir. Le monde ouvrier poursuit sa lutte pour être reconnu par une société qui a toujours refusé de tenir en compte des travailleurs. Ces travailleurs, organisés par le Mouvement

---

[5] « Au cœur de la jeunesse ouvrière, les jeunes du monde ouvrier fondent une Église visible signe de Jésus-Christ » , *Rapport au moral au Conseil national*, 1968, Archives départementales des Hauts-de-Seine (ADHS) : 45 J 44.

[6] RAISON DU CLEUZIOU, Yann, « À la fois prêts et surpris : les chrétiens en Mai 68 », dans SCHLEGEL, Jean-Louis et PELLETIER, Denis, *À la Gauche du Christ,* op. cit., p. 297-313.

[7] « Au cœur de la jeunesse ouvrière, les jeunes du monde ouvrier fondent une Église visible signe de Jésus-Christ », *Rapport moral au Conseil national de la JOCF*, 1968, ADHS : 45 J 44.

> ouvrier, remettent fondamentalement en cause, depuis des décennies, le système capitaliste et les bases sociales de la société capitaliste. »[8]

Le dirigeant jociste reconnaît la pertinence de revendications sociales portées dans les mobilisations et la critique générale de la société capitaliste. L'achoppement tient plutôt au public mis en avant dans les événements : les étudiants, ainsi qu'aux formes de mobilisations, nées en partie en dissidence aux partis et au syndicat du « Mouvement ouvrier ». Le théâtre joyeux, aux accents parfois anarchiques et libertaires de Mai 68, étonne et déstabilise les cadre jocistes, qui accordent une importance aux formes classiques et instituées des contestations. Ces dernières sont vues comme devant être portées par les forces habituelles : syndicats, partis et mouvements. Le récit que le cadre jociste fait des événements reste donc conforme à celui d'un « mouvement ouvrier » disposant de ses « organisations ouvrières ». Mais, derrière les prises de position en faveur de l'événement, comme le relève Denis Pelletier :

> « Mai 68 aggrave les inquiétudes, en ouvrant la voie aux interprétations selon lesquelles la jeunesse étudiante aurait remplacé la classe ouvrière comme groupe social porteur d'émancipation collective. »[9]

Cette crainte peut être renforcée par les évolutions internes au catholicisme français de l'après-concile.

2) Devant Vatican 2

Sur un autre plan, mais selon même logique, le Concile Vatican II est reçu avec une circonspection similaire, malgré les espoirs qu'il peut faire naître eu même moment. Dans plusieurs déclarations des Conseils nationaux ou la presse du mouvement sont salués des textes issus des travaux conciliaires. L'appréhension devient toutefois plus négative quand la transcription dans la vie ecclésiale française des normes du Concile conduit à restructurer un laïcat sans une priorité accordée à la spécialisation. Vatican II est souvent tenu dans les représentations collectives catholiques comme une forme de récompense des expériences françaises en matière d'engagement de laïc. Pourtant il n'universalise pas le modèle d'Action catholique spécialisée « à la française ». L'engagement du laïcat, s'il est hautement valorisé et passe par les mouvements, se fait dans une optique avant tout spirituelle, sacramentelle, missionnaire et apostolique (voir, par exemple, le *Décret sur l'apostolat des laïcs* de 1965) et,

---

[8] LÉGER, Guy, « Dans la vie ouvrière, au cœur de l'action, la JOC remplit sa mission », *Rapport d'orientation au Conseil national de la JOC*, 1-3 novembre 1968, ADHS : 44 J 1419.

[9] PELLETIER, Denis, *La Crise catholique, religions, société, politique en France (1965-1978)*, op. cit., p. 88.

dans un sens bien plus large et inclusif, en réalité, que l'expérience française entamée depuis l'entre-deux-guerres[10]. L'épiscopat confirme toutefois la spécialisation en France en réorganisant entre 1956 et 1966 les mouvements d'enfance (de patronages*) « Âmes vaillantes » et « Cœurs vaillants » en Action Catholique des enfants (ACE) subdivisée en branches de milieux sociologiques[11].

Pour la JOC-F et l'ACO, la première alerte vint en réalité de la refonte de l'Action catholique générale des femmes dès 1956. Elle posa, de manière ouverte, et en parallèle à la disparition de l'ACJF, la question de l'abandon de la spécialisation dans le catholicisme français. Le mouvement féminin d'Action catholique plaidait alors pour la fin de l'organisation par milieux. La mise en place sous la houlette de Jacques Ménager en 1960 du Comité français pour l'apostolat des laïcs (CFAL), qui se décline en comités diocésains, en vue de préparer le troisième Congrès mondial des laïcs à Rome, permet, sur un plan institutionnel, de donner un contenu à cette option pastorale[12]. L'évêque-auxiliaire du diocèse de Versailles, dans un rapport à l'Assemblée Plénière de la Conférence des évêques de France en avril 1966, s'interroge ainsi sur les difficultés pour mettre en place dans les diocèses les orientations conciliaires en matière de laïcat. Il pointe deux tendances parmi les évêques qu'il a auditionnés : ceux, inquiets de la marginalisation progressive de l'Action catholique, et ceux, au contraire, lassés de son hégémonie. Ces derniers redoutent un :

> « quasi monopole des formes de l'Action catholique spécialisée qui minimiserait les formes d'apostolat traditionnelles dans l'Église : apostolat de la communauté chrétienne, apostolat de la liturgie, du catéchisme, de l'école chrétienne, des groupes éducatifs et spirituels, etc. »[13]

Pourtant, les débats se poursuivent jusqu'en 1967, où l'Assemblée plénière de la CEF tranche, en continuité avec les choix pastoraux des décennies précédentes et sans révéler la divergence

---

[10] L e *Décret sur l'Apostolat des laïcs* consacre son paragraphe 20 à l'Action catholique. Après un rappel historique sur leurs origines, les mouvements sont décrits assez classiquement comme « une collaboration des laïcs à l'apostolat de la hiérarchie ». Le but qui leur est assigné demeure avant tout « apostolique ». Si les laïcs apportent leur expérience et y prennent des responsabilités, ils agissent toujours « sous la haute direction de la hiérarchie ». Il n'est pas fait explicitement mention de la spécialisation par milieu. Voir : Paul VI, *Décret sur l'Apostolat des laïcs*, dans *Vatican II l'intégrale, édition bilingue révisée*, Paris : Bayard Compact, 2002, p. 543-591. On peut, se reporter, de manière générale à : LALOUX, Ludovic, *Les Étapes du renouvellement de l'apostolat des laïcs en France depuis le Concile Vatican II*, thèse de doctorat d'histoire sous la direction LEVILLAIN, Philippe, Université de Lille III, 1999, 850 f.

[11] FEROLDI, Vincent, *La Force des enfants : des Cœurs Vaillants à l'ACE*, Paris : Éditions Ouvrières, 1987, 336 p.

[12] En font partie les représentants de 15 organisations de laïcs, parmi lesquelles 10 de l'Action catholique. Le comité représente les laïcs lors des congrès internationaux et, à l'occasion, est consulté par les évêques français. Il organise également des formations à destination des laïcs. Voir : MASSON, Catherine, *Les Laïcs dans le souffle du Concile*, Paris : le Cerf, « Histoire », 2007, 349 p.

[13] « Exposé de Mgr Ménager », *Compte-rendu imprimé de l'Assemblée Plénière de l'Épiscopat français*, 26-28 avril 1966, Archives historiques de l'Archevêché de Paris (AHAP) : 1 B 2 2a.

qui sommeille au sein de l'épiscopat, en faveur d'une « option pastorale ferme pour le type de présence missionnaire que représente en France l'Action catholique sous toutes ces formes ». En son sein, l'Action catholique spécialisée « donne le ton, le sens de la marche, le style de la présence »[14]. Suit une liste des mouvements « authentifiés officiellement comme mouvements d'Action catholique » : ACI, ACO, CMR, JIC, JICF, JOC, JOCF, JEC, JECF, ACU, JMC, MRJC, Cœurs Vaillants-Âmes vaillantes, ACGF, MCC, Action catholique des membres de l'enseignement chrétien (ACMEC) et Action catholique des milieux sanitaires et sociaux (ACMSS)[15].

Néanmoins, derrière les formules généreuses et unanimes, un autre courant apparaît et se structure au sein de catholicisme français. Il souhaite rappeler l'importance de l'apostolat qui passe par des organisations instituées de l'Église (écoles, paroisses, etc). Pour leurs défenseurs, elles ont un dynamisme aussi réelle que l'implantation dans des milieux par des militants formés dans des mouvements autonomes et mandatés. En 1968, un laïc non issu de l'Action catholique spécialisée, puisqu'il est le président français du mouvement de la Légion de Marie[16], Alain Guyot est élu au sein du Comité Français pour l'Apostolat des Laïcs (CFAL) pour en assurer la direction. À la fin de la décennie émerge également un projet d'organisation, via le réseau de comités qu'est le CFAL, d'un « concile pastoral », projet qui reçoit l'approbation du MRJC, des deux ACG et du MCC. De manière générale, le MRJC et le CMR, le MCC ou les mouvements des indépendants (JIC, ACI) semblent plus sensibles à l'homogénéisation des modes de vie. Ils sont davantage prêts à jouer le jeu de la coordination de l'engagement laïc au sein du CFAL :

> « Ils caressaient d'en faire le point d'appui d'une redéfinition plus générale de la pastorale, qui échapperait au seul principe de la spécialisation et, peut-être, permettrait d'assouplir le mandat, pour tendre vers le modèle allemand d'un laïcat puissant et structuré de manière autonome. »[17]

---

[14] Assemblée plénière de l'épiscopat français, « Déclaration, orientations sur les exigences missionnaires », *DC*, 64, 1967, col. 2036-2037.

[15] Idem.

[16] D'origine irlandaise, la Légion de Marie est une association catholique de laïcs, qui se mettent bénévolement au service de l'Église. Son but est la sanctification de ses membres par la prière, les sacrements et la dévotion à la Vierge Marie. Le mouvement repose sur la spiritualité du mystique français Louis-Marie Grignion de Montfort (1673-1716). Il met davantage en avant l' « apostolat » conçu comme une œuvre de moralisation et de sanctification personnelles qu'une action sociale aux services de la lutte contre les injustices. Il n'existe pas, sauf erreur de ma part, une étude universitaire d'histoire ou de sociologie sur la Légion de Marie en langue française. On peut toutefois se référer au manuel de base du mouvement qui naît (comme la JOC-F mais à partir de toutes autres influences) dans l'entre-deux-guerres : Concilium Legionis Mariae, *Manuel officiel de la Légion de Marie*, 1939, 313 p.

[17] PELLETIER, Denis, *La Crise catholique*, op. cit., p. 88

Mais la crise éclate lorsque, en janvier 1969, l'ACO démissionne du CFAL. Le comité se retourne alors vers l'épiscopat et tous les mouvements en leur envoyant un questionnaire, dans lequel chacun est invité à répondre sur l'utilité d'un apostolat par milieu. Une des questions posées est : « est-il préférable d'envisager des instances par milieux sociaux ou selon d'autres critères ? »[18]. Est également demandé ce que pourrait être le rôle d'une instance comme le CFAL : une simple instance de coordination ou bien une force d'impulsion dans le laïcat français ? ACO, JOCF, JOC et ACE branche ouvrière refusent de répondre au questionnaire. Ils produisent une note commune sur les « signes de communion » déplorant que le CFAL se constitue en « une instance nationale du laïcat »[19]. Le bureau national de la JOCF, début janvier, s'inquiète. Cette nouvelle instance « risque de télescoper la commission épiscopale type CEMO » et remettre en cause une action qui part des « milieux de vie » : « l'avancée du monde ouvrier ne peut se faire que dans le combat, ils ne sont pas à notre place quand il faut se bagarrer »[20]. Les responsables nationaux de la JOC ont partagé une inquiétude similaire devant les fédéraux lors de leur Conseil national de 1969 :

> « Nous sommes de plus en plus inquiets et réticents devant des structures de dialogue, de recherche, de confrontation qui se développent dans l'Église. […] Nous ne pouvons accepter d'envoyer des jeunes travailleurs et jeunes travailleuses dans des rencontres, où, minoritaires, ils seraient sans possibilité de s'exprimer aisément, qui démolirait le sens de l'Église que nous éduquons, dont ils commencent à faire l'expérience dans et par le mouvement. Nous ne saurions accepter que les jocistes soient détournés de leur tâche d'évangélisation pour réformer l'Église de l'intérieur. »[21]

Durant cette seconde période d'étude, l'épiscopat tient toutefois, à préserver la spécialisation et à protéger, en réalité et à son habitude, derrière elle, les mouvements « en O » (ACO, ACE-MO). Les évêques n'apportent pas un soutien déterminant au CFAL. Face à l'opposition de l'ACO et la JOC-F, il dépérit et doit être réorganisé en 1971 au sein d'une « Équipe de liaison des laïcs » (ELL), dont le nom atteste bien qu'il ne peut pas s'arroger une prérogative déterminante dans la vie des mouvements. L' « équipe » assure plutôt un rôle de partage d'expérience et d'information inter-mouvements. En avril 1975, l'ACI se retire toutefois de l'organisation. Dans la lettre de démission, les cadres du mouvement des « indépendants » déplorent la « bipolarisation » infructueuse du laïcat portée par certains mouvements (ouvriers). À la logique de classe, ils opposent l'expertise qu'auraient permis le retour et le

---

[18] *Compte-rendu du Bureau national de la JOCF*, 30 janvier 1970, ADHS : 45 J 61-62.

[19] Idem.

[20] Id.

[21] BRULE, Pierre, « La JOC, communauté de Salut de la Jeunesse Ouvrière », *Rapport doctrinal au Conseil national de la JOC*, 1-3 mars 1968, ADHS : 44 J 1419.

partage d'expérience, selon un principe relevant d'une vision plus contemporaine et aux accents peut-être plus managériaux. Les cadres de l'ACI regrettent également de n'avoir pu, au sein de l'ELL, procéder à une évaluation concrète de la pastorale autour de trois pôles, selon la voie qu'avait tracée l'épiscopat en 1967 : l'incroyance, le développement et la pauvreté[22].

3) L'idéal d'une Église à bâtir dans la classe ouvrière

Une série de facteurs concourent, dans les années 1960 et 1970, à renforcer l'idéal de construction d'une Église en classe ouvrière. La remise en route de l'expérience des prêtres-ouvriers en 1966, dans le cadre des secteurs de la Mission ouvrière, permet de relancer les initiatives qu'avait pu brutalement freiner la condamnation de 1953-1954. Les événements de Mai 68, et l'esprit du Concile, qui met en avant l'autonomie des laïcs et le discernement des « signes des temps » dans les mobilisations sociales[23], renforcent chez les militants le sentiment que le devenir de l'Église est en train de se jouer dans sa capacité à reprendre pied dans le monde populaire du travail. En mars 1969, Maurice Vidal dans un rapport théologique à la Mission ouvrière réunie en Session nationale à Poissy intitulé « Naissance et croissance de l'Église dans le monde ouvrier » le note :

> « On parle de naissance et de croissance de l'Église en monde ouvrier dans la mesure où des chrétiens peuvent non seulement être à la fois ouvriers et chrétiens, mais encore exprimer, purifier et valoriser en communauté d'Églises, ce qu'ils portent et vivent ensemble dans la solidarité du monde ouvrier. Il s'agit donc des rapports réciproques entre communautés naturelles et communautés ecclésiales. Or, il est certain que, du côté de la théologie et de l'histoire, ces rapports sont indispensables à la naissance et au développement de l'Église. C'est pourquoi le monde ouvrier est l'objet, de sa part, de toute sa sollicitude [et] l'Action catholique spécialisée occupe dans l'apostolat missionnaire une place privilégiée. »[24]

JOC, JOCF et ACO récusent l'idée d'un laïcat organisé nationalement, sans une prise en compte institutionnelle des différences socio-économiques ou socio-culturelles. À la possibilité de constituer un dialogue intra-ecclésial, procédant par l'expertise et la recherche de consensus, les mouvements ouvriers opposent une logique plus classiste. Elle considère

---

[22] *Compte-rendu du Bureau national JOCF*, ADHS : 45 J 67-70.

[23] La question des « signes des temps » est une thématique importante apparue dans l'Église catholique à partir des années 1940 et qui a été fortement mise en avant autour du Concile Vatican II. L'article 4 de la constitution conciliaire *Gaudium et spes* affirme que « l'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques », dans Paul VI, *Gaudium et spes, constitution pastorale sur l'Église dans le monde et dans ce temps*, 1965, texte disponible en ligne : http://www.vatican.va/ (page consultée le 15 juillet 2015).

[24] Secrétariat national de la Mission ouvrière, *Naissance et croissance de l'Église en monde ouvrière*, Paris : Mission ouvrière, 1969, p. 121.

que l'hétérogénéité des milieux, ainsi que le déséquilibre socio-économique et socio-culturel initial entre les militants, sont tels qu'il ne peut y avoir d'avancée par consensus et selon une logique inter-milieu. À leurs yeux, seule l'autonomie garantirait la possibilité de faire advenir une Église en milieu ouvrier, adaptée aux besoins des travailleurs, et de préserver le point de vue des militants ouvriers dans les instances ecclésiales. Dans un article du périodique *Témoignage* de l'ACO, le mouvement d'adulte dénonce ainsi « l'analyse fort répandue par ailleurs, dans les sphères dirigeantes de notre société, selon laquelle les classes sociales sont en voie de disparition »[25]. Pour les milieux de la pastorale ouvrière la collaboration entre milieux renvoie au projet du président Valéry Giscard d'Estaing de « société libérale avancée », dont une des composantes est la recherche par le dialogue social de solutions davantage que le conflit de classe. Le processus à l'œuvre est vécu comme une tentative de prolonger les objectifs d'un social-libéralisme avancée et de dépasser ainsi l'antagonisme de classe. L'idéal catholique de communion du laïcat ne permet pas de dépasser l'antagonisme.

In fine durant cette période d'étude, la JOC-F et l'ACO, parviennent à maintenir l'autonomie et la spécialisation comme le principe de structuration du laïcat catholique. Mais les mouvements, par leur relative intransigeance et leur isolationnisme stratégique, se marginalisent. Ils se mettent dans une position aussi fragile que dangereuse, surtout lorsqu'éclateront les crises ultérieures avec l'épiscopat. Les mouvements sont toutefois encore protégés par la Commission épiscopale du monde ouvrier. Ils disposent également de leurs réseaux au sein de la Mission ouvrière. Pour leurs détracteurs[26], la crise révèle surtout l'essoufflement d'une formule. Elle ne répond plus forcément aux attentes spirituelles des contemporains. La déprise militante et ouvrière de mouvements est aussi pointée du doigt alors que ces derniers mettent pourtant en avant leur dynamisme et leur présence chez les ouvriers.

B) Les premiers signes d'une déprise militante et ouvrière ?

Pour les deux JOC, il faut relativiser l'idée de mouvements s'écroulant démographiquement durant la période de la crise catholique. En 1971, le mouvement masculin revendique encore 204 fédérations, 1 500 groupes, 6 000 militants, jusqu'à 60 000 jeunes touchés ; le mouvement

[25] Cité dans PELLETIER, Denis, *La crise catholique*, op. cit., p. 88.

[26] Dès cette époque : Louis de Vaucelles, « Essai sur l'histoire et les difficultés présentes de l'Action catholique », *Études*, mars 1974, p. 421-436.

féminin 217 fédérations, 8 000 militantes, 70 000 jeunes touchées. 1 500 prêtres localement, 180 au niveau des fédérations et 8 au niveau national assurent l'aumônerie des deux mouvements. *La Jeunesse ouvrière*, le journal de la JOC, tire encore entre 10 000 et 35 000 exemplaires en 1971, *Vers l'Avenir* (JOCF) entre 12 000 et 15 000, et Stop (JOCF) entre 5 000 et 6 000[27]. Le jocisme semble donc davantage s'essouffler que s'effondrer. De 1968 à 1976, plus précisément encore, la JOC passe de 7 400 à 6 400 cotisants.

Comme pour la période précédente, l'organisation de l'événement « Objectif 74 » semble avoir permis de relancer les adhésions. La JOCF perd, toutefois, sur la même période plus d'adhérentes avec des cotisations passant de 7 200 à 5 000 selon les décomptes des rapports financiers (cf. tableaux infra). Les deux mouvements restent toutefois les seuls encore capables, parmi la galaxie des jeunesses d'Action catholique, d'organiser des rassemblements de l'ampleur d'Objectif 74, où 40 000 personnes se réunissent au Parc de la Courneuve. Si globalement, la période se caractérise par un recul des adhérents à jour dans leurs cotisations, les deux mouvements résistent bien et sûrement mieux que leurs homologues étudiants ou ruraux. Nous sommes loin de « l'effondrement des effectifs » dont parle Bernard Giroux pour la JEC-F des années 1970. En comparaison, selon le chiffre communément retenu, le mouvement étudiant serait lui passé de 20 000 à 10 000 membres entre 1960 et 1977, soit une division par deux des effectifs[28].

[27] « Situation de la JOC en France », 1971, ADHS : 45 J 2A.

[28] GIROUX, Bernard, « L'effondrement des effectifs », dans GIROUX, Bernard, *La Jeunesse étudiante chrétienne des origines aux années 1970,* Paris : le Cerf, p. 550 et suivantes.

Figure 13 : Cotisants de la JOC, 1968-1975

1968	7420
1969	6518
1970	5837
1971	5622
1972	5525
1973	5487
1974	6361
1975	6481

A. FAVIER

Source : les Rapports financiers aux Conseils nationaux JOC.

Figure 14 : Cotisantes de la JOCF, 1968-1976.

Année	Au travail	%	Scolaire	%	Total
1970	3400	47 %	3800	53 %	7200
1971	3500	51 %	3400	49%	6900
1972	2900	46%	3400	54%	6300
1973	2600	42%	3600	58%	6200
1974	2500	41%	3600	59%	6100
1975	1800	35%	3300	65%	5100
1976	1600	30 %	3500	69%	5100

A. FAVIER

Source : les Rapports financiers aux Conseils nationaux JOCF.

Davantage qu'au point de vue démographique, les mutations proviennent de la composition socio-professionnelle du groupe des jocistes lui-même. Scolarisation aidant, le mouvement regroupe de plus en plus des élèves et des étudiants. À la JOCF, la part des militantes à l'école l'emporte sur les professionnelles dès la fin des années 1960. Elle culmine à 70 % en 1970. Et pour ceux qui travaillent parmi les jocistes, la part des ouvriers diminue irrémédiablement. Parmi les métiers mentionnés des permanentes entrées en fonction entre 1968 et 1976, on trouve, en premier, les employées de bureau (sténodactylo, standardiste téléphonique, agent comptable, aide-comptable), devant les professions du sanitaire et social (puériculture, infirmière, conseillère familiale, aide-soignante, assistante dentaire) et les ouvrières au sens

strict (en textile, en filature et en usine sans mention du secteur de production). Chez les permanents de la JOC, sur la même période, vient comme première catégorie socio-professionnelle représentée les techniciens de l'industrie (dessinateur ou régleur sur presse par exemple) devant les ouvriers qualifiés (fraiseur, soudeur, outilleur) et les employés de bureau (banque et comptabilité, administrations).

L'appartenance jociste semble de plus en plus fondée sur le milieu d'origine davantage que *stricto sensu* sur le travail en usine. Dans les discours, la thématique d'un « monde ouvrier », qui dépasse les seuls apprentis et travailleurs de l'industrie se met en place dès les années 1960. Elle se renforce alors fortement. Les « jeunes travailleurs » et « jeunes travailleuses » de la littérature grise des mouvements des années 1950 laissent de plus en plus place à des expressions du type « jeunes du monde ouvrier » ou « JMO », voire « JCO » : « jeunes de la classe ouvrière ». Elles peuvent désigner autant les scolaires que ceux qui sont sortis des professions ouvrières pour le travail technique, voire le secteur tertiaire.

L'apparente contradiction sociologique est surmontée par les cadres du mouvement, par un discours et une réflexion, surtout sensibles aux mobilités entre les générations et aux conditions concrètes d'élévation sociale par l'école. Dans le jocisme, on naît « ouvrier » dans un milieu, qui conditionne la vie ultérieure et a des répercussions sur l'insertion scolaire et professionnelle. À rebours des discours sur la fin des classes sociales, le rassemblement « Objectif 74 » est organisé de manière à montrer qu'il existe bien une « jeunesse ouvrière ». Cette dernière se caractérise par une même expérience de vie et les mêmes conditions d'existence à l'école et au moment de l'entrée dans la vie professionnelle :

Discours d'ouverture du Conseil National JOC, 1974, ADHS : 44 J 1422.	« Alors que certains dans notre société prétendent que la Jeunesse Ouvrière n'existe pas, nous avons manifesté qu'elle est bien vivante, qu'elle est UNE malgré ses catégories, sa diversité et cela bien au-delà des frontières et des races. Oui ! La jeunesse ouvrière est UNE parce qu'elle vit ce qui la marque au plus profond d'elle-même, ce qui l'écrase, ses conditions de vie, sa situation d'exploitation, aujourd'hui, plus encore par le chômage et l'insécurité de l'emploi. »
GREDER, André, « Pour que la JOC, organisation et Église des jeunes du Monde ouvrier se fonde dans les milieux et les catégories », *Rapport d'orientation au Conseil national JOC*, 1974, ADHS : 44 J 1422.	« En regardant le monde, nous constatons que les rouages économiques, politiques, placent les hommes dans des situations diverses. Chaque homme est, en effet, partie prenante d'un milieu social caractérisé par sa place dans le monde, son histoire, ses valeurs... C'est dans ce milieu social que chaque homme vit, espère au fond de lui-même à la libération profonde. L'Église doit tenir compte du milieu social de chacun (monde ouvrier – monde rural – monde indépendant) si elle veut rejoindre les hommes dans ce qui les marque, si elle veut répondre à leurs attitudes profondes. »

Les changements au sein du milieu populaire du travail poussent les mouvements à se faire les défenseurs du projet original jociste plutôt qu'à retravailler la catégorie d' « ouvriers ». Ils

parviennent, toutefois, à accompagner une mobilité sociale permise par la massification scolaire et l'expansion économique dans la poursuite de ce qui était déjà visible dans la période précédente. JOCF et JOC semblent ainsi capables d'assurer aux sympathisants et aux militants un lien dans les parcours biographiques avec le milieu d'origine. Le passage vers l'enseignement supérieur semble en effet constituer une expérience, dans laquelle les jeunes éprouvent le plus la distance avec un nouveau milieu et le besoin de garder des solidarités avec celui d'origine. Pour les jocistes du supérieur, la JOC paraît être un lieu supplétif du syndicalisme étudiant à l'instar de ce fait de vie rapporté au Conseil national en 1972 :

> « À l'association des résidents, quand on arrive il faut déjà être initié à leur façon de voir. Si on pose des questions, on nous regarde. Les jeunes du monde ouvrier n'y vont pas et à l'UNEF c'est pareil. »[29]

De surcroît, l'augmentation du nombre de diplômés et du niveau de qualification professionnelle ne signifie pas forcément l'accès à un métier qui s'exerce sereinement : l'expansion du taylorisme et de l'automation font perdre leur valeur à un savoir technique, lui qui fondait pourtant en partie l'identité ouvrière. La technicisation d'un travail n'est pas forcément synonyme de l'amélioration des conditions de travail et de l'épanouissement personnel au travail :

> « Pour certains travailleurs, le travail manuel cède sa place à un travail consistant essentiellement à contrôler ou surveiller les machines. Le travail est également de plus en plus parcellaire, c'est-à-dire qu'on fait qu'une infime partie de la voiture ou des objets à produire. Les travailleurs ont des qualifications bidons : on les appelle "agents de production" alors qu'ils ne sont ni plus ni moins que des OS. Les OS ne sont plus uniquement de l'industrie. Les employés de commerce, de bureau, ont de plus en plus un travail en OS dans un travail qui ne fait pas appel à leur qualification. »[30]

Enfin, l'attachement jociste à l'idée de milieu ne signifie pas l'abandon d'un certain pragmatisme fonctionnel. Les mouvements développent une sous-catégorisation de leur action, qui révèle une certaine plasticité et adaptabilité pour se conforter à l'expérience juvénile populaire, qui se résume de moins en moins à l'apprentissage ou au travail. Comme le relève Claude Prudhomme :

> « Le reproche adressé à la JOC d'avoir longtemps maintenu la fiction d'une classe ouvrière chargée d'une valeur messianique ignore cependant les efforts déployés

---

[29] PINCHART, Françoise et ECTHOIMBORDE, Maïté, « Par l'enquête-campagne et la présence aux événements la JOC réalise sa mission d'évangélisation dans la jeunesse ouvrière », *Rapport moral au Conseil national*, 1972, ADHS : 45 J 48.

[30] GREDER, André, « Pour que la JOC, organisation et Église des jeunes du Monde ouvrier se fonde dans les milieux et les catégories », *Rapport d'orientation au Conseil national JOC*, op. cit.

dans le mouvement pour prendre en compte les changements intervenus dans le monde du travail. »[31]

Les chômeurs, par exemple, constituaient un groupe peu pris en charge auparavant. Il tend désormais à s'autonomiser comme une catégorie militante. Les premiers signes de la désindustrialisation et de la fin du plein emploi caractéristique des Trente Glorieuses sont perçus précocement par les cadres jocistes. Ces derniers sont conscients que le temps de recherche d'emploi peut devenir une période longue de la vie professionnelle d'un individu. Les étudiants du supérieur sont également de mieux en mieux pris en charge. En 1972, la JOCF annonce l'organisation de weekends de militantes à l'université dans les secteurs Nord, Toulouse, Ouest et Alès[32]. Chez les filles, l'intérêt se porte également sur les saisonnières, les malades, les handicapées et les employées de maison, toutes les catégories peu prises en charge dans des réseaux de sociabilité juvénile traditionnelle ou par les organisations syndicales.

En 1974, la JOC se lance même dans une réorganisation ambitieuse de son action en la spécifiant par « milieux » et par « catégories ». Il est définitivement pris acte de la « déparoissialisation » de l'action. Les équipes doivent désormais nécessairement s'intégrer dans les milieux : « l'entreprise, l'école dans laquelle vivent les jeunes du monde ouvrier, il y a aussi les milieux de loisirs, de logement (FJT) »[33]. À cette première organisation en « milieux » se superposent des réunions en « catégories » qui regroupent les militants dans une même situation scolaire ou professionnelle : les apprentis, les collégiens en CET, les travailleurs « en petite boîte », ceux « en grosse boîte », etc. Le « service militaire », le « chômage » et « l'handicap (sic) » constituent également des catégories. Enfin, le mouvement se donne la possibilité de réunir, lors de weekends ou de temps particuliers, les militants à travers ce qu'il nomme des « spécifiques » : « ados », « immigrés » et « jeunes couples »[34].

Le mouvement masculin poursuit, de surcroît, son implantation dans les secteurs peu pris en charge par les syndicats et en premier lieu les apprentis. En marge du rassemblement Objectif 74, un premier meeting est organisé. Il est suivi, en raison de son succès, d'un deuxième « meeting national des apprentis » en 1976. Le mouvement répond, là-encore, assez rapidement aux conséquences sociales d'une circulaire de 1972 de l'Éducation nationale. Cette

---

[31] PRUDHOMME, Claude, « La Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) : un ouvriérisme catholique ? », dans PELLETIER, Denis et SCHLEGEL, Jean-Louis, *À la gauche du Christ*, op. cit., p. 343.

[32] Idem.

[33] GREDER, André, « Pour que la JOC, organisation et Église des jeunes du Monde ouvrier se fonde dans les milieux et les catégories », *Rapport d'orientation au Conseil national JOC*, op. ncit.

[34] Idem.

dernière aménage des Classes préprofessionnelles de niveau (CPPN) et des Classes préparatoires à l'apprentissage (CPA) à destination des élèves, qui souhaiteraient sortir du cursus général obligatoire plus tôt (moins de 15 ans) en remplacement du cycle pratique des collèges[35]. On peut même faire l'hypothèse que sans l'important travail de réflexion des cadres jociste sur la façon d'organiser le mouvement en fonction des nouvelles réalités socio-économiques, la déprise démographique aurait été bien plus importante. D'une certaine manière, JOCF et JOC répondent plutôt bien à la désarticulation sociologique de l'entrée dans la vie professionnelle et l'âge adulte que constitue l'extension de la scolarisation dans les milieux populaires.

En définitive, dans cette deuxième période d'étude, sont visibles les premiers signes d'un essoufflement ou d'une déprise militante davantage qu'un écroulement. Le jocisme français paraît même plus solide que ses homologues étudiants et ruraux, qui connaissant des taux de décroissance beaucoup plus inquiétants. Si politisation il y a, incontestablement, quel chemin emprunte-t-elle ? La tenue à distance du gauchisme et une plus grande continuité avec des pratiques militantes héritées ont un peu moins dérouté les militants de base. Néanmoins, un renforcement des engagements séculiers de la JOC-F est visible.

C) La politisation du jocisme français

Selon l'historiographie établit ce qui distinguerait JOC et JOCF d'autres mouvements de jeunesse d'Action catholique spécialisée durant la crise catholique serait la relative faiblesse de la rupture générationnelle dans leur culture militante. La politisation se ferait en accord avec elle des mouvements adultes de l'ACO, sous le patronage de la CEMO et d'une partie du clergé, vers les forces instituées du « mouvement ouvrier » : partis et syndicats en tête. Une élite militante aurait cherché à renforcer les engagements et fait discours et pratiques du mouvement. La faible rupture avec les mouvements aînés expliquerait ainsi la tenue à l'écart du « gauchisme chrétien ». Ce dernier ré-importe, par exemple, la logique de lutte de classe au sein même de l'institution catholique. Cette fidélité aurait également maintenu les mouvements à distance de cette mouvance, qui peut critiquer l'institutionnalisation de l'action (notamment au sein des mouvements et des syndicats). Les deux mouvements connaissent donc une apparente stabilité par rapport à leurs homologues ruraux ou étudiants de l'Action catholique. Cette période voit pourtant le ralliement de la JOC et de la JOCF à une grille de lecture marxiste des phénomènes sociaux. Fait neuf également : la prise de position pour une

[35] Id.

société de type « socialiste ». Comment caractériser alors la politisation particulière qui affecte les deux mouvements tant au sein de la société française que du catholicisme ? S'est-elle effectuée sans rupture et a-t-elle été menée seulement par le haut ? Comment expliquer son positionnement en faveur du socialisme et quelles répercussions sont induites par cette évolution ?

1. Une politisation demandée par la base

Pour Pascal Bonhotal, « Mai 68 prolonge l'évolution en profondeur de la guerre d'Algérie en faisant apparaître les conséquences de cette évolution dans les interventions de la JOC »[36]. Toujours d'après l'historien du projet jociste, dès ce moment-là, l'analyse du mouvement masculin est claire : « les choix se situent au niveau économique et politique, il s'agit de s'attaquer aux causes de l'exploitation de l'homme par l'homme, et non plus à ses conséquences »[37] . Mai 68 peut être vu en effet comme le point de départ d'une politisation pour la JOC et la JOCF dans la mesure où l'événement inaugure un moment où les cadres jocistes sont confrontés à une radicalisation des jeunes dans ou aux marges du mouvements ainsi qu'à la concurrence d'autres forces politiques ou syndicales. C'est bien à partir du printemps de mobilisations que semble émerger une demande de plus de mordant des analyses jocistes sur la société et de sérieux dans les engagements militants.

Le basculement vers une analyse marxiste est toutefois graduelle et progressive à partir de 1968. La caractéristique de l'époque est bien une recherche d'une « action » plus efficace et d'une « analyse » plus sérieuse, ce dont les faits de vie rapportés aux Conseils nationaux témoignent à loisir, à l'instar de celui-là de 1969 où le militant jociste doit répondre aux critiques portés par des militants socialistes :

> « À la réunion de masse de la JOC sont présents : Patrick, Stef, Yannick, François, Marcel qui sont à l'Alliance des jeunes socialistes. Ils sont venus pour contester. Ils nous remettent en cause parce que soi disant, on ne mène aucune action sur les structures. Je suis un peu complexé car les autres militants de la JOC, nous sentons notre manque d'information politique. J'ai essayé de lui montrer que nous voulions agir sur les structures en transformant l'homme. »[38]

---

[36] BONHOTAL, Pascal, « La JOC face aux problèmes économiques et sociaux », *Masses ouvrières*, mars 1982, 375, p. 40.

[37] Idem.

[38] Cité dans : CASTELLARNAU, Denis, « La JOC permet à chaque jeune du monde ouvrier de réaliser sa vocation », *Rapport moral présenté au Conseil National JOC*, 1969, ADHS : 44 J 286 B.

De bien des manières, le militantisme jociste dans sa forme héritée semble s'essouffler. Il est mis devant la nécessité de s'adapter aux nouvelles aspirations politiques de la jeunesse, dans un moment où tout devient objet et sujet de politique :

CHAPTAL, Josyane,*« Fille du monde ouvrier, le monde a besoin de toi »,* rapport au Conseil National 1969, ADHS : 45 J 45.	« Marie-Thérèse : "Les CAL [Comités d'action lycéens], UNCAL [Union nationale des comités d'action lycéens], qu'est-ce que c'est que tout cela ? Danièle à Orsay : "Les filles et les gars sont de plus en plus paumés par les différents mouvements, il ne se passe pas 15 jours sans qu'il y ait une grève, nous sommes toujours appelées à prendre part !" »
ANDRÉ, Elizabeth, *Lettre à la présidente de la JOCF*, 1970, ADHS : 45 J 46.	« Je trouve que la JOCF n'est pas du tout engagée et n'a aucune orientation de fond par rapport à ce qu'elle dit sur le développement au niveau international. Elle est complice ou presque du système capitaliste ! Toutes les autres organisations ouvrières ont des options de fond, pourquoi la JOC n'en a-t-elle pas ? »
PINCHART, Françoise et ECTHOIMBORDE, Maïté, « Par l'enquête-campagne et la présence aux événements la JOC réalise sa mission d'évangélisation dans la jeunesse ouvrière », *Rapport moral au Conseil national*, 1972, ADHS : 45 J 48.	« Les sollicitations extérieures de plus en plus nombreuses de différents mouvement de soutien, d'organisation politique, de groupements gauchistes. Ce sont surtout les fédés qui ont été sollicitées, très peu le national, mais nous n'avons que peu d'éléments sur les réflexions faites. »
Intervention d'un fédéral au Conseil national JOC, 1973, ADHS : 44 J 1421.	« Au boulot des copains qui ont déjà une formation politique remettent en cause JO dans son contenu. En enseignement supérieur, des copains en IUT ne se retrouvent pas un article de JO, ils refont l'article et l'envoient au secrétariat général, en fac, des gars trouvent que JO est un peu facile et n'apparaît pas comme le moyen privilégié du moment. »

Au complexe des jocistes devant les engagements et la rhétorique chevronnée des militants des mouvements politiques s'ajoute l'absence de critères de jugement clair sur les sollicitations, qui se multiplient à l'école ou à l'usine. Le syndicalisme a une parole plus articulée et plus solide. Il absorbe donc les meilleurs des militantes, comme le déplore la JOCF en 1974 : « Sur Bayonne, les filles qui étaient à la JOCF ont découvert le syndicat, après elles laissent tomber la JOC »[39].

Ce que l'on interprète parfois comme une « politisation », par le haut, par les cadres d'Action catholique semble donc plutôt correspondre à une nécessité de répondre aux demandes de la base. Pour ne pas se faire « doubler » par d'autres mouvements, qui répondent aux aspirations des jeunes de la génération du tout politique, le durcissement du discours et la complexification des analyses socio-économiques ou politiques sont nécessaires. Le rassemblement prévu en 1974 doit justement manifester que les mouvements sont capables de développer une action militante, qui accroche les jeunes :

> « Mai 68 a forcé les militants et tous ceux qui voulaient s'appeler jocistes à s'affirmer et effectivement mai 68 a aidé pour une part à un écrémage dans le

[39] Commission recherche JOC et syndicalisme, *Rapport au Conseil national JOCF*, 1974, ADHS : 45 J 56.

> mouvement. Le mot écrémage n'étant pas péjoratif, j'entends par là que bon nombre de militants se sont retrouvés face à des travailleurs engagés fortement et qui luttaient pour quelque chose de bien déterminé. Bien des militants n'ont pas été capables de faire référence au projet qu'il qu'ils vivaient en JOC et ont donc plus ou moins laissé tomber. Si Paris 67 a été l'occasion pour la JOC de dénoncer d'une manière aussi claire que c'était la société de consommation, 74 devrait être probablement dix fois plus fort, par ce les effets de la société ont sans doute décuplé ! »[40]

Afin de rattraper le décalage entre une pratique et un discours, l'analyse marxiste apparaît donc comme la ressource la plus aisément mobilisable dans l'après 1968 pour répondre aux accusations sur l'absence de jugement critique et de défense d'un projet politique clair. Vincent Soulage note combien, dans cette politisation d'acteurs religieux, « la pénétration de la pensée marxiste » tient au fait que « ces chrétiens [la] perçoivent comme une méthode scientifique pour comprendre le réel »[41]. Comprendre le réel et répondre aux défis contemporains conduisent alors à l'adoption d'une analyse marxiste. Mais encore ne faudrait-il pas se méprendre sur son contenu. Sa particularité tient sûrement au fait que l'analyse marxiste à laquelle se réfère le jocisme de la crise catholique est plus un approfondissement du patrimoine culturel de cette gauche chrétienne en mission ouvrière qu'une rupture intellectuelle avec elle.

2. Une évolution politique « sans rupture » ?

Selon l'historiographie dominante, il n'y aurait en effet pas de rupture générationnelle entre mouvements d'adulte et mouvements de jeunesse en milieu ouvrier, contrairement, par exemple à ce qui se produit par exemple entre les jeunes du MRJC, tentés par le marxisme et le tiers-mondisme, et leurs aînés, passés au syndicalisme agricole productiviste grâce à l'Action catholique. Les premiers critiquent de plus en plus les choix de modernisation faits par les seconds dans les décennies précédentes. Ils sont accusés d'avoir accentué la logique d'exploitation capitaliste dans le monde rural et ruiner l'agriculture paysanne[42]. Il est vrai qu'on ne détecte pas de désaccord majeur similaire entre la JOC-F et le mouvement aîné de la

---

[40] *Réponse aux interventions sur le rapport présentant l'Objectif 74 au Conseil national*, 1972, ADHS : 45 J 367A.

[41] SOULAGE, Vincent, « L'engagement politique des chrétiens de gauche, entre Parti socialiste, deuxième gauche et gauchisme », dans SCHLEGEL, Jean-Louis et PELLETIER, Denis, *À la Gauche du Christ, les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2012, p. 425-446.

[42] « Les jeunes ruraux trouvent dans l'analyse néo-marxiste et tiers-mondiste une explication à leurs propres difficultés économiques, et le conflit oppose les aînés de CMPR, qui ont pleinement participé à la modernisation des campagnes françaises lorsqu'ils étaient plus jeunes, à la génération suivante, celle du MRJC, que cette modernisation confronte désormais aux mécanismes du marché et, pour beaucoup, à la nécessité de renoncer au travail de la terre », PELLETIER, Denis, *La Crise catholique*, op. cit., p. 80-81.

JOC. L'ACO semble même précéder dans ses analyses la JOC-F. Le 20 mai 1968, l'ACO, assure, dans un communiqué que

> « le capitalisme, fondement de la société et du régime actuels, en mesurant uniquement la valeur de la personne à sa capacité de production et de consommation, s'avère incapable aujourd'hui comme hier, de répondre aux aspirations des travailleurs. »[43]

L'évolution vers la critique du capitalisme est d'autant plus loyale à la JOC-F qu'elle s'effectue, d'une certaine manière, à la suite de celle des responsables de la Mission ouvrière catholique. C'est ainsi Alfred Ancel, qui obtient de la Conférence des évêques de France l'écriture d'une lettre consacrée au monde ouvrier en novembre 1968. Cette dernière est en réalité rédigée par la commission ouvrière l'épiscopat de concert avec le comité de la Mission ouvrière, laquelle regroupe dans des secteurs géographiques spécifiques, prêtres-ouvriers, religieuses en milieu ouvrier, JOC-F, et ACO. Dans cette déclaration, les évêques français s'y inquiètent de la montée du chômage, de la répression, qui règne dans les usines depuis les mouvements sociaux de mai. Cette dernière est même interprétée comme « une forme de lutte des classes, en tant qu'elle est menée par des dirigeants de l'économie »[44]. En avril 1969, devant le Conseil permanent de l'épiscopat, les évêques Marius Maziers et Alfred Ancel dénoncent la répression et la déception du monde ouvrier depuis mai[45]. La politisation du discours de la mission ouvrière semble partir, en partie de la CEMO, mais surtout de l'ACO, pour aboutir à la JOC-F. Réunis en session nationale à Versailles en septembre 1969, les aumôniers nationaux d'ACO demandent en effet que « l'Église reconnaisse clairement l'existence des classes et qu'elle en tire les conséquences »[46]. Le Comité national de l'ACO quant à lui, en 1970, affirme son militantisme « dans le projet du mouvement ouvrier français ». Il dénonce autant l'oppression capitaliste que la société de consommation[47].

Il faut toutefois attendre les années 1970 pour que la dénonciation du « capitalisme » et une prise de position en faveur de la lutte des classes pénètrent l'analyse jociste dans les rapports d'orientation. En 1970, le rapport moral de la JOC assure encore que

> « le mouvement n'apporte pas une réponse totale dans une action sur les structures, c'est le rôle du Mouvement Ouvrier. Il s'agit de faire connaître la vie,

---

[43] Archives de la Mission ouvrière de Lyon (AMOL).

[44] Commission épiscopale du monde ouvrier, Comité de la Mission ouvrière, « Lettre aux catholiques de France », *La Documentation catholique*, 1258, 17 novembre 1968.

[45] *DC*, 1537, 6 avril 1969, p. 338-339.

[46] *Le Monde*, 7-8 septembre 1969.

[47] « Déclaration du Comité national français de l'Action catholique ouvrière », dans *la Documentation catholique*, 1556, 1er février 1970, p. 149-150.

> les aspirations et les actions spécifiques des Jeunes du Monde Ouvrier aux organisations. »[48]

Le mouvement se conçoit ici dans la continuité de son projet historique : être une propédeutique à un engagement militant. Il cherche à exprimer les attentes de la jeunesse aux organisations du mouvement ouvrier. En 1971, le bureau national de la JOCF laisse entendre une même modération Le compte rendu rapporte la conclusion suivante d'une discussion sur la tiédeur des engagements jocistes ou pas :

> « la JOC ne peut pas résoudre l'ensemble des problèmes du monde mais répondre, avec beaucoup de fidélité, à notre mission qu'elle doit le faire. »[49]

La radicalisation des discours est progressive. En 1973, dans son message d'ouverture au Conseil national, le président de la JOC explique que les difficultés de la jeunesse ouvrière s'expliquent

> « par le régime économique actuel, c'est-à-dire le capitalisme. D'ailleurs nous prenons de plus en plus conscience de ce qu'il veut dire dans notre monde particulier à un niveau international. »[50]

La critique du capitalisme devient de plus en plus explicite. Se développe une parole politique articulée sur les changements socio-économiques réalisés depuis la fin des décolonisations. Le rassemblement de 1974 joue un rôle libérateur pour les responsables nationaux. Il fait lever la prudence à l'égard de la terminologie politique, qui caractérisait, jusque-là, le jocisme français. Il marque un tournant encore plus net que Mai 68. Les rapports se font désormais plus explicitement offensifs à l'égard du capitalisme :

DUBOIS, Rose-Marie et GUENN, Danielle, « Pour une Action qui les engage de plus en plus consciemment dans le combat de libération de la classe ouvrière, développons la conscience de classe des jeunes du monde ouvrier ! », *Rapport d'orientation au Conseil national de la JOCF*, 1974, ADHS : 45 J 49.	« La classe ouvrière depuis le début s'est organisée contre l'exploitation. "L'histoire du mouvement ouvrier est essentiellement l'histoire d'un combat permanent" (premier tome, *Le Mouvement ouvrier français* de Jean Bron). Les hommes ne se révèlent qu'à travers leur combat de libération. […] Nous voulons que les Jeunes du Monde ouvrier au fur et à mesure qu'ils s'engagent et progressent dans le combat de libération de la classe ouvrière puissent accueillir la Foi et en vivre ensemble. »

[48] BIHR, Henri, « La JOC réalise l'éveil et l'éducation internationale des jeunes du monde ouvrier », *Rapport moral au Conseil national JOC*, 1970, ADHS : 44 J 366B.

[49] *Compte-rendu du Bureau national JOCF*, 18-19 juin 1971, ADHS : 45 J 61-62.

[50] *Discours d'ouverture au Conseil national JOC*, 1973, ADHS : 44 J 1421.

JOURDAN, Michel, « Par l'Action, par le rassemblement, les JMO en JOC manifestent leur efficacité et leur dynamisme, fruits d'expérience de la classe ouvrière », *Rapport d'orientation au Conseil national JOC*, 1974, ADHS : 44 J 395A.	« L'action de la JOC s'inscrit, de fait, dans la lutte de l'ensemble du mouvement ouvrier qui aujourd'hui s'exprime dans le courant de la lutte des classes. C'est pourquoi la JOC dans ses déclarations et ses prises de position dénonce le système capitaliste et affirme sa solidarité avec l'ensemble du mouvement ouvrier. »

Cette politisation d'un discours religieux militant correspond en grande part à ce « marxisme chrétien » que Frédéric Gugelot peut définir comme un discours mêlant « découverte de l'analyse économique et revendication d'un retour à l'Évangile »[51].Ce marxisme chrétien ou christianisme marxisé, malgré l'hétéronomie apparente des termes, connaît une fortune particulière parmi les cadres jocistes comme les catholiques français des années 1960-1970. À la suite de nombreux intellectuels ou théologiens chrétiens français comme Emmanuel Mounier, Henri Desroches ou Marie-Dominique Chenu, ils semblent y trouver un discours cohérent avec leur pratique :

> « D'un côté, il semble pertinent pour la critique du capitalisme que partagent les chrétiens de gauche […] de l'autre, il permet un transfert "messianique" des luttes vers le prolétariat et les humbles. »[52]

Cette vision d'une révélation passant par l'émancipation du prolétariat est intelligible pour les jeunes jocistes, non par la théologie, mais par le biais de l'histoire du mouvement ouvrier et, tout particulièrement, les travaux de l'historien, adjoint au maire PSU de la ville Grenoble :Jean Bron[53]. Ses trois tomes sur l'histoire du Mouvement ouvrier français sont publiés aux Éditions ouvrières. Ils ont une influence très importante. Plutôt que les débats philosophiques et théologiques sur les potentialités chrétiennes du marxisme ou marxistes du christianisme, les jocistes préfèrent une compréhension historique de la situation. L'histoire illustre clairement le combat en cours. Elle donne un récit porteur à l'action entreprise. L'histoire ainsi comprise du mouvement ouvrier donne un cadre cohérent et des justifications fortes à une action militante. Dès 1968, le Rapport moral au Conseil national le JOCF le note :

---

[51] GUGELOT, Frédéric, « Intellectuels chrétiens entre marxisme et Évangile », dans PELLETIER, Denis et SCHLEGEL, Jean-Louis, *À la Gauche du Christ*, op. cit., p. 203-225.

[52] Idem, p. 205.

[53] Les trois tomes de *L'Histoire du mouvement ouvriers français* paraissent aux Éditions ouvrières de 1968 à 1973. Le premier tome porte sur *« le droit à l'existence »* et la période allant du début du XIXe siècle à 1884, le second sur la « contestation du capitalisme par les travailleurs organisés » de 1884 à 1950 et le dernier sur « la lutte des classes d'aujourd'hui » de 1950 à 1972. Dans l'introduction du premier ouvrage, l'auteur développe son projet historiographique qui met à l'écart une posture sans parti pris : « étudiant ce corps à corps quotidien des ouvriers avec l'argent et le profit, l'historien ne peut pas se comporter comme un arbitre, chargé de compter les points en distribuant des appréciations. Dans une lutte où les plus forts utilisent la totalité des ressources dont ils disposent pour écraser les faibles et les maintenir dans un état sous-humain, la neutralité ne serait que le paravent de la démission ». Le sens de l'histoire qui sous-tend sont récit n'est pas explicitement mentionné même si on trouve une référence au *Phénomène humain* de Teilhard de Chardin : « les portes de l'avenir ne céderont qu'à une poussée de tous ensemble, une direction où tous ensemble peuvent se joindre ».

> « Dans l'histoire du Mouvement ouvrier, il y a eu des temps forts : la révolte des Canuts, 1936, 1953. Dans la marche du peuple de Dieu, il y a également des temps forts : la sortie d'Égypte, le retour au pays, la naissance de l'Église Vatican II. Par la présence de la JOC au cœur de la lutte, les événements n'ont-ils pas été à la fois temps fort de l'histoire ouvrière et temps fort de l'histoire du peuple de Dieu, un de ces moments de Salut qui éclaire l'histoire du Salut. »[54]

Le récit historique illustre combien l'accomplissement de la révélation chrétienne tend à rejoindre la participation réelle et effective des militants au changement social et, tout particulièrement, à l'émancipation des ouvriers[55]. La geste des événements qu'organise la JOC-F depuis 1937 (les rassemblements de 1952, 1967, 1974) et la JOCI depuis 1957 permet de montrer que les jocistes s'insèrent dans un processus effectif et concret d'émancipation des ouvriers[56].

S'agit-il d'une version proprement européenne de la théologie de la libération sud-américaine, qui repose intellectuellement, de la même manière, sur une historicisation, dans le temps contemporain immédiat, de la révélation chrétienne ? Cette dernière ne transparaît pas encore explicitement dans les documents du mouvement, malgré la parenté intellectuelle des thèmes mobilisés ou la mention de textes. On n'y fait pas de manière explicite référence. S'agit-il d'un simple rejeu du progressisme chrétien du moment de la Libération ? La politisation du discours religieux jociste n'est pas non plus strictement assimilable à un retour des idées progressistes en circulation chez les militants ouvriers chrétiens dans les années 1950. Elle s'associe, de manière peut-être parfois déroutante à l'analyse, avec des préoccupations propres à celles à une nouvelle génération politique : celles des années 68. La reproduction des inégalités à l'école, la place de la sexualité dans la société, la critique de la société de consommation ou de l'impérialisme américain y tiennent aussi leurs place. Les discours peuvent également avoir des accents tiers-mondistes. Le même rapport d'orientation de la JOC de 1974 dénonce ainsi le coup d'état du général Pinochet contre Allende :

> « L'ensemble des jeunes du Monde Ouvrier a été marqué par ce qui s'est passé au Chili. L'expérience de la transformation économique, sociale et politique qui s'effectuait était une grande expérience pour les travailleurs chiliens et français. La prise de pouvoir par la junte militaire dans l'illégalité, la répression, la chasse aux

---

[54] PERRIN, Nicole, *Rapport moral présenté au Conseil national JOCF*, 1968, ADHS 45 J 44.

[55] Cette idée d'un mai qui « prépare l'avènement du Royaume de Dieu » irrigue, au-delà de la JOC-F, la mouvance des chrétiens de gauche, voir : LEUWERS, Jean-Marie, *Un peuple se dresse. Luttes ouvrières, Mai 68*, Paris : Éditions ouvrières, 1969, 370 p.

[56] FAVIER, Anthony, « Quand l'histoire devient instrument et enjeu : le cas de la JOC-F, France, 1930-1980 », dans *Enseigner les religion : regards et apports de l'histoire*, Sainte-Foy (Québec) : Presses de l'Université Laval, 2014, p. 181-192.

> militants, aux travailleurs, les tortures, les exécutions ne pouvaient pas laisser indifférents les travailleurs du Monde. »[57]

De manière générale, l'engagement de militants chrétiens dans l'opposition des régimes autoritaires sud-américains nourrit l'imaginaire politique et religieux jociste. Dès 1969, JOCF et JOC s'engagent dans une campagne de dénonciation de l'arrestation de militants de la JOC brésilienne.par la dictature des généraux Une autre campagne pour le Brésil est menée en 1970. Elles dessinent un imaginaire où les jocistes ont le sentiment de participer à une aventure internationale, qui suscite la répression de gouvernements autoritaires, principalement en Amérique latine. Durant la période on retrouve mention également de campagne de soutien pour les jocistes arrêtés au Viêt-Nam ou les victimes catholiques de la guerre civile au Salvador.

Carte postale publiée lors de la campagne de soutien aux jocistes emprisonnés au Brésil, 1969.

ADHS : 44 J 62

A. FAVIER

La percée du discours d'émancipation internationale tient également à l'influence de la JOCI dans la politisation. En 1957, la JOC belge qui animait, depuis Bruxelles, l'échelon international du mouvement sous la forme d'un Secrétariat international parce qu'il s'agissait du lieu de naissance historique du jocisme, laisse place à une véritable JOC internationale ou JOCI dotée d'une structure propre et autonome à l'issue d'un grand rassemblement à Rome.

Le fonctionnement de la JOCI est *grosso modo* calqué sur celui d'une JOC nationale : une équipe élue y dirige une enquête-campagne, menée par les JOC nationales. Elle ambitionne toutefois de prendre comme échelle d'action le monde entier. La JOCI cherche à organiser une réponse concrète aux besoins de la jeunesse ouvrière et fait parvenir les conclusions de ses rapports à des acteurs internationaux comme le BIT par exemple. À échéance régulière un « Conseil mondial » se réunit en présence de délégués des différentes

[57] JOURDAN, Michel, « Par l'Action, par le rassemblement, les JMO en JOC manifestent leur efficacité et leur dynamisme, fruits d'expérience de la classe ouvrière » , *Rapport d'orientation au Conseil national JOC*, op. cit., 1974.

JOC nationales. Le deuxième Conseil mondial de la JOCI se tient à Rio de Janeiro en 1960, du 2 au 21 novembre. En 1962, la JOCI se dote d'un « service européen » qu'on retrouve à l'origine de l'enquête-campagne et du rallye européens de 1963-1964. Le troisième Conseil mondial a lieu à Bangkok en 1965. Il réunit 260 délégués de 75 pays. À Beyrouth, en 1969, le quatrième Conseil mondial, réuni du 21 septembre au 7 octobre, adopte une résolution finale pour que « l'ensemble du mouvement soit pleinement au service du développement du monde »[58]. À partir de ce congrès, l'accent est également mis

> « sur le caractère ouvrier de la JOC en vue de permettre aux Jeunes Travailleurs de découvrir leur appartenance à la classe ouvrière et découvrir les véritables causes de leur situation et lutter contre les causes qui la développent. »[59]

La critique explicite du capitalisme apparaît en 1971 lors de la « Conférence des présidents » (de la JOC-F). Elle se tient à Zeist, aux Pays-Bas,. S'en suit un stage européen de formation. Durant ce dernier, sont exposés « les mécanismes de la société capitaliste, qui maintiennent le travailleur sous une domination politique, économique et idéologique », « l'analyse des mouvements de libération dans le monde et les syndicats en Europe », ainsi que « l'analyse des multinationales qui possèdent les pouvoirs, les décisions, dans les domaines politiques, économiques et social »[60]. De manière générale, la thématique du mal-développement surgit au cours des années 1970. Dans son discours d'ouverture au Conseil national JOC, Guy Léger dénonce l'enrichissement des pays riches au détriment des pays pauvres, l'accroissement du nombre des pauvres dans les sociétés développées et l'essor d'une classe internationale de plus en plus riche. Il appelle à prendre conscience d'un « sombre héritage de domination, de racisme, de colonisation, d'orgueil national et d'indifférence »[61]. Les accents du « tiers-mondisme » catholique deviennent de plus en plus visibles dans une JOC-F, qui reconfigure son discours à l'échelle d'un capitalisme mondialisé[62]. La Conférence des présidents de 1973 à

---

[58] « Document aux équipes internes JOC et JOCF », *Compte-rendu du Bureau mixte JOC-JOCF*, 31 mai 1976, ADHS : 45 J 76.

[59] Idem.

[60] Id.

[61] LÉGER, Guy, *Discours d'ouverture du Conseil national,* 1970, ADHS : 44 J 286 B.

[62] En ce sens, on ne peut pas totalement séparer le positionnement des jocistes de celui des jeunes catholiques de leur génération. Ils ne sont pas que les héritiers du progressisme chrétien de la mission ouvrière. Si on voit les traces d'un « tiers-mondisme » comme celui qui affecte, via la critique du projet de modernisation du monde rural de leurs aînés, certains jeunes du MRJC, ou via la lutte pour la décolonisation, d'autres jeunes engagés, il ne faut pas occulter non plus la place de l'international dans l'imaginaire des militants jocistes. Engagés parfois dans la coopération (les permanents de l'équipe nationale, après leur mandat, sont souvent appelés à contribuer à l'extension de la JOC dans un pays du Sud), ils peuvent prendre conscience d'une nouvelle situation économique. La JOCI est de surcroît l'endroit où se forge une culture politique plus gauchiste dans ses thèmes en raison des informations que le mouvement donne sur l'état de la jeunesse au travail dans différentes zones du monde. En un sens, la découverte d'un horizon mondial, caractéristique des générations de l'après décolonisation, ne distingue pas les jeunes jocistes des autres catholiques, on peut se référer, de manière plus générale, sur ces questions à :

Naples demande aux mouvements de renforcer cette perception d'un problème à l'échelle du monde. Il appelle les mouvements à développer « l'analyse globale »[63]. La percée d'un discours marxiste appelant à agir sur les structures économiques se fait donc au diapason de la JOCI.

En définitive, les thèmes hérités du progressisme chrétien se mêlent ainsi avec les préoccupations des jeunes de leur génération. Ces derniers font la découverte d'un espace décolonisé, qu'on n'appelle pas encore mondialisé, et des problèmes de développement économique à l'échelle planétaire. Les jocistes le partagent avec les jeunes de leur génération un imaginaire politique, dans lequel se dessine une jeunesse engagée dans un processus d'émancipation. On ne peut pas réduire leur conscience politique à l'ouvriérisme dans son sens le plus restrictif. La culture héritée se recompose bien avec de nouvelles préoccupations.

3. De la critique du capitalisme à l'adhésion au « socialisme »

Les mouvements passent de la dénonciation du capitalisme et de l'adhésion à l'idée d'une lutte des classes jusqu'à la prise de position du socialisme dans les années 1970. En mai 1971, la neuvième rencontre nationale ACO se termine par une déclaration (adoptée malgré des abstentions) en faveur de « l'élaboration d'une société socialiste ». Le mouvement d'Action catholique se présente comme associé au « combat de la classe ouvrière internationale »[64]. La proximité PCF/ACO éclate lorsque le comité diocésain d'Aix-en-Provence révèle que des membres du Conseil national militent aux côtés des communistes[65]. Les dirigeants peuvent alors se revendiquer du pluralisme et les évêques ne trouvent rien à redire. À partir de ce moment, selon Denis Pelletier, « il n'en demeure pas moins que l'ACO et la JOC apparaissent de plus en plus comme les forces d'appoint de l'Union de la gauche, ce qui pose le problème de la nature de leur apostolat »[66].

De fait, en juillet 1972, JOCF et JOC saluent la signature du programme de gouvernement par le PS et le PCF. Lors de l'élection présidentielle de 1974, la JOC appelle à

- HARANG, Charles-Édouard, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde : les mouvements catholiques de jeunesse, de la colonisation à la coopération, 1920-1991*, Paris : le Cerf, 2010, 440 p.
- ROUSSEAU, Sabine, *La colombe et le napalm : des chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Vietnam, 1945-1975*, Paris : CNRS, 2002, 370 p.

[63] « Document aux équipes internes JOC et JOCF », *Compte-rendu du Bureau mixte JOC-JOCF*, 31 mai 1976, ADHS : 45 J 76.

[64] *DC*, 1587, 6 juin 1971.

[65] PELLETIER, Denis, *La Crise catholique*, op. cit., p. 90

[66] Idem.

voter en faveur de François Mitterrand[67]. Cette politisation des engagements n'a toutefois pas l'exclusivité d'un camp politique. « Le rôle de la JOC n'est pas de dicter le parti politique qui correspond le mieux » assure ainsi Michel Jourdan dans le rapport au Conseil national de 1974 devant les fédéraux[68]. Pourtant, une délégation jociste est reçue au siège du PCF dès 1972. Lors du rassemblement national « Objectif 74 », du 29 juin au 1er juillet, seuls les syndicats jugés de masse et considérés comme suffisamment impliqués dans le mouvement ouvrier, c'est-à-dire la CFDT et la CGT, sont conviés au rassemblement, alors que la CFTC et FO sont tenues à l'écart. Fait notable également : la présence de Georges Marchais. Plus que son assistance à l'événement, le fait qu'il soit applaudi, et que des milliers de jeunes chantent *l'Internationale,* devant plusieurs évêques qui ne réagissent pas, marque les esprits et témoigne d'un basculement dans la nature du jocisme français. Il est immédiatement dénoncé dans la presse confessionnelle de droite et l'événement est remarqué dans la presse généraliste.

La JOC-F arrive plutôt en dernier dans un processus de politisation, entamé bien en amont, dans d'autres mouvements, et que l'épiscopat doit entériner par réalisme devant ce qu'est devenu le catholicisme français. Dès 1960, l'association d'influence personnaliste « Vie nouvelle » se positionne pour le socialisme et se rallie au marxisme en 1971. En 1969, c'est le MRJC qui fait le choix de l'analyse marxiste. Le Conseil national de la JEC affirme lutter pour le socialisme dès 1970. La JEC est suivie par l'ACU en 1970. Si, pour de nombreux militants d'origine chrétienne, la politisation s'exerce vers la deuxième gauche et le Parti socialiste, le poids culturel des références au mouvement ouvrier est assez fort pour conduire également les militants de la JOC-F à assumer, entre autres, leurs sympathies pour le PCF.

Pourtant la venue du Secrétaire général du Parti communiste à Objectif 74 ne doit pas occulter un phénomène, plus large et plus complexe, de glissement d'un militantisme d'origine religieuse vers une finalité plus séculière. Cette dernière ne s'effectue pas en faveur d'une seule force politique. Elle révèle plutôt les changements intra-institutionnels intervenus en quelques années dans les mouvements catholiques. Les jocistes investissent d'abord le pluralisme politique qu'ont publiquement accepté des textes officiels beaucoup lus et commentés par les militants : la lettre au cardinal Maurice Roy de Paul VI en 1971[69] et, en France, la déclaration votée par les évêques à Lourdes en 1972 « pour une pratique chrétienne

[67] « Une espérance est née de ces élections. La possibilité pour les travailleurs de voir s'effectuer des véritables changements. L'unité politique de gauche des organisations syndicales autour d'un candidat unique de la gauche a permis à l'ensemble des travailleurs de prendre conscience de leur force », dans JOURDAN, Michel, « Par l'Action, par le rassemblement, les JMO en JOC manifestent leur efficacité et leur dynamisme, fruits d'expérience de la classe ouvrière », *Rapport d'orientation au Conseil national JOC*, op. cit., 1974.

[68] Idem.

de la politique »[70]. Ce document, réalisé sous la direction de Gabriel Matagrin, l'évêque de Grenoble, entérine le principe de la liberté de conscience. Il concède, en réalité, que les catholiques se distribuent désormais dans l'ensemble des forces politiques françaises. Dans le document, on peut lire :

> « Le choix politique, du moins si l'on dépasse les apparences, n'est pas habituellement déterminé par la seule foi, mais, antérieurement, par des éléments d'origines diverses où l'histoire personnelle, les conditionnements de toutes sortes et les solidarités, notamment de classe occupent une place considérable. »[71]

De plus, les options de la JOC-F en faveur du programme commun puis de François Mitterrand ne doivent pas en réalité occulter un poussé vers la politique, qui ne profite pas qu'au PCF. C'est en 1975 que le terme de socialisme apparaît dans un rapport au Conseil national de la JOC[72]. Le choix pour le « socialisme », tel qu'il est inscrit dans les rapports nationaux, si on est attentif, ne se fait pas exclusivement en faveur du socialisme « matérialiste » d'inspiration soviétique, du socialisme autogestionnaire porté par la CFDT ou bien, plus classiquement, de la social-démocratie ou d'un social-libéralisme. Il relève, plus généralement, de cet « humanisme chrétien socialisant » en vogue dans la mouvance des chrétiens gauche, car, toujours Pascal Bonhotal :

> « pour la JOC cette perspective du socialisme est "naturelle" du fait de l'appartenance de la JOC au mouvement ouvrier dont le socialisme est le projet unanime de société. Mais elle refuse de faire un choix entre les différentes formes de socialismes proposées par les différentes organisations ouvrières. »[73]

Toutefois, le mouvement semble avoir attendu que la CFDT se positionne explicitement en faveur du socialisme comme projet de société pour employer le mot ouvertement.

Dans la typologie que Vincent Soulage dresse pour classer des mouvements catholiques de gauche de l'après 68 (figure 15 infra), la JOC-F relève plutôt et schématiquement de ce

---

[69] Même si le texte condamne, sur le même plan, « l'idéologie marxiste », « son matérialisme athée » et « sa dialectique de la violence », et « l'idéologie libérale » « qui croit exalter la liberté individuelle en la soustrayant à toute limitation », Paul VI concède que « aujourd'hui des chrétiens sont attirés par les courants socialistes et leurs évolutions diverses » et que, après un mûr discernement, les chrétiens peuvent « envisager, le degrés d'investissement possible dans cette voie, étant sauves les valeurs de liberté, de responsabilité et d'ouverture au spirituel qui garantissent l'épanouissement intégral de l'homme ». En réalité, le texte accepte, avec beaucoup de précautions toutefois, « le pluralisme des options dans l'action politique » : « dans les situations concrètes, et compte-tenu des solidarités vécues par chacun, il faut reconnaître une légitime variété d'options possibles », voir : « Octogesima adveniens » , *Lettre apostolique à Maurice Roy, président du Conseil des laïcs et de la Commission pontificale Justice et paix à l'occasion du 80e anniversaire de l'encyclique Rerum novarum*, Paris : Téqui, 1971, passim.

[70] Édité un an plus tard sous la forme de : MATAGRIN, Gabriel, *Politique, Église et foi : pour une pratique chrétienne de la politique*, Paris : Centurion, 1973, 205 p.

[71] Cité dans PELLETIER, Denis, *La Crise catholique*, op. cit., p. 118

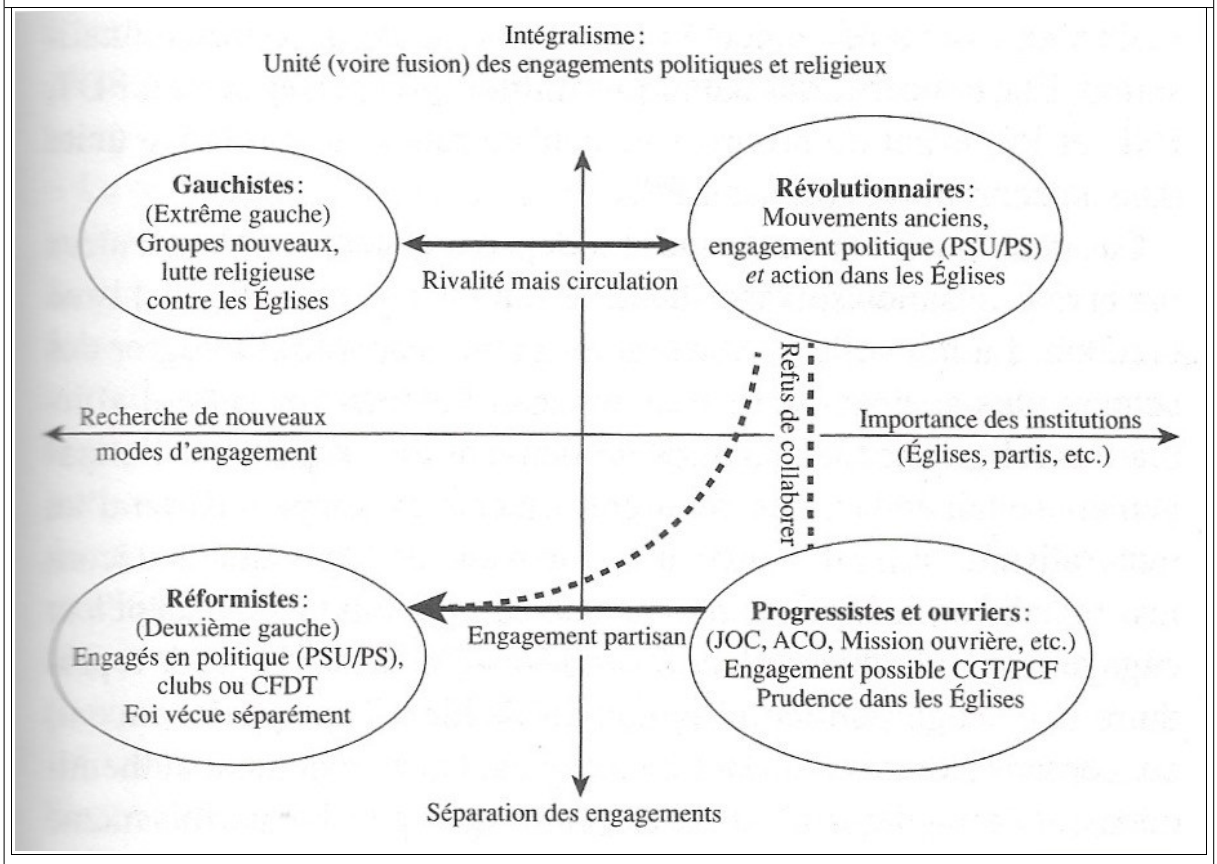
[72] BONHOTAL, Pascal, « La JOC face aux problèmes économiques et sociaux, art. cit., p. 41.

[73] Idem.

qu'il appelle le pôle des « progressistes et ouvriers ». Ces derniers séparent les engagements politique et religieux, accordent leur importance aux institutions. Ils se tiennent à distance d'une contestation intra-ecclésiale ouverte, car ils sont en quête d'une légitimité de leur action auprès de l'institution. Pour l'historien :

> « Si peu de progressistes (compagnons de route du PCF) ont persisté, leurs arguments sont en partie repris par les mouvements de la pastorale ouvrière, JOC et ACO. Ils n'hésitent pas à porter, au nom de la solidarité de classe, une contestation sociopolitique qui peut aller jusqu'à l'appel à voter pour François Mitterrand en 1974. Mais ces interventions restent ponctuelles et aucun partenariat n'est envisagé dans la durée. »[74]

Figure 15 : L'engagement politique des chrétiens de gauche dans l'après 1968.



SOULAGE, Vincent, « L'engagement politique des chrétiens de gauche, entre Parti socialiste, deuxième gauche et gauchisme », art. cit., p. 435.

L'attachement à une action structurée par des « organisations » dans le mouvement ouvrier tient à l'écart la culture militante de tout gauchisme, qui est toujours perçu avec une suspicion continue. La méthode d'éducation jociste est défendue contre la politisation à tout crin et les

[74] SOULAGE, Vincent, « L'engagement politique des chrétiens de gauche, entre Parti socialiste, deuxième gauche et gauchisme », art. cit., p. 435.

déclarations de principes. Dès 1969, le rapport moral JOC dénonce ces nouveaux militants « qui ne voient plus les petites choses qui pourraient permettre d'éveiller une conscience ouvrière. » Pour le cadre du mouvement : « en oubliant de cheminer lentement avec des gars précis, à long terme, c'est un recul du Mouvement Ouvrier. Nous ne pouvons libérer la classe ouvrière sans les hommes qui la composent ». Au discours d'ouverture du Conseil national de la JOC en 1971, l'équipe nationale s'inquiète : « les Jeunes du Monde Ouvrier sont de plus en plus confrontés à des idéologies diverses, qui les amènent à voir la révolution à leur porte, sans tenir compte de la réalité »[75]. Un an plus tard, en 1972, toujours dans le discours d'ouverture, la dénonciation est encore plus explicite :

> « Un peu partout on parle beaucoup de "gauchisme". Nous ne pouvons pas être d'accord avec des styles d'action qui tendent à proposer l'action facile, qui porte en elle beaucoup d'amateurisme, qui ne reconnaît pas celle des organisations ouvrières et néglige toute dimension d'éducation par l'action »[76].

À l'effusion parfois romantique des discours révolutionnaires, la JOC-F oppose sa pratique d'éducation sur le temps moyen et long ainsi que son souci de formation à une action militante instituée et de qualité.

En ce qui concerne l'aspect religieux des engagements, il n'y a pas à proprement parler non plus d'intégralisme jociste de gauche, défini ici comme une fusion des engagements politiques et spirituels. « Ce n'est pas notre foi en Jésus-Christ qui motive et doit motiver notre adhésion à tel ou tel syndicat ou parti politique » insiste-t-on à la JOC en 1973 :

> « En effet, des hommes agissent, leur action s'inscrit dans des projets sur les hommes, ils construisent des projets. Cela ne veut nullement dire que Dieu, Jésus-Christ n'ont rien à voir. Mais notre foi, nourrie par l'Évangile, traduit des attitudes pour vivre en enfants de Dieu »[77]

Si les mouvements se positionnent en faveur du « socialisme », ils refusent de voir ce dernier comme une simple mise en pratique de l'Évangile, mais plutôt l'adhésion consciente et rationnelle à la ligne défendue par la plupart des organisations ouvrières à l'issue de leur pratique de terrain. C'est ce qui distingue les cadres jocistes par exemple des « chrétiens pour le socialisme », qui essayent alors de se fédérer autour de l'hebdomadaire *Témoignage chrétien.* Cette position pouvait également tenter des mouvements comme la JEC.

---

[75] *Discours d'ouverture au Conseil national JOC*, 1971, ADHS : 444 J 366.

[76] *Discours d'ouverture au Conseil national JOC*, 1972, ADHS : 44 J 1421.

[77] « L'Action représentative : les sollicitations, les collaborations » , *Conseil national JOC*, 1973, ADHS : 44 J 1421.

La pédagogie chrétienne de l'action jociste fait, de surcroît, barrage à l'indistinction ou à la confusion totale entre foi et politique, même si elle peut entretenir une mystique de l'action politique et syndicale. C'est parce qu'ils s'engagent et qu'ils accomplissent des actions militantes que les militants peuvent trouver la révélation et non par ce qu'ils ont originellement des convictions. Le rapport moral de la JOCF en 1974 l'affirme :

> « Nous voulons que les Jeunes du Monde ouvrier au fur et à mesure qu'ils s'engagent et progressent dans leur combat de libération de la classe ouvrière puissent accueillir la Foi et en vivre ensemble. »[78]

Avec irénisme peut-être, le passage de l'action militante à la foi serait même le seul moyen de faire vivre la dimension missionnaire du mouvement dans un univers sécularisé :

> « D'autres jeunes du Monde ouvrier ont rencontré la JOC au cours de l'action ouvrière car la JOC s'engage de plus en plus dans le combat de la classe ouvrière, rejoignant les Jeunes travailleuses dans les entreprises, faisant naître le mouvement à partir de l'action. La plupart du temps ces Jeunes du monde ouvrier n'auront jamais ou presque entendu parler du Christ et n'auront souvent de l'Église que l'image d'une puissance liée aux riches. »[79]

C'est donc l'approfondissement de certains éléments anciennement contenus dans le jocisme qui semble, dans le contexte très particulier de l'après 1968, aboutir à une politisation du discours religieux sans aller jusqu'à une sécularisation de ce dernier, même si l'équilibre foi/action est peut-être de plus en plus théorique.

4. Une crise de maturité du projet jociste ? (1974-1976)

Cette évolution d'un militantisme chrétien, tendant à s'assumer comme force d'appoint d'un projet socialiste, ne s'accomplit pas toutefois sans poser un certain nombre de problèmes. Elle fragilise la position des mouvements auprès de l'épiscopat. Ce changement attise des divisions au sein des mouvements, où les militants ne suivent pas tous forcément les évolutions portées par les équipes dirigeantes. À l'intérieur du catholicisme, le *statu quo* est maintenu jusqu'en 1974. Mais la présence de Georges Marchais et l'exclusivité des invitations en direction de certains syndicats poussent l'épiscopat à réagir. Léon-Arthur Elchinger, archevêque de Strasbourg, en la chaire de sa cathédrale, le 14 juillet 1974 le fait le premier publiquement en dénonçant la dérive que connaîtrait le jocisme français. En novembre 1974, la question de la

---

[78] DUBOIS, Rose-Marie et GUENN, Danielle, « Pour une Action qui les engage de plus en plus consciemment dans le combat de libération de la classe ouvrière, développons la conscience de classe des jeunes du monde ouvrier ! », *Rapport d'orientation au Conseil national de la JOCF*, op. cit.

[79] Idem.

politisation grandissante de plusieurs mouvements de l'Action catholique spécialisée est abordée lors de l'Assemblée plénière de la Conférence des évêques.

Si l'épiscopat français a, de haute main, obtenu de Rome le pluralisme politique et la liberté de conscience en la matière, cela ne signifie pas pour autant que les mouvements doivent engager l'Église catholique en France dans des combats politiques. Le choix individuel doit être préservé au sein même des organisations, d'autant plus si elles disposent d'un « mandat », même si ce dernier a un contenu très théorique et très juridique depuis l'après-guerre. Prenant acte de ce que sont devenus la plupart des mouvements d'Action catholique, les évêques français abandonnent en 1975 le « mandat ». Les mouvements restent reconnus par les autorités ecclésiales. À ce titre, ils disposent d'aumôniers. Ils peuvent s'insérer dans la vie des diocèses, des paroisses et, plus généralement, du catholicisme français. Mais ils ne sont plus considérés comme le prolongement dans la sphère séculière du clergé ni comme l'option pastorale prioritaire parmi les mouvements de laïcs. En réalité, en 1975, les évêques :

> *«* suppriment le mandat et renvoient chacun à ses responsabilités; désormais, le choix politique des catholiques, à gauche ou à droite, relèvera, de fait, exclusivement de leur conscience et de leur liberté. *»*[80]

Marius Maziers, évêque responsable de la CEMO, essaie, une nouvelle fois de préserver l'idée de la mission ouvrière à la française. Dans une lettre au cardinal Jean-Marie Villot, alors secrétaire d'État* de Paul VI, retrouvée aux archives du diocèse de Paris, on peut approcher la façon dont il argumente en faveur de la JOC-F. Il concède stratégiquement qu'un grand nombre d'erreurs ont été commises lors du rassemblement de 1974. Dans la liturgie, par exemple ;

> « Je me demande s'il était opportun d'aller, avec une telle foule, si diverse au plan de la foi, jusqu'à l'eucharistie. Un gros effort a été fait, certes, pour la place de cette célébration qui a été fort longue, a comporté bien des imperfections, mais je me suis rendu compte qu'il était vraiment difficile de mettre en œuvre une liturgie dans laquelle les jeunes puissent la accueillir la foi et l'exprimer. »[81]

Il est également prêt à reconnaître que la formation religieuse des militantes pourrait être meilleure :

> « Je disais à l'aumônier national de la J.O.C. avant de le quitter que devant cette situation, le Mouvement se devait de donner aux responsables une nourriture de

[80] SCHLEGEL p. 286

[81] MAZIERS, Marius, *Lettre au Secrétaire d'État Jean-Marie Villot*, 2 juillet 1974, Archives historiques de l'archevêché de Paris (AHAP) : 8 K1 30.

> foi beaucoup plus solide. La réflexion sur la foi ne doit pas être inférieure en densité et en qualité à la réflexion sur les engagements temporels. »[82]

Mais l'archevêque défend l'évolution en cours sur deux plans au moins. Il souscrit, tout d'abord, à l'idée que la JOC conduit les jeunes de l'action militante à la foi et qu'elle n'est pas qu'un mouvement se politisant :

> « La JOC naît beaucoup plus maintenant au cœur du Mouvement ouvrier et, chez beaucoup de jeunes, l'expérience de l'action ouvrière précède l'expérience de la rencontre du Christ et de l'Eglise. La JOC en 1974 est certainement une JOC beaucoup plus catéchuménale, une JOC du seuil. Dans les débuts, nous avons eu une JOC qui partait de l'Eglise vers le monde ouvrier. Nous avons maintenant une JOC qui part du monde ouvrier vers l'Eglise. »[83]

De surcroît, il veut voir comme un des problèmes aigus du moment celui du « dialogue avec le marxisme » :

> « Il s'agit pour nous de savoir comment, dans ce dialogue, les chrétiens vont rendre compte vigoureusement de leur foi et faire réfléchir les marxistes sur les mutilations grave de l'homme que constitue la négation de la référence à Dieu. Jamais comme à l'heure actuelle, je ne m'étais senti au coeur des problèmes missionnaires de notre temps. »[84]

Mais, à ce moment-là, les militants chrétiens engagés dans ce travail sont-ils encore prêts à parler du marxisme en ces termes ? Le dialogue n'est-il pas déjà devenu collaboration pleine et entière, dans laquelle les arrière-pensées seraient faibles et le travail de critique, telle que le souhaiterait l'évêque, peu envisagé ?

Une rupture générationnelle semble croître entre les tenants d'une forme missionnaire caractéristique de la pastorale en milieu ouvrier, mise en place par l'épiscopat français après la crise progressiste – et qu'incarne encore Marius Maziers –, et une nouvelle génération militante, pour qui la politisation et la sécularisation des engagements sont souhaitables afin de rendre l'engagement des chrétiens crédibles. Derrière le retour à un juste équilibre entre doctrine chrétienne et action militante auquel semble appeler l'évêque dans cette lettre, faut-il lire l'aveu grandissant d'impuissance de la CEMO à infléchir le cours de l'évolution ?

Au sein des mouvements eux-mêmes, les options prises au plan national ne manquent pas de susciter des tensions, ce qui fragilise en interne la vie des mouvements. C'est la JOCF qui se divise le plus sur l'action à mener. Ses effectifs baissent continûment sur fond de crises profondes et répétées. Dès 1972, une première crise éclate. Le rapport d'orientation « une

[82] Idem
[83] Id.
[84] Id.

action authentique de tout l'homme et de tous les hommes »[85] adopté au Conseil national appelle à une meilleure efficacité de l'action jociste dans le prolongement des orientations de la JOCI. Fait notable : il est loin d'être adoptée à l'unanimité avec 233 voix en sa faveur et 36 contre[86]. Des fédérales s'opposent car elles y voient la percée des thèses du comité exécutif de la JOCI[87]. Les orientations sont, malgré tout, adoptées. Mais elles le sont au prix d'une grande division au sein de l'équipe nationale, laquelle court de longs mois de manière sourde. La démission de 9 permanentes en juin 1973, juste avant la tenue d'un Conseil national qui doit être annulé, marque le début d'une crise plus ouverte. S'opposent une conception en accord avec le jocisme historique et une autre plus en phase avec les mutations portées en partie par la JOCI. Le désaccord se noue autour de la nature de l'action : est-elle le point de départ d'un changement personnel et spirituel ou bien est-elle la finalité même du mouvement ? Ce dernier doit-il travailler politiquement et syndicalement à l'avènement d'un monde nouveau ? « Les minoritaires, sans nier la nécessité de l'action », pour le journaliste du *Monde*, qui rapporte la crise :

> « estiment qu'elle n'est qu'un moyen pour les jeunes travailleuses de découvrir leur dignité de "filles de Dieu". Elles mettent l'accent davantage sur l'enrichissement spirituelle des militantes et leur témoignage chrétien que sur leur action proprement politique à l'intérieur des regroupements, des groupes, des partis. »[88]

Une lettre du comité de direction de la fédération de Nantes 1973, après la démission, dénonce le cours de l'évolution : « nous n'avons jamais été sollicitées par les partis de gauche. Vous nous entraînez dans une course vers la politique sans que nous ayons le temps de comprendre »[89]. Une responsable de la fédération Rouen-Le Havre-Manche :

> « On est d'accord pour que les JMO prennent leur place dans les organisations ouvrières ou partis politiques mais pas pour que la JOC devienne une organisation ouvrière ou un parti politique. La JOC est un mouvement d'éducation totale de la personne qui va jusqu'à la libération de Jésus-Christ. »[90]

L'adoption du rapport d'orientation engageant le mouvement féminin dans la « libération de la classe ouvrière » en 1974 renforce encore plus les inquiétudes d'une partie des cadres du

---

[85] LEVÊQUE, Madeleine et DUFAUT, Jacqueline, *Rapport d'orientation au Conseil national JOCF*, 1972, ADHS : 44 J58.

[86] *La Croix*, 5 juillet 1972.

[87] « Je ne suis pas du tout d'accord qu'un membre de la JOCI vienne saboter la JOC française et cette intervention doit être reprise fermement par des actes concrets : une telle intervention disait clairement de quelle efficacité veut être la JOCI, mais moi j'affirme que c'est plus de la JOC et je n'accepte pas qu'ils se fassent appeler comme tel, qu'ils décident qu'ils soient un autre mouvement mais qu'ils ne s'appellent plus JOC », MONTEVY, Marie-Thé, « Reprise du Conseil national JOCF », 1972, ADHS : 45 J 48.

[88] *Le Monde*, 24 juin 1973.

[89] Fédération de Nantes, *Lettre à la présidente JOCF*, 27 juin 1973, ADHS : 45 J 46.

[90] Fédération de Rouen-Le Havre-Manche, *Intervention à la Session nationale JOCF*, 1973, ADHS : 45 J 46.

mouvement féminin. Une fédérale s'inquiète au Conseil national : « il ne suffit pas de permettre aux jeunes du monde ouvrier de se questionner sur le sens de leur vie, il faut des moyens de formation pour permettre de découvrir Jésus-Christ »[91]. Une intervention menée par la fédération de Saint-Étienne exprime des réserves sur l'altération du projet jociste et son côté de plus en plus « virtuose » au point de vue des idées politiques, qui perd la base et les jeunes les moins engagées :

> « La JOC est en train de devenir un mouvement qui ne va plus rejoindre que des filles intellectuellement assez douées pour apprécier une analyse de société et de la faire, […] nous aurons un mouvement regroupant l'élite »[92].

À la fragilisation militante, liée à l'éclatement du consensus sur le projet jociste, se rajoute une désinstitutionnalisation au sein même du catholicisme. À partir de 1974, la CEMO ne semble plus être en mesure de protéger la Mission ouvrière comme dans les décennies précédentes au sein de l'épiscopat. Si l'abandon du « mandat » assure en 1975 une solution à court terme, il marque, plus généralement, une rupture de taille au sein de l'organisation pastorale du laïcat français. La décision consacre fin d'un moment, où l'engagement missionnaire signifiait, dans le catholicisme français, vivre au plus près du monde militant ouvrier et où ce dernier était vu comme le lieu de renouvellement des rapports sociaux et un signe évangélique de premier ordre.

Comme le note Claude Prudhomme, le tournant date de 1974-1975, lorsque l'épiscopat rappelle que « la légitimité de la participation à la libération des hommes est subordonnée au refus de l'assimiler au salut en Jésus-Christ »[93]. La distinction devient même un thème central des déclarations épiscopales et pontificales comme l'exhortation *Evangelii nuntiandi* de Paul VI de 1975[94]. En janvier 1976, Gabriel Matagrin, l'auteur du texte de Lourdes de 1972 qui avait été salué par nombre de militants chrétiens de gauche, dans son bulletin diocésain, puis, à la commission épiscopale de 1977, dans un document intitulé « foi et marxisme en monde ouvrier », rappelle la « divergence radicale » entre marxisme et christianisme : « ses prises de position déconcertent les catholiques de gauche et l'ACO »[95]. Si les déclarations ne

---

[91] Fédération de Saint-Nazaire-Nantes, *Intervention au Conseil national JOCF,* 1974, ADHS : 44 J 49.

[92] Fédération de Saint-Étienne et autres, *Intervention au Conseil national JOCF*, 1974, ADHS : 44 J 49.

[93] PRUDHOMME, Claude, « Les Jeunesses chrétiennes en crise », dans PELLETIER, Denis et SCHLEGEL, Jean-Louis, *À la gauche du Christ*, op. cit., p. 333.

[94] Paul VI, *Annoncer l'évangile aux hommes de notre temps : exhortation apostolique « Evangelii nuntiandi », décembre 1975*, Paris : le Centurion, 1976, 93 p.

[95] PRUDHOMME Claude, « Mgr Gabriel Matagrin : une nouvelle approche du politique », dans PELLETIER, Denis et SCHLEGEL, Jean-Louis, *À la gauche du Christ*, op. cit., p. 345.

mettent cependant pas en cause « des engagements personnels justifiés par la mission de l'Église dans le monde ouvrier », elles marquent le retour à :

> « une configuration plus classique, avec une demande, portée par les évêques, via les aumôniers d'une réaffirmation de l'identité religieuse et du caractère ecclésial du mouvement. »[96]

Pourtant, la poussée sécularisante ne faiblit pas, malgré les appels de l'autorité ecclésiale. Elle affecte davantage le mouvement féminin que le mouvement masculin. La JOCF se positionne ainsi en accord avec l'évolution prise par la JOCI lors de son Conseil mondial de 1975 qui a lieu à Linz, en Autriche. Pour Éric Belouet, à partir de cette date :

> « La radicalisation de ses positions sur le plan temporel (renforcement plus explicite au marxisme) semble s'accompagner d'une mise au second plan de la caractéristique chrétienne du mouvement. »[97]

Le Conseil mondial ne fait que refléter une opposition qui structure désormais la vie des JOC occidentales quand elles n'ont pas disparu, comme, par exemple, aux États-Unis en 1969, et, parmi elles, la JOC historique de Belgique qui est divisée, depuis les années 1960, en réalité, entre deux courants. Le premier développe une analyse critique de la société, d'inspiration marxiste, et pousse à un engagement de nature politique et syndicale. Ce courant est prêt à remettre en cause l'Église catholique comme institution d'aliénation au service du capitalisme. Il garde toutefois un rapport au christianisme mais il peut le voir comme un simple « héritage historique ». Face à lui, se dresse une conception plus classique du jocisme comme le refus d'une politisation excessive, qui couperait de la base et refuse l'éducation par slogans ou mots d'ordre[98]. L'objectif missionnaire du mouvement, même s'il peut être reformulé dans des termes moins offensifs que jadis, n'est pas pour autant abandonné : le but de la JOC y reste la découverte de Dieu en la personne de Jésus-Christ.

L'année 1976 marque peut-être l'apogée de la crise de sens du projet militant jociste français. Comme le résume Éric Belouet, à ce moment-là, l'équilibre, qui s'était constitué depuis l'entre-deux-guerres, n'existe plus dans les mouvements ni entre les mouvements ni même avec l'épiscopat. La crise catholique aboutit à un questionnement sur le projet même du jocisme :

---

[96] PRUDHOMME, Claude, « Les Jeunesses chrétiennes en crise »,dans PELLETIER, Denis et SCHLEGEL, Jean-Louis, *À la gauche du Christ*, op. cit., p. 334.

[97] « L'international », dans BELOUET, Éric (texte), MARESCHAL, Thomas (conception graphique), LEGOIS, Jean-Phillipe et RAOUX Nathalie (conception et réalisation multimédia), *L'Avenir depuis toujours : 70 ans de JOC-F,* CD-Rom, Paris : l'Atelier, 1997.

[98] VANNESTE, Fabienne et WYNANTS, Paul, « Jeunesse ouvrière chrétienne », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris : Letouzey et Ané, tome 27, fascicule 160, 2000, passim.

> « L'analyse des causes des situations est-elle de la responsabilité de la JOC ou doit-elle renvoyer les jeunes de la classe ouvrière à l'analyse que font les organisations ouvrières (politiques et syndicales) ? Que recouvre le mot "action" ? La transformation des structures de la société ? La transformation des personnes ? L'extension du mouvement et la diffusion de ses messages ? À qui propose-t-on de faire une révision de vie ? »[99]

À partir du Conseil mondial de la JOCI de 1975, le mouvement international, sous l'impulsion de son comité exécutif, souhaite bénéficier de la structure inouïe que représente une fédération de jeunes travailleurs répartie sur les différents continents, afin de faire partie du combat contre le capitalisme mondialisé. Aux divisions intra-mouvement s'ajoutent alors des divisions inter-mouvements, la JOC récusant l'évolution prise par la JOCI et que serait prête à relayer en France, malgré des oppositions locales, l'équipe dirigeante de l'équipe nationale JOCF, de laquelle sont renvoyées plusieurs permanentes en novembre 1976. Le Conseil national de la JOC masculine adopte alors une résolution, dans laquelle il fait le constat de l'existence de conceptions différentes entre les deux mouvements. Il l'exprime « au nom d'une mission commune dans la Jeunesse ouvrière, d'une responsabilité commune dans la JOC et dans l'Église »[100]. Dans cette motion, le mouvement des garçons demande à ce qu'un débat s'établisse à tous les niveaux des mouvements (national, fédéral) à partir des rapports d'orientation pour en discuter. Est transmis au mouvement féminin un long dossier explicitant le désaccord.

Mais la démarche est vécue comme un coup de force insupportable par l'équipe nationale féminine. Elle suspend dans l'immédiat ses rapports avec les garçons et elle dénonce un empiétement sur son autonomie : « nous pensons que la décision de la JOC ne tient pas compte du respect que les organisations se doivent entre elles et ne permet pas de se situer d'égal à égal dans la démarche ». Les permanentes notent que « ceci est accentué par le fait que nous sommes mouvement de filles face à un mouvement de gars ». La conception différenciée d'une ligne d'action se double alors d'une suspension *sine die* des réflexions sur la mise en place de la mixité qu'avait pourtant relancé la préparation de l'Objectif 74.

Car, derrière les éléments les plus apparents de la crise catholique, se dessine en réalité, une crise du genre catholique dont la JOC-F constitue un objet d'étude intéressant, paradoxal et peut-être inattendu. Michelle Zancarini-Fournel note que l'historiographie du féminisme et

---

[99] « Révision de vie : repères historiques », dans BELOUET, Éric (texte), MARESCHAL, Thomas (conception graphique), LEGOIS, Jean-Phillipe et RAOUX Nathalie (conception et réalisation multimédia), *L'Avenir depuis toujours : 70 ans de JOC-F,* op. cit.

[100] Équipe nationale JOCF, *Lettre aux fédérations*, 3 janvier 1976, AHAP : 8 K 31, carton 8.

des femmes a eu tendance à faire de 1970 l'« année zéro » de la libération des femmes, mais elle invite les historiens à être sensible, plus généralement, au genre des années 1968 :

> « si dans les années 1960, les transformations sociales de la condition féminine, l'activité de différentes associations et les débats sur la contraception ont constitué le terreau d'un nouveau mouvement féministe, la radicalité des discours et des formes d'action du MLF, l'utopie et la subversion, la valorisation du sujet et l'inscription du privé dans le politique, qui initient la libération des corps, appartiennent aux années post 68 et s'étendent sur toute la décennie. »[101]

En histoire religieuse, jusqu'à présent les différents récits faits des événements s'intéressent aux éléments de la politisation et des tensions institutionnelles que traversent JOCF et JOC. Mais peu cherche à évaluer l'importance de la variable de genre dans cette crise. Or, si dans cette période marquée par les incertitudes sur le projet militant du jocisme et que les enjeux explicites sur les rapports hommes-femmes, la mixité ou la sexualité ne sont pas explicitement au cœur des analyses, ils sont loin d'être absents des débats. Et c'est eux qui m'intéressent au premier chef dans cette partie :

- Existe-t-il une crise dans le genre même du jocisme dont l'événement Mai 68 pourrait être révélateur ? Les fortes mobilisations sociales et juvéniles ne manifestent-elles pas également que les discours hérités pour parler des rapports hommes-femmes ne sont plus capables de porter l'ensemble des expériences ? La crise de 1976, qui suspend la mise en place de la mixité entre JOCF et JOC, tire-t-elle son origine d'une simple divergence de lignes à suivre entre mouvements ou doit-elle s'interpréter comme un conflit entre garçons et filles (chapitre 6) ?

- Si Mai 68, et ce qui en naît, ébranlent les rapports sociaux entre les sexes, Vatican 2 agit un peu de même au sein du catholicisme en amorçant une redistribution des tâches pastorales. Autonomie accrue de la responsabilité des laïcs, ouverture d'activités pastorales aux religieuses, sécularisation du sacerdoce, bien des mises à jour entreprises dans le sillage du Concile réélaborent au quotidien le genre du catholicisme. Comment inclure dans notre réflexion l'apparition d'un nouveau personnel religieux d'accompagnement féminin : les religieuses apostoliques, engagées dans leur travail d'*aggiornamento*, auprès des militantes jocistes ? Si des tensions entre garçons et filles dans le travail militant existent, qu'en est-il entre prêtres et militantes (chapitre 7) ?

Le matériau archivistique disponible pour aborder cette période est plus complexe à étudier que celui de la période précédente. L'enquête campagne perd de son importance dans

[101] ZANCARINI-FOURNEL, Michelle, « Genre et politique : les années 1968 » , *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 3/2003, 75, p. 134.

la vie et la pratique du jocisme. Abandonnée en 1975 à la JOCF, elle devient le signe d'un certain affaiblissement militant. De surcroît, à partir de 1972, les Conseils nationaux n'ont lieu – et cela pour les deux mouvements – que tous les deux ans. Entre deux sont organisées des « Sessions nationales » en présence de l'Équipe nationale et des fédérales. Mais ces dernières ne votent pas les rapports moraux, doctrinaux et d'orientation, qui fourmillaient pourtant de « faits de vie » et qui donnaient le pouls de la vie à la base des mouvements. De manière générale, le contenu disponible dans les fonds d'archives change : les notations détaillées sur la société française et le quotidien de la jeunesse populaire s'amenuisent. La politisation et la radicalisation des discours conduisent à une plus grande « idéologisation » des contenus. Les analyses plus intellectuelles, abstraites et politiques peuvent l'emporter sur les « faits de vie ». Les rapports remis aux Conseils nationaux consacrent plus de place aux débats sur la détermination d'une ligne, sur laquelle le consensus n'est plus évident. Les sources tendent à se resserrer sur les militants eux-mêmes. Ils offrent moins une fenêtre sur les sympathisants et la société en général. La contribution à une histoire sociale plus générale qu'elles permettent se restreint.

Chapitre 6 : la crise du genre militant jociste ?

L'événement même de Mai 68 peut-il révéler quelque chose du genre ? En quoi fait-il advenir chez les militants une conscience particulière qu'il peut exister un problème spécifique dans les rapports entre les sexes ? Pourquoi garçons et filles de la JOC-F ne prennent-ils pas exactement, à partir de ce moment, dans leurs mouvements respectifs, les même chemins de politisation ? Comment comprendre que l'équipe nationale JOCF suive avec davantage d'intérêt les évolutions de la JOCI alors que son homologue JOC y met de nombreuses réserves ? Est-ce une affaire de genre, de groupe social ou d'individus ? Le genre est-il une variable significative de la politisation des mouvements jocistes au moment de la crise catholique ?

Si, à partir de Mai 68, la conscience d'une inégalité de genre progresse, tant chez les militantes, que les militants mais également les aumôniers, elle est toutefois plus diffuse, l'événement même n'ayant pas mis en avant la question du rapport entre garçons et filles. Se pose également la délicate question d'un discours capable de porter de nouvelles revendications des militantes, concernant les rapports entre les sexes notamment. L'intensification des engagements se traduit alors par l'approfondissement d'une réflexion en terme de domination. Les outils conceptuels que propose la critique du capitalisme conduisent les militantes à découvrir qu'il y a une condition féminine particulière d'aliénation. Elles peuvent abandonner le discours la minorant. L'étude de problèmes féminins peut conduire à des réflexions féministes, même si la liaison intellectuelle ou militante avec les nouveaux mouvements de femmes ne s'effectue pas. La suspension de la mise en mixité entre JOCF et JOC révèle, en tout cas, la distance que la crise catholique a créé entre les deux mouvements, tant au point de vue des lignes à suivre que des pratiques militantes. N'est-ce pas, non plus, un refus de la mainmise du mouvement masculin sur son homologue féminin ? Les deux explications s'excluent-elles nécessairement ?

A) Un surgissement problématique de l'intime à partir de mai 68 ?

Le matériel militant jociste issu des événements de mai-juin 1968, quand il existe car l'année est marquée par une forte perturbation des activités, est ambivalent quant à l'analyse en terme de genre. D'un côté, il met en lumière des réalités salariales, comme la présence des femmes dans les conflits et leur sous-représentativité dans l'encadrement syndical, ainsi qu'une aspiration à des pratiques militantes plus égalitaires. D'un autre côté, il éconduit une représentation de genre en continuité avec les thèmes hérités de la maternité sociale ou du personnalisme chrétien. L'idéal du couple de militants doit permettre l'avènement de l'égalité effective entre hommes et femmes, même s'il s'associe encore à des prescriptions morales dissymétriques.

1. Les événements du printemps 1968

Les mobilisations sociales ne sont-elles pas, par excellence, les lieux où se manifestent le genre de la société ? Dans un ouvrage récent *Genre et événement, du masculin et du féminin en histoire des crises et des conflits*[1], Marc Bergère et Luc Capdevila estiment qu'il est possible de donner à l'événement le rôle d'objet social permettant d'observer les rapports de genre d'une société donnée. Dans cette perspective Mai 68 est un temps d'étude privilégié, notamment pour Michelle Zancarini-Fournel[2] ou bien encore Vincent Porhel à partir d'études sur les mobilisations dans des usines bretonnes[3]. Ce dernier montre comment la visibilisation des luttes féminines tarde à s'imposer, dans une bonne mesure parce que les forces syndicales souhaitent conserver, ne serait-ce que dans les représentations et bien que le salariat d'usine soit féminisé, l'idée que la grève est une affaire d'hommes. Pourtant la dynamique même de Mai 68 en vient à altérer les figures classiques : celles de femmes d'ouvriers en grève, soutenant la mobilisation depuis leur foyers ou devenant les emblèmes de la lutte dans les manifestations. L'exemple de l'usine CSF de Brest, où la grève est bien menée par les câbleuses, en donne la preuve, alors que les médias caricaturent l'événement en faisant de

---

1 Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2006, 168 p.

2 ZANCARINI-FOURNEL, Michelle, « Genre et politique : les années 1968 » , *Vingtième siècle*, *Revue d'histoire*, 3/2002, 75, p. 133-143 et tout particulièrement la première partie de l'article : « le genre des événements ».

3 PORHEL, Vincent, « Les Mutations du genre au travers des conflits sociaux en Bretagne dans les années 1968 », dans BERGÈRE, Marc et CAPDEVILA, Luc (dir), *Genre et événement*, op. cit., p. 137-157.

l'usine une usine « féminine ». Car, au final, l'événement est-il vraiment émancipateur ou révèle-t-il ce qui est déjà établi ?

Un article de *la Militante* rapporte un fait de vie développé par Mireille et Nicole, comme souvent, sans contexte de lieu ni de date même si on peut penser qu'il s'agit d'un épisode, qui s'est passé durant les mouvements sociaux du printemps (« au moment des grèves ») :

> « Au moment des grèves, Claude, Bernard et Fernand nous ont entraînées pour faire la "haie d'honneur" aux filles qui travaillaient. Nous n'étions pas d'accord au fond de nous-mêmes avec cette façon d'agir. Les copines qui travaillaient ne comprenaient pas le sens de la grève par manque d'informations. Nous aurions plutôt voulu discuter calmement avec elles. En face des gars, nous n'avons pas osé réagir et dire ce que nous pensions. Mais, en faisant la "haie d'honneur", nous étions mal à l'aise. »[4]

Le fait de vie nous plonge dans la culture matérielle de la grève, dans une situation où les ouvrières non solidaires sont stigmatisées par une haie les encadrant lorsqu'elles prennent leur service. Les militants hommes demandent aux militantes de faire ce geste et, rétrospectivement, les filles regrettent de s'être pliées à leur injonction. Les militantes jocistes récusent ici d'être les auxiliaires d'initiatives masculines. Elles souhaitent être incluses dans les processus ayant conduit à la prise de décision. Les militantes semblent contester plus généralement le genre des modalités d'action : aux garçons la direction du mouvement, aux filles les fonctions de support et d'exécution. Ce fait de vie est assez important pour être repris dans plusieurs documents du mouvements sans pour autant faire évoluer substantiellement les discours sur le genre. Ces derniers tendent à proposer un aménagement afin de répondre à un problème, dont la conscience se diffuse. La situation, si elle est issue des événements de Mai 68, témoigne d'une faille localisée dans les rapports de genre. La mixité est désormais constitutive de certains espaces de travail salariés. Mais le militantisme obéit encore à une répartition genrée des tâches, même si laa conscience de la domination se répand. Les discours militants présentent, eux, toutefois une grande continuité avec la période précédente atténuant toute idée de rupture simple.

2. L'épuisement d'un discours religieux ?

L'aumônerie des mouvements interprète, de son côté, très précocement les événements du printemps comme spécifiquement révélateurs d'aspirations à de nouveaux rapports entre les

[4] *La Militante*, 212, 1968.

garçons et filles. Elle édite dès septembre 1968 un numéro spécial de la *Lettre aux aumôniers* sur le dossier intitulé « Gars et filles, un monde plus humain, ça dépend de nous ! »[5]. Il prépare l'enquête-campagne des deux mouvements en 1968-1969. Hasard du choix de l'enquête-campagne ? Perception précoce par les aumôniers que les événements avaient révélé des tensions sous-jacentes ? Le dossier lie, en tout cas, explicitement l'engagement militant accentué par les événements de mai 1968 à la nécessité d'une réflexion sur les rapports entre les sexes. À la rédaction, on retrouve Albert Hari et Bernard Bourthier, les deux aumôniers nationaux. Derrière une thématique très générale, le numéro interprète les mobilisations de Mai 68 comme un appel à prendre conscience de la nouvelle place des femmes dans la société

> « parce que gars et filles sont de fait bien différents et aussi parce que la fille, la femme dans le Monde Ouvrier comme dans la société et l'Église n'a pas encore toute la place qui lui revient. »[6]

Le périodique fait le constat que les rapports entre les sexes sont parfois inégalitaires. Mais la meilleure façon d'y répondre est, classiquement, l'approfondissement de la complémentarité de la théologie chrétienne. Chacun doit s'épanouir dans les potentialités de son sexe :

> « Dans la Jeunesse ouvrière, il y a des gars et des filles. L'enquête-campagne veut aider chacun à engager toute sa personne en tant que gars et que filles du monde ouvrier pour la construction d'un monde plus humain. »[7]

Dans l'interprétation de l'aumônerie jociste, mai 68 aurait été l'illustration du bien fondé du personnalisme chrétien. Chacun est amené à réaliser au mieux l'action militante, réalisant l'appel contenu dans sa biologie en atteignant le plus haut niveau des potentialités contenues dans son sexe :

> « Pendant les événements de mai 68, des filles disaient : "sans les gars, on n'aurait jamais pu réaliser ce qu'on a fait" et des gars disaient : "jamais on aurait cru les filles capables d'agir ainsi". Chacun possède des richesses propres du fait qu'ils sont gars ou filles. Là aussi Dieu les rejoint. Ces richesses seront découvertes non pas dans un regard qui replie sur soi, mais à travers la vie et l'action de tous les jours. Cela suppose que les gars respectent les filles comme elles sont et inversement. Ces richesses des uns et des autres rejoignent, avec des nuances diverses, les aspirations profondes du monde ouvrier. »[8]

Si le fonds reste en continuité avec la période précédente, les aumôniers cherchent toutefois à actualiser les développements classiques de l'exégèse chrétienne. Sur les propos de Paul de Tarse dans ses épîtres, ils invitent ainsi à « faire la carte de relations de Paul à Rome à voir

---

[5] « Qu'est-ce que l'homme ? Pour un juger d'enquête», *La Lettre des aumôniers*, septembre 1968.

[6] Idem.

[7] Id.

[8] Id.

comment les hommes et les femmes y trouvent leur place et quelle place ils y trouvent ». De même :

> « Dans l'enseignement du Christ et de la première communauté on découvre le souci de rejoindre les hommes et les femmes dans ce qui fait leur vie d'hommes et de femmes, est-ce, par hasard, qu'un certain nombre de paraboles et de récits sont doublés : l'un rejoignant davantage le monde masculin, l'autre le monde féminin. »[9]

Si la genèse contient une promesse d'égalité, l' « inégalité pratique entre l'homme et la femme » ne s'explique pas « à cause de la foi d'Israël, mais à cause de la situation sociale de l'époque ». Relevant de manière très détaillée tous les éléments scripturaires, qui peuvent faire du christianisme un discours d'égalité entre hommes et femmes, le dossier cherche à comprendre « les obstacles à la croissance ». « L'exploitation de la personne féminine », pour les deux auteurs, « se présente sous de multiples formes ». Elle a, au-delà des péchés individuels mentionnés, deux origines :

> « La prolétarisation collective de toute une catégorie de femmes – et de jeunes filles – par le fait que les travaux les plus rebutants deviennent de plus en plus, s'ils n'exigent pas une force masculine, réservés aux femmes et aux immigrés. »

Et :

> « La dépersonnalisation organisée de la femme, qui devient objet. Faut-il rappeler la prostitution, la publicité, le cinéma, la presse ? Lorsqu'on fait appel à ce qu'il y a de féminin n'est-ce pas pour faire acheter ? »

L'origine religieuse de la domination féminine est récusée. Des éléments économiques et d'autres explications culturelles (la presse, le cinéma, la publicité) sont avancées. Les difficultés à exploiter les textes sacrés traditionnels poussent à développer les ressources de l'exégèse. C'est elle qui corrige les interprétations les plus inégalitaires de jadis et permet de faire découvrir, dans la Bible elle-même, des réponses à la demande contemporaine d'approfondissement d'égalité. C'est ce qu'on retrouve également dans les documents fournis aux militants de la JOC en préparation de l'enquête-campagne 1974-1975 sur le thème « relation gars-filles » :

---

[9] Passim.

FOURCADE, Pierre, « Gars et filles au travail et à l'école, *Équipe ouvrière*, 241, 1975.

> « Voulons-nous vraiment l'égalité entre gars et filles ? Qu'est-ce que cela remettrait en cause pour nous et pour la société ? Recherchons également ce que Jésus-Christ a apporté de nouveau dans sa vie et dans son message. Les croyants ayant écrit la Bible avaient découvert que Dieu met l'homme et la femme au sommet pour dominer la Terre (Genèse 1, 28). Jésus va plus loin. Ne bouleverse-t-il pas les traditions de son époque ? Il associe des femmes à sa mission (Luc 8, 1-2). Dans cette période, c'était un événement exceptionnel mais indispensable pour Jésus-Christ qui ne fait pas de distinction entre hommes et femmes dans ce qu'Il propose Nous pouvons vérifier aussi cela dans saint Paul (Galates 3, 27-28). »
>
> « Cette bagarre ne date pas d'aujourd'hui. Elle prend certainement tout son sens dans la libération promise par Jésus-Christ. Dans une société qui voulait isoler la femme, Jésus est lié d'amitié avec deux femmes : Marie et Marthe (Luc 10, 33-48). Laissons nous provoquer par ce Jésus-Christ qui veut modifier les rapports sociaux, rejetant les tabous, les lois anciennes (Mathieu 5, 1-28). »

Ce discours suffit-il aux aumôniers et aux militants ? On le retrouve également chez les militantes de la JOCF. Présentée au Conseil national de la JOCF de 1968, l'enquête-campagne « filles et gars un monde plus humain ça dépend de nous », reprend presque, de manière similaire, les thèmes développés dans le « jugement d'enquête » proposé par les aumôniers. Un réaménagement discursif des thèmes passés permet de répondre à la demande générationnelle d'une plus grande égalité. De bien des manières, la présentation de l'enquête-campagne s'inspire du travail de jugement des aumôniers :

> « Les événements de Mai-Juin 68 ont fait apparaître les aspirations profondes des "Hommes" qui ont été jusqu'à leur remise en cause de la société. […] L'enquête veut aider les filles du monde à découvrir qu'elles ont à engager toute leur personne en tant que femme, pour bâtir un monde plus humain, par leur action ouvrière de tous les jours qui va jusqu'à l'engagement dans les organisations ouvrières. »[10]

Le personnalisme chrétien est la clé intellectuelle, qui permettra de réaliser au mieux l'enquête : comme « gars et filles possèdent des richesses propres », « à travers l'action gars et filles se découvrent différents et complémentaires ». Le catholicisme aurait les ressources pour répondre aux nouvelles aspirations féminines. Est ainsi cité le message aux femmes de la fin du Concile :

[10] *Présentation de l'enquête-campagne au Conseil national JOCF*, 1968, ADHS : 45 J 267.

> « L'heure vient, l'heure est venue, où la vocation de la femme s'accomplit en plénitude... Vous, les femmes, vous avez toujours en partage la garde du foyer, l'amour des sources, le sens des berceaux. »[11]

Développant le mot d'ordre « pas de femme-objet ni d'homme-robot », les responsables de l'Équipe nationale tendent à montrer que la situation faite aux femmes est un reflet de la structure de production : « c'est tout un système où la production exploite les personnes, surtout les femmes ». De manière générale :

> « On utilise ses qualités féminines pour produire davantage. La femme devient objet pour le travail dans certaines conditions humaines jusqu'à la prostitution organisée. […] C'est aussi tout l'engrenage de la société de consommation. On utilise la femme pour acheter et pour vendre. »[12]

Les solutions concrètes esquissées pour répondre à cette subordination restent, assez classiquement, l'engagement militant à deux, dans un foyer de militants ouvriers, à l'instar de « Marcel et Gérard qui veulent un foyer au service du monde ouvrier », l'action représentative auprès des pouvoirs publics, la formation militante et la préparation au foyer... L'hostilité des syndicats à intégrer des militantes est pointée : « nous nous plaignons quelquefois de l'accueil réservé par les syndicats », même si « les événements de Mai-Juin ont ici et là certainement suscité des améliorations »[13].

Mais, le mouvement continue de se penser comme une « très bonne école de formation ouvrière » devant permettre l'insertion des filles au monde ouvrier et, progressivement, contribuer à éliminer le sexisme des syndicats. La culture militante répond, en réalité, à ce que le discours religieux ne parvient plus tout à fait soutenir, autant chez les garçons que chez les filles, mais également chez les aumôniers. Les justifications données à l'action trouvent de moins en moins – ou secondairement – leur origine dans des références chrétiennes mais dans une forte culture militante. Cette dernière est la plus à même de répondre aux nouvelles situations. Mais l'égalisation des discours et des pratiques qu'elle permet, ne conduit-elle pas inévitablement à une sécularisation ?

---

[11] Passim.

[12] Idem.

[13] BAYS, Arlette, « En fidélité à la vie des jeunes du monde ouvrier, la JOC et ses dialogues dans le monde et dans l'Église », *Rapport d'orientation au Conseil national JOCF*, 1968, ADHS : 45 J 267.

3. Le secours d'une culture militante séculière

« La vie en rose vous y croyez ? Monique : ▫ Oui, je crois à la rose au poing !” »

« Les Problèmes permanents », *Équipe ouvrière*, 236, 1974.

L'aspiration à une plus grande égalité ne se traduit pas toujours par la percée d'un discours innovant religieux sur les rapports entre les sexes au sein du mouvement. Il reste, au contraire, en grande partie, en continuité avec la culture héritée du mouvement. Des zones partielles de crise n'invalident pas l'ensemble d'un discours militant, qui reste prégnant et qui tend même à s'intensifier. Alors que la question n'est plus abordée chez les garçons, les filles sont encore mises en garde contre les dangers du flirt :

BRULAIS, Nicole, *Vivre*, 53, 1970.	« Emilie : “le flirt est-il nuisible ?”. Réponse d'André : “Je trouve que c'est nuisible pour le mariage, si un gars s'amuse à fond beaucoup dans sa jeunesse pourra-t-il aimer à fond ?” […] Aimer c'est être responsable et non pas posséder. Le flirt n'est-il pas égoïste et peu cruel ? »
« L'amitié entre gars et filles est possible », *Vivre, Jeunesse ouvrière*, 63, 1970.	« Les gars et les filles du “Point H” ont organisé une veillée détente avec d'autres gars et filles du village. Ils nous ont appris des danses folkloriques. Rosalie a chanté. C'était sympa comme ambiance. Robert a flirté avec elle. Sur le moment on n'a rien dit, mais on n'était pas d'accord : le flirt ça ne dure pas. »

Dans les deux mouvements, la conjugalité chrétienne est classiquement posée comme un idéal permettant de répondre au problème de l'égalité entre les hommes et les femmes. Dans l'action militante, chacun des deux a un rôle dans le mouvement ouvrier. Il est difficile d'y défendre de l'inégalité, du moins, moins aisément. Les difficultés d'ordre personnel sont minorées par un attachement à un idéal commun d'action :

« À l'écoute du Christ », *Équipe ouvrière*, 233, 1973.	« Claude et Gérard échangent. Claude : "Mais moi, dans tout ça, depuis dimanche, j'aime encore plus ma 'tiote quand je lui explique, je vois vraiment qu'elle est contente pour moi et pour elle. Je ne l'avais sûrement jamais remarqué. Je me sens encore avec elle. Nous ne faisons plus qu'un, parce qu'on est heureux pour les mêmes choses pour une même combat, celui de la classe ouvrière."
« Topo doctrinal de la session aînée », 13-14 avril 1973, ADHS :	« Demain, nous voulons nous aimer comme nous aimons aujourd'hui. Nous voulons avoir trois enfants. Notre foyer nous le bâtirons à travers les projets que nous avons aujourd'hui. Nous voulons continuer notre engagement syndical. Nous espérons nous retrouver en ACO car nous croyons que Jésus-Christ est vivant et que les travailleurs peuvent le découvrir dans leur vie ouvrière. Tout cela ne pourra se vivre qu'avec les gens qui nous entourent. »

Le sens chrétien du mariage, s'il est abordé, est alors « gauchi » dans un sens militant : l'action du baptisé étant assimilée, quasi-exclusivement, à l'engagement pour le monde ouvrier. Le sacrement du mariage est de plus en plus interprété comme la base religieuse d'un engagement militant à deux :

DURAND, Marius, « Vie en Église : le mariage... un sacrement », *Équipe ouvrière*, 236, 1975.	« Écoutons Gilles et Odile : "Au jour de notre mariage, en nous engageant devant tous, nous voulons, en pleine liberté et présence de Dieu, créer avec vous tous une véritable communauté de vie et d'amour consacrée par le Christ. Nous voulons par cet engagement réciproque, établir un lien entre nous, un lien sacré que rien, durant notre vie, ne pourra détruire. […] Nous accueillerons les enfants qui pourront naître de notre union. Nous essaierons de leur faire découvrir par notre vie, les valeurs vécues dans le monde ouvrier et la place de Jésus-Christ, source de toute libération. Nous croyons que notre amour nous appelle à dépasser notre égoïsme en respectant un équilibre de vie nécessaire pour être accueillant et ouvert aux autres, en mettant nos compétences et notre amour au service de la classe ouvrière. Nous avons la certitude dans la foi, que par le sacrement du mariage, Dieu s'engage avec nous, consacrera ce projet de vie et que, par lui, nous pourrons répondre à son appel. Nous nous y emploierons, aidés par les copains, éclairés par l'Évangile et nourris par l'eucharistie."

Programme de la messe de mariage de Pierrette et Christian, militants jocistes, 31 juillet 1976, ADHS : 44 J 203.

> « Nous voudrions que cette journée puisse nous permettre de s'engager devant vous et de vous exprimer quel sens nous voulons donner à notre vie. Que cette journée puisse permettre à vous tous d'être témoins de cet engagement.
>
> [...]
>
> Si l'amour veut dire quelque chose pour nous c'est parce que nous avons eu la chance avec des copains et des copines d'apprendre à aimer en prenant toute notre place dans des organisations : JOC, syndicat.
>
> Que l'amour est une lutte.
>
> Nous ne pouvons pas être d'accord que des hommes ne puissent pas vivre normalement :
>
> - difficultés de fric,
> - manque de travail,
> - difficultés de logement,
> - pas les mêmes chances à cause du manque d'argent.
>
> Nous avons découvert qu'il faut que ça change. Le monde, notre société doit et peut permettre à l'homme de vivre heureux.
>
> Nous nous sommes engagés dans ce sens et nous voulons continuer. »

Faut-il voir cette évolution comme une forme particulière de sécularisation ? Une sécularisation pure et simple, la sacramentalité catholique étant évacuée vers une finalité séculière ? Ou bien une sécularisation interne, le sacrement catholique étant re-signifié par des catégories issues de catégories militantes externes ? Il est difficile d'aller plus loin que ce que mettent en avant les discours. L'article de Marius Durand (cf. supra) rappelle toutefois l'essentiel du sens du mariage chrétien et n'élude pas les normes sexuelles : « nous accueillerons les enfants qui pourront naître de notre union ». Le mariage est lié aux autres sacrements – « nourris par l'eucharistie » – et l'approfondissement doctrinal – « éclairés par l'Évangile » –.

La presse du mouvement ouvre ses pages à l'expérience de vie des jeunes couples mariés. En 1973, on trouve un appel dans la *Jeunesse ouvrière* pour que les militants en couples écrivent et partagent leur expérience[14]. La même année, un article appelle à regarder « autour de nous quels sont les autres jeunes foyers qu'on connaît » :

> « Avec eux, partageons notre vie et comment elle est marquée par notre condition de jeunes du monde ouvrier. Avec nos copains et nos copines, informons nous pour ne pas nous laisser avoir (logement, achat de meubles, nourriture, etc.) Avec nos copains et copines, agissons pour nous faire respecter, dans notre salaire, nos

[14] *La Jeunesse ouvrière,* 78, 1973.

conditions de vie familiales (plus de crèches, plus de logement accessible à notre budget). »[15]

Derrière un déplacement du discours vers des enjeux pratiques et concrets, ne faut-il pas voir aussi un affaiblissement du religieux et une forme de sécularisation de la question conjugale ? La culture de classe et la culture militante permettent de resignifier les éléments de discours sur le mariage les moins audibles, comme le natalisme. Un article « Jeunes couples » de *la Jeunesse ouvrière* note ainsi : « la classe ouvrière a besoin d'hommes et de femmes dynamiques... et des enfants en puissance »[16]. L'amour conjugal n'est pas tant valorisé à travers le sacrement mais parce qu'il s'enracine bel et bien dans des enjeux concrets. Dans le même article, on affirme qu'un couple « ça se réussit avec les autres, à notre place, dans la lutte de la classe ouvrière, avec la classe ouvrière »[17].

L'amour des militants dans le mariage n'est pas celui des disques ou du cinéma mais un amour ouvert aux autres et à la classe ouvrière. On retrouve toujours plus ou moins la même trame dans les articles sur les comités de fiancés : ils mettent en garde contre des relations affectives qui « coupent des autres ». Ces dernières sont un « plaisir égoïste » et empêchent de militer, même si des temps doivent être préservés pour le couple lui-même. Les couples de la JOC doivent tendre à une vocation au service de la classe ouvrière. Quel est, pour autant, l'impact réel de ces modèles sur les comportements ? Au sein même du couple de militants, comment se distribuent réellement les engagements ? Combien de couples militent vraiment à deux au sein du mouvement ?

De bien des manières, la mise en avant de la conjugalité est aussi une solution à la crise de légitimité d'un puissant discours chrétien sur la différence entre hommes et femmes. Il réunit, sur un mode plus égalitaire, dans son énonciation garçons et filles, engagés dans une action commune et gomme un trop fort différentialisme. Constitue-t-il, pour autant, une solution totalement satisfaisante ? Ce n'est pas dit, principalement du côté du mouvement féminin où la conscience grandit, malgré l'attachement à ce type de discours, d'une situation propre faite aux filles et de diverses formulations pour tâcher de la comprendre.

[15] « L'Argent marque notre vie de couple », *la Jeunesse ouvrière*, 80, 1973.
[16] « Jeunes couples pour une longue vie d'amour », *La Jeunesse ouvrière*, 101, 1976.
[17] Idem.

B) Compréhension jociste de la condition féminine au moment du féminisme de la seconde vague

« Les grands militants féministes ont été très nombreux. Ils ont fait la révolution des mœurs dans la société française. Tout le monde parle évidemment d'Antoinette Fouque et de Simone de Beauvoir, mais tout cela est une histoire, qui me semble fausse. Bien sûr que leurs livres ont compté pour un certain nombre de gens. À un niveau beaucoup plus disséminé tout un ensemble de personnes se sont saisies de leur situation et se sont investies. Elles n'ont pas eu l'écho mais ce sont elles qui ont fait l'histoire tout de même. Une militante comme Jeannette Laot me paraissait tout à fait exemplaire de ce type de féminisme de l'ombre. Les vrais mouvements sociaux pour une part sont vraiment de l'ombre, ils apparaissent et ils remontent à certains moments, mais c'est beaucoup de grands noms anonymes qu'il faudrait célébrer. »

Pierre ROSANVALLON, entretien avec Martin QUENEHEN, Charlotte ROUX (réalisation), *À Voix nue*, France Culture, 9 septembre 2014.

Au sein des mouvements, une partie du discours chrétien portée par les militants, malgré les reformulations proposées par les aumôniers ou les responsables autour de l'engagement à deux dans l'action engagée, ne semble plus capable de dire la condition des femmes de manière satisfaisante. Alors que la JOCF intensifie ses engagements concrets pour être à niveau des autres organisations militantes, émerge une conscience complexe de la situation faite aux femmes à l'école ou au travail est profondément inégalitaire. Les éléments ouverts d'un discours chrétiens peuvent assurer ponctuellement un élément d'éclaircissement sur la condition féminine. Mais c'est un autre, bien plus sécularisé, qui prend le relai bien qu'il soit difficilement caractérisable. S'agit-il d'un « crypto-féminisme » d'inspiration marxiste ? D'un féminisme élaboré à parti des éléments théoriques du mouvement ouvrier ? Comment les militantes jocistes peuvent-elles aménager une compréhension sur la situation lorsqu'elles n'appartiennent pas une force sociale mettant au centre de son action la production de discours ou d'idéologie ? Les ressources du « mouvement ouvrier » ou de l'Église catholique peuvent-elles suffire à mettre des mots sur un sentiment d'inégalité grandissant ?

Dans les archives de la JOC-F, si des thèmes de demande d'égalité, qu'on peut qualifier de « féministes » apparaissent, l'acceptation positive de ce terme et des nouveaux concepts et modes d'action du MLF reste peu visible dans l'après 68. Cela n'est pas surprenant en soi. Comme le rappelle synthétiquement Fanny Gallot dans son étude sur les ouvrière des années 1968 : « aucune des deux confédérations [syndicales : CGT et CFDT] ne se revendique du féminisme dans les années 1968 »[18]. Or, la JOCF tient à prendre ses références d'action au sein du mouvement ouvrier lui-même, syndicats en tête. En 1970, la CGT récuse ainsi nationalement une conception « féministe de l'égalité » qu'elle envisage comme « étroite ». En 1973, la même confédération critique la conception féministe « dans la laquelle la société aurait été construite par les hommes et pour les hommes »[19]. En 1975, les Assises nationales pour le temps de travail, organisées par la CGT, exigent une protection de la femme enceinte et la retraite à 55 ans, c'est-à-dire des « mesures spécifiques tendant à faire reconnaître la maternité comme fonction sociale »[20]. Le catholicisme social n'a donc pas le monopole, dans les années 1970, de l'assimilation de la protection sociale des femmes à celle des mères. En 1978, au 40ème Congrès de la CGT, la rédactrice en chef d'*Antoinette,* le magazine de la « commission Femmes » du syndicat, est écartée de la direction, ce qui est une première étape avant la mise au pas du journal en 1981. Le journal commençait alors à développer une analyse plus féministe des rapports entre hommes et femmes. À la CFDT, même si le mouvement s'engage lors de son 37ème congrès confédéral en 1976, notamment sous l'action de Jeannette Laot, dans la « lutte pour la libération des femmes », il n'y a pas de jonction explicite, tant intellectuelle que militante, avec les féministes de la deuxième vague type MLF.

La JOCF est en réalité plus proche de ce « féminisme diffus » qui, faute de relai dans l'appareil syndical dans son ensemble, « se répand à la base », « perceptible dans certaines grèves ou dans les structures spécifiques qui existent ici ou là, commissions femmes ou groupes femmes d'entreprises » et que Michelle Zancarini-Fournel voit surtout à Paris et dans le secteur tertiaire[21]. À la JOC-F, en 1974, l'enquête sur les conditions de travail, commune aux deux mouvements, ouvre ainsi sa perspective à la différence de salaire : « le sexe apparaît comme un facteur discriminant des salaires aussi bien dans les très bas salaires que dans les

---

[18] GALLOT, Fanny, « Les Ouvrières : pratiques et représentations (des années 1968 au très contemporain) », thèse d'histoire contemporaine sous la direction de ZANCARINI-FOURNEL, Michelle, Lyon : Université Lumière Lyon II, 2012, f. 409.

[19] Idem.

[20] ZANCARINI-FOURNEL, Michelle, « Genre et politique : les années 1968 » , *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, 3/2002, 75, p. 133-143.

[21] ZANCARINI-FOURNEL, Michelle, art. cit., p. 138.

salaires moyens »[22]. Les mentions en faveur du salaire masculin enrichi d'une prime de chef de famille disparaissent. L'égalité salariale seule est désormais demandée[23].

Dans le prolongement du souci de la professionnalisation de l'époque précédente, la scolarisation est perçue comme un rouage clé de la reproduction des inégalités entre les sexes : « dans les écoles, il y a une grande pauvreté dans le choix des sections pour les filles, il existe de ce fait une main d'oeuvre non qualifiée et facilement exploitable »[24], constate ainsi le rapport d'orientation de 1974. Sont dénoncées, à fréquence régulière, « ces sections techniques [qui] débouchent directement sur le travail à la chaîne en usine [et qui] ne donnent pas de formation réelle aux filles »[25]. L'école est, en réalité, décrite comme un des éléments essentiels de la reproduction des inégalités de sexe et de la vulnérabilité sociale féminine comme ici dans une annexe au rapport moral de 1976 :

- « Réalité du regard sur la réalité de la classe et de la jeunesse ouvrières » , *Annexe au rapport moral au Conseil national JOCF,* 1976.

> « Hélène : "J'ai commencé mon apprentissage dans la chaussure, mais c'était dégueulasse. Il y avait aussi des hommes qui me touchaient les fesses quand je mettais les godasses. Je l'ai dit au patron et il a dit que je devais souffrir et vendre tout de même les godasse. Alors, j'ai quitté" »
>
> « Françoise en CES : "Dans la classe, on est 6 filles et 8 garçons. Pour nous filles, on ne donne pas de stage. On dit que c'est difficile à trouver. Alors on attend d'avoir 16 ans pour qu'on nous foute à la porte. »
>
> « Michèle : "J'ai un BEP de sténo-dactylo, je n'ai trouvé qu'un emploi d'employée de maison."

Le cadre d'explication mobilisé, à l'instar du mouvement de politisation du discours, a des accents marxistes, même s'il est difficile d'identifier spécifiquement une théorie sous-jacente précise. Pour expliquer la situation faite aux femmes, le système capitaliste est invoqué. À la Session nationale 1974 est dénoncé le capitalisme au sein duquel est

> « développée une conception du rôle de la femme : elle est ce qu'on utilise, elle est tenue à l'écart des responsabilités dans tout ce qui fait sa vie. Le manque de qualification chez les filles est entretenu car on les considère comme salaires d'appoint. »[26]

---

[22] JOC-F, « Étude sur les conditions de travail de la jeunesse en France », 1974.

[23] On reconnaît sûrement ici l'influence sur les deux mouvements de l''accord CFDT-CGT sur les femmes salariées signé fin 1974. Il reconnaît la place infériorisée des femmes dans le travail et la société, liée à une conception rétrograde du rôle de la femme, et avance des revendications sur la protection de la maternité.

[24] DUBOIS, Rose-Marie et GUENN, Danielle, « Pour une action qui les engage de plus en plus consciemment dans le combat de la libération de la classe ouvrière, développons la conscience de classe des jeunes du monde ouvrier », *Rapport d'orientation à la Session nationale*, op. cit.

[25] « Réalité du regard sur la réalité de la classe et de la jeunesse ouvrières » , *Annexe au rapport moral au Conseil national JOCF,* 1976, op. cit.

[26] Idem.

La perception d'un capitalisme responsable de l'inégalité s'affine au fur et à mesure que le mouvement féminin se positionne en faveur d'une société « socialiste » au cours des années 1970. Les responsables jocistes tendent à adopter l'idée que la subordination des femmes est un sous-élément de la domination de classe : « nous sommes exploitées par ce que nous sommes de la classe ouvrière, et, plus encore, parce que nous sommes des femmes »[27], même si la causalité entre les deux formes de domination n'est pas développée au sein d'une théorie homogène et complète.

En effet, si la situation économique permet d'expliquer l'origine de la condition féminine, la relation entre les deux est finalement peu détaillée du point de vue du raisonnement. Pourquoi, au sein du capitalisme, différerait autant le sort des garçons et des filles ? Les différentes notations insistent sur les effets spécifiques du sexe sur la condition ouvrière :

> « Ce sont des différences de salaires, et plus encore parce que nous sommes des femmes. Dans le textile, on peut noter jusqu'à une différence de 50 % entre le salaire des hommes et le salaire des femmes. On nous met à la chaîne, au travail rapide, minutieux, qui nous crève les yeux en disant : "les femmes sont plus agiles des doigts". Dans la catégorie santé, des filles disent "on joue sur notre sensibilité, en faisant appel au dévouement. L'infirmière doit plaire, elle devient objet". Ce qui nous marque parce que filles, ce sont aussi les problèmes de santé, la sexualité, l'affectivité. Tous ces problèmes existent, ils sont bien dus à notre condition ouvrière, il ne faut pas s'en cacher. »[28]

Une origine plus culturelle que socio-économique de la domination est ici abordée. Les qualités socialisées des filles dans le domaine du soin sont ainsi ici dénoncées de même que les discours sur leur « minutie ». La même responsable le note un peu plus loin dans son intervention : « nous sommes victimes de l'idéologie dominante au niveau du rôle de la femme »[29]. La culture, en général, est donc vue comme le produit d'une idéologie défavorable aux femmes. Le raisonnement, qui s'esquisse semble le suivant : la condition féminine est le fruit d'un rapport de classe, qui génère, en retour, une culture. Cette dernière entretient le rapport de classe.

Malgré ces percées thématiques ponctuelles, à ce moment, la jonction avec un discours explicitement féministe n'est pas visible. Les cadres du mouvement ne peuvent se départir d'une appréhension bourgeoise d'une action, qui viserait spécifiquement l'égalité hommes-femmes, sans se soucier des milieux sociaux ou bien qui ne l'articulerait pas aux combats

---

[27] Id.

[28] Commission mixité, *Reprise de la Session nationale*, 1975, ADHS : 45 J 57.

[29] Idem.

propres du mouvement ouvrier. À l'échelle du mouvement lui-même, toutefois, peut-on interpréter l'échec de la mise en mixité des mouvements comme une forme d'opposition des militantes à l'encontre du pouvoir masculin ?

C) L'échec de la mise en mixité

Le rapport d'orientation JOC de 1974 entérine le principe d'une action ouverte aux garçons et filles mais il précise qu'il est « très important de renvoyer ces filles vers d'autres copines » afin de « les provoquer également à utiliser les moyens de la JOCF qui sont les plus adaptés à elles », position qui restera en fait celle des deux mouvements jusqu'à la mise en place de la mixité effective. Des rassemblements et des actions en commun sont organisés, le modèle reste, sur cette période, « Objectif 74 » co-organisé nationalement par les deux mouvements. Une partie de la presse est, ponctuellement et à certaines occasions, commune. Mais chaque militant ou sympathisant, s'il relève de l'équipe de la JOC-F dont il est le plus proche, est appelé à rejoindre la JOC de son sexe à court ou moyen terme et d'utiliser le matériel militant produit par elle[30]. L'évolution par rapport aux années 1960 vient du fait qu'il est désormais possible pour un militant garçon de fréquenter une équipe de JOCF, et inversement, même si cette situation n'est pas jugée pleinement adéquate pour les responsables. Si le *statu quo* ne paraît pas pour autant satisfaisant, la mixité ne progresse pas. Comment expliquer ce paradoxe ?

1. Non mixité et autonomie féminine

Existe-t-il un retard chronologique dans la mise en mixité des mouvements ? À ce moment-là, JOC et JOCF ne sont pas encore totalement isolées parmi les mouvements de jeunesse catholiques. La norme n'est pas encore la co-éducation des garçons et des filles dans les mouvements d'Action catholique de jeunes. Si la JEC et le MRJC sont désormais des mouvements mixtes, la JICF reste, par exemple, exclusivement féminine, ceci même lorsque la JIC ouvre ses rangs aux filles en 1978.

L'expérience belge peut également servir de repoussoir à la JOC-F. La mixité entraîne en Belgique un éclatement en chaîne des mouvements, avec, comme toile de fond, un très vif débat sur la déconfessionnalisation, qui suit la mort de Joseph Cardijn en 1967. La mise en

[30] De manière générale, sur cette question, on peut consulter avec profit : RUCHAUD, Camille, *Le Passage à la mixité de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-JOCF)*, mémoire de master 1 en histoire et métiers des archives sous la direction de BARD, Christine, Université d'Angers, 2012, 68 f.

mixité des deux JOC wallones et bruxelloises s'effectue en 1973 mais « elle débouche de fait sur une certaine masculinisation des structures : les filles sont graduellement écartées des principales responsabilités »[31]. Refusant la déconfessionnalisation, 5 fédérations récusent la direction du mouvement et constituent une « interfédérale » sur des bases mixtes en 1977. En Flandres, le mouvement féminin VKAJ (*Vrouwelijke Katholieke Arbeidersjeugd)* et le mouvement masculin KAJ (*Kristelijke Arbeidersjongeren*) fusionnent au sein du KAJ. Mais certaines fédérations du VKAJ refusent la mixité qu'elles considèrent comme une tentative d'absorption. Comme en France, l'opposition se joue aussi sur la nature confessionnelle du mouvement, mais de manière inversée... Les filles de la VKAJ jugent la ligne des garçons trop déconfessionnalisée. Rejoignant l'avis de la VKAJ, des fédérations masculines créent également le mouvement « Kajotters Bewegigng », non mixte, pour accueillir les garçons dissidents. Coexistent alors trois mouvements : un féminin, un masculin et un mixte. Mixité, problématique linguistique et débat sur la confessionnalisation aboutissent à la mise en place de 5 JOC en Belgique (3 mixtes, 2 non mixtes) au cours des années 1970[32].

Un autre point de comparaison intéressant est assurément le scoutisme, car il concerne des jeunes et met en jeu des pratiques associatives au profil confessionnel marqué et à forte densité historique. Là-aussi, il n'y a pas de règle générale. En France, les mouvements non catholiques semblent déterminés plus précocement à faire le choix de la mixité. Le camp laïque franchit le pas en premier. Dès 1964, les Éclaireurs de France fusionnent avec la section neutre de la Fédération française des Éclaireuses (FFE) dans une association des Éclaireuses et Éclaireurs de France. Peu après, l'association des Éclaireuses et Éclaireurs israélites de France se met sur pied et entérine, en réalité, une situation d'union depuis la constitution d'un scoutisme juif français. Les protestants font le choix de la mixité en 1970 avec la constitution des Éclaireuses et Éclaireurs unionistes de France. L'historienne du guidisme catholique français, Marie-Thérèse Cheroutre, semble indiquer que Scouts et Guides à l'instar de la JOC-F, préfèrent des rassemblements ponctuels communs à une co-éducation pleine et entière. Le poids du personnalisme chrétien empêche là-aussi un ralliement spontané à des pratiques mixtes. Faisant écho toutefois aux nouvelles aspirations, les responsables guides et scouts semblent privilégier, si on se fie à Marie-Thérèse Cheroutre, le « partenariat »[33].

---

[31] VANNESTE, Fabienne et WYNANTS, Paul, « Jeunesse ouvrière chrétienne », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris : Letouzey et Ané, tome 27, fascicule 160, 2000, col. 1263.

[32] Idem.

[33] CHEROUTRE, Marie-Thérèse, *Le Scoutisme au féminin, les guides de France 1923-1998*, Paris : le Cerf, « Histoire », 2002,

Dans le détail, Scouts et Guides de France restent séparés et les premières tentatives de rapprochement ne débutent qu'en 1976. La demande de mixité est plus accentuée chez les garçons que chez les filles. L'historienne donne plusieurs raisons à la résistance des guides. Elle note, tout d'abord, l'écart des pratiques et de la culture entre les deux mouvements. L'historienne relève, malgré des tentatives de rapprochement, des oppositions dans la manière de concevoir l'action :

> « Lorsqu'un Mouvement impose, en toute bonne foi, un programme dans lequel le partenaire ne se retrouve pas, lorsqu'une animation d'une activité par son style, son langage, son mode d'intervention est étrangère à l'autre. »[34]

Marie-Thérèse Cheroutre pointe, de plus, la crainte des responsables guides d'abandonner, avec la mixité, un espace historique d'acquisition d'autonomie pour les filles :

> « Depuis l'origine, [le guidisme] a été un creuset de formation et de responsabilité pour des femmes dans des époques où, sur un plan institutionnel et politique, elles avaient peu de moyens de s'exprimer. »[35]

En outre, l'historienne du scoutisme féminin évoque la crainte de voir un mouvement mixte conduire à une disparition des responsabilités féminines et un recul dans l'égalité, la mixité pouvant même renforcer le sexisme de la société :

> « Dans une concertation d'égal à égal entre responsables scouts et guides, les guides s'aperçoivent de la pesanteur de certains stéréotypes, de la prédominance des modèles masculins valorisés de plus par la culture scoute de la virilité et du chef. »

C'est pourquoi, selon Marie-Thérèse Cheroutre, le « partenariat », de deux mouvements, côte à côte, qui est alors mis en place aurait été le seul capable de permettre d'affirmer :

> « La coresponsabilité affirmée en commun. La seule qui pouvait faire espérer un contexte où seraient reconnues les manières d'être, d'agir, de s'exprimer de prendre des responsabilités des femmes et du Mouvement guide en tant que tel. Si les deux mouvements doivent ouvrir un avenir commun, ils ne peuvent le faire dans la précipitation ou sous la pression sociologique qui conduirait à une assimilation néfaste à l'éducation féminine, car courant le risque d'être absorbée dans le modèle masculin. »[36]

Peut-on exporter les analyses faites par l'historienne du guidisme sur le problème de la mise en mixité du jocisme à peu près au même moment ? Assurément, on peut retrouver le souci de garder l'aspect émancipateur d'une pratique non mixte, car vue comme conduisant à

---

[34] Ibidem, p. 444.
[35] Idem.
[36] Ibidem, p. 445.

l'autonomie. Il y aurait également des échos dans la crainte d'une mixité qui signifie « assimilation » trop rapide de la culture féminine militante propre à celle masculine. Il existe, dans les représentations des catholiques du scoutisme ou du jocisme, une identité stable de genre qu'un individu se doit d'acquérir pour s'accomplir positivement, quand bien même il serait difficile d'en donner tous les attributs.

Ces identités « féminines » ou « masculines » sont reçues avec facilité par les individus, qui ne semblent jamais vouloir les remettre en cause. Par exemple, la peur de l'abandon d'une « culture féminine » n'est jamais ainsi mis en balance, dans les analyses de Marie-Thérèse Cheroutre, avec les critiques qui s'expriment parfois, chez les filles elles-mêmes, à l'encontre de certains éléments de cette culture. Présentes chez les militantes jocistes, seraient-elles totalement absentes chez les guides ? Faut-il voir dans les analyses de l'historienne, elle-même ancienne commissaire générale des Guides de France, une justification des choix pris en tant qu'actrice sociale, une projection de ses propres lectures contemporaines, si ce n'est de ses éventuelles inquiétudes sociales ? L'introduction de l'ouvrage, de même que la conclusion, semblent d'ailleurs défendre une lecture : l'égalité doit se réfléchir nécessairement avec l'identité dans le prolongement d'une conception personnaliste des rapports entre hommes et femmes. À la mauvaise égalité, elle oppose le « partenariat » – elle met ainsi son dernier chapitre, qui aborde la période 1975-1998, sous le doublon conceptuel « identité et partenariat ». Mais, on a du mal à comprendre si ce « partenariat » est une catégorie d'analyse *ex post* ou un élément de réflexion de l'époque. Elle lui permet, en tout cas, de critiquer la parité voire « le faux égalitarisme », dont elle associe l'existence, dans sa conclusion et à travers une citation de la théologienne protestante France Quéré, à « la maîtrise de la fécondité et les progrès apportés à la condition féminine ». Ces derniers auraient « des retombées physiques et psychologiques graves » qui seraient occultés[37]. L'histoire du mouvement des guides devient le support de thèses plus personnelles concernant la contraception et l'avortement.

Ne faudrait-il pas rouvrir le dossier en ce qui concerne spécifiquement le guidisme afin de voir quelle est l'adhésion à cette « parité » ? Est-il si évident que la co-éducation dans deux mouvements séparés soit vue comme la condition *sine qua non* de la mixité dans les années 1970 par toutes les actrices concernées ? Par exemple, l'idée d'une JOCF comme une organisation ouvrière spécifiquement féminine, permettant aux filles de prendre leur place dans le mouvement ouvrier, n'est plus unanimement reçue par les responsables du

[37] Ibid., p. 541.

mouvements dès les années 1970. Une intervention de la fédération de la Région parisienne au Conseil national de la JOCF en 1976, tout en saluant que le mouvement fasse enfin une analyse « sur le rôle secondaire de la femme dans la société », déplore ainsi le refus de mixité pour la combattre : « c'est cantonner l'éducation militante dans le mouvement alors c'est dans un travail mixte que la femme a à prendre sa place et que la JOCF a à proposer des moyens »[38]. Car la mixité se vit au travail, à l'école et, généralement, dans la société, la non mixité serait un moyen artificiel pour former à une prise de responsabilité, la plus importante étant celle qui s'effectue en situation dans le travail ou dans le syndicat. Le jocisme féminin serait-il, sur ce point, très différent du guidisme ? La même idée ne traverse-t-elle pas le scoutisme féminin ?

De façon générale, dans le jocisme, sur bien des points, le *statu quo* autour d'une collaboration entre deux mouvements séparés n'apparaît pas plus satisfaisant. Certaines fédérations estiment que la non-mixité est un barrage à une bonne insertion au sein de la jeunesse qui vit, de toutes les façons, désormais dans un univers scolaire ou de travail mixte. Les responsables en faveur de la mixité se réfèrent bien souvent aux réalités locales, certaines fédérations ayant déjà franchi le pas sans difficultés majeures. À la Session nationale JOCF 1975, une équipe est ainsi mise en place afin de réfléchir à la mixité à partir des différentes expériences locales en cours. Lors de cette session, une permanente de l'Équipe nationale JOCF en charge du dossier fait le constat positif que, localement, la mixité grandit, surtout « dans les catégories ». Quelques rares fédérations ont dès l'époque une « conduite fédérale commune » (direction d'action). Elle pointe alors les avantages : une « meilleure connaissance », un « soutien plus grand », mais aussi une grande difficulté : « comment permettre aux filles de prendre leurs responsabilités ? ». Elle constate également qu'il « y a une divergence des orientations JOC-JOCF »[39].

Les mouvements s'opposent-ils en raison d'une différence d'appréciation de la conduite à suivre dans les équipes nationales ou sur la base même du genre ? La question de la mixité rencontre, en tout cas, sur son chemin celle de l'égalité entre garçons filles. Plus généralement, la question des rapports de domination possibles entre les sexes est mise au jour, alors que, jusque là, elles n'étaient abordés que de biais. Le problème éclate brutalement au cours de l'année 1976.

---

[38] Fédérations de la Région parisienne, *Intervention dans le débat sur le Rapport moral*, ADHS : 45 J 51.

[39] Commission mixité, *Reprise de la Session nationale*, 1975, ADHS : 45 J 57.

2. Le blocage soudain : 1976

En 1976, le processus de réflexion sur la mixité entre JOC et JOCF se bloque soudainement. Le Conseil national de la JOCF a lieu cette année-là à Gouvieux (Oise) du 2 au 4 octobre. Le Rapport d'orientation est voté à 65 %, sans le vote des grosses fédérations, comme celle de Paris par exemple, et quatre permanentes sont démissionnées car elles ne suivent pas la ligne de l'Équipe nationale. Lors de leur propre Conseil national réuni à Lyon, du 12 au 14 novembre, les garçons de la JOC interpellent publiquement la JOCF sur la situation. Selon leur analyse, elle révélerait le clivage grandissant entre la base de la JOCF et son Équipe nationale, de plus en plus influencée par la coordination européenne de la JOCI.

Au-delà du rapport d'orientation, les garçons de l'Équipe nationale JOC ont dans leur ligne de mire l'ensemble de l'évolution prise par la JOCI depuis le Conseil mondial de Linz en 1975. Pour eux, il devient de moins en moins supportable que les responsables internationaux questionnent les mouvements nationaux sur la pertinence de leur conduite, leur demandent d'intensifier leur action dans le sens des rapports votés à l'international et que, à cette fin, la JOCI se constitue comme une instance de coordination des JOC nationales dont l'autonomie serait de fait plus limitée. Le compte rendu du bureau mixte de mai 1976 rapporte, par exemple, les critiques grandissantes effectuées par la coordination européenne de la JOCI contre la tiédeur des options françaises. Les propos d'un responsable JOCI prononcés lors d'un stage de formation au niveau européen sont, par exemple, rapportés pour être dénoncés :

> « Nous faisons abstraction et parfois nous condamnons le fait que dans certains pays, le mouvement ouvrier a fait une option de classe et de masse dans et pour la classe ouvrière. Nous condamnons également le mouvement ouvrier en déclarant que celui-ci, dans tous les pays dont la France, est réformiste et n'est pas capable d'apporter à la classe ouvrière, un changement radical de la société vers le socialisme. »[40]

Derrière la critique, il est clair que la JOC française et son choix pour une option socialiste « plurielle », allant du social-réformisme au communisme sans prise de position détaillée, est visée. Implicitement, la référence française au « mouvement ouvrier » est également critiquée : l'ouvriérisme français serait certes son antidote au gauchisme mais agacerait les responsables européens. De manière générale, les responsables masculins jocistes français craignent que la sécularisation à l'oeuvre dans d'autres JOC européennes ne gagne, via la JOCI et par contamination de l'Équipe nationale JOCF, le jocisme français :

[40] Mari-Thé, « Document réalisé pour le bureau JOC-JOCF », 31 mai 1976, ADHS : 45 J 71-73.

> « Aujourd'hui en 1976, nous constatons que dans les rencontres européennes, une bonne partie disent avoir une optique révolutionnaire, mais on ne voit pas comment ils conçoivent leur mission apostolique. Si ce n'est que dans certains pays comme la Belgique, l'Espagne. Le Christ est surtout vu comme un révolutionnaire au même titre que Che Guévara, Camillo Torres, Gandhi, Marx, Pierre Overney, Puig i Antich, etc. La Hollande ne cache pas quant à elle avoir abandonné ses références à la foi chrétienne. »[41]

Les responsables de la JOC perçoivent le *Rapport d'orientation* adopté par la JOCF à l'automne 1976 un alignement final sur la position de la JOCI. Cela est d'autant plus probable que suite, aux critiques de l'institution catholique ayant suivi le scandale de l'Objectif 74, les responsables nationaux de la JOC semblent de plus en plus déterminés à regagner la confiance de l'épiscopat et faire en sa direction des gestes d'apaisement. Les garçons de l'Équipe nationale souhaitent, dans l'après 1974, donner des gages d'une politisation dans les limites de ce qui est permis par l'Église et sans aucune concession sur le caractère chrétien du mouvement.

Les minutes des bureaux nationaux mixtes au cours de 1976 reflètent l'inquiétude grandissante des garçons sur la perméabilité des filles aux thèses de la coordination européenne . On peut y lire :

> « Depuis ces dernières années, la JOCF dans les stages européens n'a jamais posé de questions ni interpellé les autres mouvements, sur ces points. Au contraire, il nous semble qu'elle adopte ces orientations. »[42]

C'est donc, sans surprise, que, fin 1976, les rapports se tendent entre les deux mouvements français. Aux bureaux mixtes d'octobre et de novembre, les filles expriment leur mécontentement face aux critiques publiques émises par les garçons, lors de leur Conseil national, sur leurs orientations :

> « Le bureau national de la JOCF, au nom de l'Équipe nationale, tient à faire part aux fédéraux présents à ce Conseil national qu'il n'accepte absolument pas que leur mouvement et ses responsables émettent des doutes sur les orientations de la JOCF votées à 65 % des voix, doutes qui orientent et faussent la démarche proposée aujourd'hui dans notre mouvement. »[43]

Face aux critiques des responsables JOC faites à l'Équipe nationale JOCF d'avoir souscrit à l' « analyse globale » portée par la JOCI, les responsables du bureau national JOCF réagissent lors du bureau mixte du 7 novembre 1976 :

---

[41] Idem.

[42] Id.

[43] *Intervention du Bureau national JOCF au Bureau national mixte*, s.d. (1976 ?), ADHS : 45 J 71-73.

> « Vous affirmez que l'analyse est la base de tout projet. Pour nous, il y a deux analyses ; ce sur quoi on veut s'appuyer comme point de départ du mouvement, dès le départ... et ses besoins exprimés par la JO. C'est bien à partir de là qu'est proposée une action, réponse à la fois aux causes de l'exploitation et réponses aux aspirations de la JO. Pour nous, l'analyse n'est pas un but en soi mais bien un noyau pour situer le contexte, pour mener une action plus authentique plus efficace, s'attaquant aux causes. L'action qu'on propose, on n'attend pas que les JT aient fait une analyse complète avant d'agir, mais provoquent une action plus juste. »[44]

Le désaccord grandit donc bien entre une analyse, à deux niveaux, pour la JOCF, et la ligne plus classique, défendue par la JOC, d'une action qui part des besoins des jeunes avec un souci explicite de la découverte de la foi chrétienne. Pour les responsables du mouvement féminin, aux besoins locaux il faut toujours ajouter une dénonciation des structures de production. L'analyse ne peut occulter l'objectif global du mouvement : la fin du capitalisme. Néanmoins, les filles récusent que leur analyse soit sécularisée :

> « Notre projet : la libération totale de la classe ouvrière et de l'humanité, ça veut dire : changer les structures de la société, permettre aux hommes de se transformer, révéler Jésus-Christ personnellement et collectivement, participer à la construction de l'Église en classe ouvrière. »

Il n'y aurait donc pas, du côté des responsables de la JOCF, le sentiment de coller aux thèses de la JOCI mais de répondre à la nécessité d'une action plus efficace et plus rationnelle dans ses analyses. Les éclaircissements ne suffisent pas : les garçons responsables de la JOC renouvellent publiquement leurs critiques. Ils éditent, en décembre 1976, un document intitulé *Rapport sur le débat dans la JOC et avec la JOCF* envoyé, sans l'accord de l'Équipe nationale féminine, à toutes les fédérations JOCF. Dans ce dernier, une inquiétude est exprimée : « n'y a-t-il pas le risque que la JOCF devienne une organisation d'ordre politique ? » . Question suivie d'une critique cinglante : « par ses orientations, il semble que la JOCF se détourne de sa raison d'être une organisation ouvrière et être Église en jeunesse ouvrière »[45]. Le document n'est toutefois pas qu'à charge. Il appelle à construire la mixité par une confrontation des orientations des deux mouvements et la recherche d'un nouveau consensus.

La méthode va toutefois bien trop loin pour l'Équipe nationale de la JOCF, qui voit, dans la démarche des garçons, un coup de force et un abus de pouvoir inacceptables. Avec l'appui d'un nombre non négligeable de responsables fédérales, qui sont également choquées par la démarche, elles suspendent alors, dans ces conditions, le processus de mise en mixité.

[44] Idem.

[45] Cité dans RUCHAUD, Camille, *Le Passage à la mixité de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-JOCF)*, mémoire de master 1 en Histoire, Géographie, Document, sous la direction de BARD, Christine, Université d'Angers, 2012, f. 29.

Dans un document interne à l'Équipe nationale JOCF, fin 1976, sont listés les principaux griefs des responsables de la JOCF adressés aux responsables du mouvement masculin. Les garçons voudraient obliger les filles « à reprendre tout, à justifier tout, même ce qui s'est passé avant ». Ils souhaiteraient écarter l'influence que l'aumônerie nationale aurait acquise sur les militantes, et les « faire passer pour une équipe où c'est le prêtre qui dirige »[46]. Face à ce « comportement de croisés », où, d'une manière ou d'une autre, l'autonomie des filles est remise en cause, la méthode des responsables de la JOC est dénoncée. Elle est interprétée comme un coup de force contre le mouvement féminin.

Sur le fond, la divergence quant à « l'analyse » est acceptée, les critiques de la ligne des garçons sont également formulées au sein du Bureau JOCF : « leur action représentative leur donne illusion qu'ils agissent » mais elle « n'est pas totalement sortie de la JOC de quartier ». Si les filles sont « plus militantes », ce serait parce que les « gars ne voient que l'immédiat et défendent les actions représentatives »[47]. Les responsables de la JOCF ne semblent pas se reconnaître dans la voie suivie par l'Équipe nationale JOC après Objectif 74. Le loyalisme à l'égard de l'Église catholique comme institution y est moindre : est ainsi explicitement dénoncée « l'utilisation de la masse de la JO pour la ramener, en faire l'Église »[48]. Les rapports entre les deux mouvements fin 1976 passent au point mort. Émerge la critique du sexisme masculin. La mise en mixité entre JOC et JOCF a-t-elle été empêchée par le refus, de la part des cadres de la JOCF, du sexisme de leurs homologues de la JOC ?

3. Sexisme ou différence d'appréciation ?

Si les rapports de dominations hommes-femmes peuvent expliquer la crise de 1976, peut-on l'y réduire ? L'événement révèle la distance importante que les années 1968 du militantisme catholique ont créée entre deux Équipes nationales. C'est en mars 1977, que l'Équipe nationale féminine envoie un document intitulé « Débat JOC = JOCF » qui développe, point par point, une réponse au document élaboré en décembre 1976 par la JOC[49]. Il révèle globalement des questions de divergences de positionnement militant.

Parmi les points de désaccord débattus, on retrouve une appréciation différente de la jonction entre le jocisme et le syndicalisme ainsi qu'entre le jocisme et la vie politique. Cette divergence éclate encore plus explicitement dans les échanges du bureau mixte qui suit la

[46] Bureau national JOCF, « Analyse de la situation », décembre 1976, ADHS : 45 J 67-71.
[47] Idem.
[48] *Compte-rendu du Bureau national mixte*, 14 mars 1977, ADHS : 45 J 67-71.
[49] « Débat JOC = JOCF », mars 1977, ADHS : 45 J 67-71.

réception par la JOC du document produit par les permanentes de la JOCF. Ces dernières voient, comme origine du désaccord des orientations de la JOC qui :

> « sont une accentuation du mouvement d'Église. Elles sont surtout dues à sa proximité politique qui veut faire venir la gauche au pouvoir, et à un désir de vouloir préciser sa place, en sauvegardant le Mouvement et en ne posant pas problème aux organisations ouvrières. »[50]

De manière générale, comme le note Pascal Bonhotal, le tropisme des militantes jocistes va alors, à ce moment-là, généralement plus vers la CFDT, ses considérations auto-gestionnaires, une approche des problèmes sociaux par l'expérimentation localisée dans les entreprises, et donc, une mise à distance de la politique dans ce qu'elle a de plus institué[51]. La JOC masculine serait, elle, davantage tentée, dans son personnel militant, par les forces plus classiques de la gauche : CGT, PCF et PS. Elle accepterait ainsi plus aisément les calculs politiques et les stratégies électorales. La discipline militante tend à se renforcer dans la perspective du « programme commun » et les espoirs d'une alternance politique grâce à une union des partis de gauche.

Derrière une divergence de ligne, sûrement en partie vraie, se reflète le genre du militantisme jociste au moment de la crise de 1976. Les filles de l'Équipe nationale JOCF, après la démission des minoritaires, dans le prolongement d'une injonction forte à s'investir sur le terrain local sont conduites à adopter un paradigme militant, ouvert à l'autogestion, distant des options politiques, prêt à déconfessionnaliser l'action, et, peut-être, même s'il s'agit sûrement d'un moyen stratégique des garçons pour les discréditer, tentées, via la JOCI, à un gauchisme aux accents plus révolutionnaires. La présence de militantes non croyantes dans le mouvement est vécue différemment à la JOCF qu'à la JOC. Le mouvement féminin aménage les pratiques afin de respecter leurs convictions sans exclure les non-croyants. En novembre 1976, la JOCF décide ainsi de distinguer la « révision de vie ouvrière » de la « révision de vie foi », la première étant spécifiquement consacré à l'évaluation concrète de l'engagement militant, la seconde ouverte à celles qui souhaitent approfondir une démarche de foi. De plus, la volonté de faire du mouvement une « organisation ouvrière » de qualité conduit également à une réorganisation de l'enquête-campagne à partir de 1974. L'enquête-campagne initialement prévue autour du thème « une formation pour la promotion collective de la

---

[50] *Compte rendu du Bureau national mixte*, 14 mars 1977, ADHS : 45 J 67-71.

[51] « Globalement l'appartenance à l'un et l'autre syndicat CGT ou CFDT s'équilibrent numériquement, la CGT dominant chez les garçons et la CFDT dominant chez les filles de la JOCF d'où les positions parfois plus "autogestionnaire" de cette dernière et parfois des problèmes internes (1976) par exemple » , dans BONHOTAL, Pascal, « La JOC face aux problèmes politiques et sociaux de 1927 à 1986 », *Masses ouvrières*, février-mars 1982, p. 42.

jeunesse ouvrière » est remplacée par un « objectif d'action » rattaché à une problématique commune d'action déclinée sur plusieurs thèmes. La campagne devient ainsi à partir de 1975 « objectif national d'action » (ONA). Dans une démarche globale de critique de la société capitaliste, elle veut développer une action nationale en accord avec le rapport d'orientation. Elle a pour thème en 1975-1976 : « l'emploi pour tous », en 1976-1977 : « l'emploi pour tous en devenant responsable », etc. La méthode originelle de l'enquête jociste (partir d'une évaluation d'un besoin concret et y répondre) évolue substantiellement vers un pilotage, depuis l'équipe nationale, d'actions devant avoir des résultats efficaces autour d'un thème précis et reconduisant, d'année en année, une analyse globale acceptant les conséquences néfastes du capitalisme sur la vie des jeunes travailleuses. Cette évolution suit celle envisagée à la Coordination européenne de la JOCI.

Les garçons de l'équipe nationale JOC quant à eux, à l'image des militants de leurs mouvements et dans le prolongement de l'idéal chrétien et militant du « mouvement ouvrier », font encore confiance à l'Église catholique en tant qu'institution. Ils veulent obtenir d'elle une forme de reconnaissance, et, sur le plan politique et syndical, accordent un crédit, de la même façon, aux processus institutionnels. La perspective de créer une alternance sur le plan politique, autour du « Programme commun », les conduit à combattre tout ce qui est interprété comme la percée de thèmes « gauchistes », et, sur cette route, la JOCF, leur apparaissent comme des lieux possibles d'opposition. Dans l'évolution engagée au cours de la crise catholique, la JOC apparaît, de plus en plus, comme la gardienne de la tradition jociste française, par son positionnement avec la hiérarchie catholique et les forces instituées du mouvement ouvrier, tandis que la JOCF suit davantage l'évolution du jocisme mondial : accepter en partie la sécularisation des engagements et la prise de distance avec l'institution catholique ou les forces historiques du champ politique et syndical.

Conclusion du chapitre 6

Dans l'après 68, le militantisme jociste français semble globalement entré dans une phase de turbulences. À l'origine de ce cela, les problématiques de l'intime sont importantes. Le genre ouvrier chrétien est désormais moins facilement énonçable que par le passé. Les événements de Mai 68 constituent tout d'abord une étape de la prise de conscience des limites du discours personnaliste chrétien sur l'égalité entre hommes et femmes. Le sentiment d'un sexisme possible des pratiques militantes émerge. Si les aumôniers, avec des militants qui leurs emboîtent le pas, cherchent à produire de nouvelles interprétations de la doctrine chrétienne pour suivre les nouvelles aspirations, c'est plutôt la culture militante, c'est-à-dire l'engagement chrétien dans le mouvement ouvrier, qui apporte des réponses légitimes et acceptables pour les acteurs jocistes. L'idéal d'engagement à deux dans une cause militante se présente comme un idéal égalitaire. Il touche davantage que le discours traditionnel chrétien sur la différence des sexes ou le sacrement du mariage. La sortie du discours chrétien est ambivalente, toutefois, peut-être plus importante chez les filles que chez les garçons. La moralisation des comportements affectifs ou sexuels, par exemple, s'atténue comme priorité militante, alors qu'elle était centrale encore peu auparavant.

Dans cette situation, avec quels mots les militantes peuvent-elles dire la situation, qu'elles découvrent dans leurs enquêtes en cette période d'intensification des engagements ? En accord avec la politisation que connaissent les mouvements, la critique du capitalisme et le souhait de constituer une société socialiste se doublent d'une dénonciation de la situation faite aux femmes. Il n'apparaît toutefois guère possible de distinguer, pour les militantes, une action pour de meilleurs conditions dans la vie ouvrière, en général, d'un action qui viserait spécifiquement l'amélioration de la condition féminine. Seules les mobilisations syndicales mettant en avant des femmes apparaissent comme pertinentes pour répondre aux inégalités entres les hommes et les femmes. L'évolution semble, en réalité, assez proche de ce qui se produit dans les grandes confédérations syndicales de l'époque.

Enfin, de bien des manières, la crise de 1976, qui suspend la mise en mixité, est d'interprétation délicate. D'un côté, elle peut se lire à travers le souci des responsables féminines de ne pas abandonner l'autonomie de leur mouvement et leur refus extrêmement légitime de se faire dicter leur conduite par l'Équipe nationale masculine. D'un autre côté, elle révèle l'incompatibilité de deux cultures militantes, élaborées, pendant des décennies, côte à

côte, mais pas forcément symétriquement et qui ont généré une appréciation différenciée des rapports au syndicalisme, à la politique et à l'institution catholique. Faute d'études plus approfondies, il est difficile de voir dans quelle mesure cela relève des personnes, des Équipes nationales ou du genre, et comment les groupes locaux réagissent aux événements nationaux. Néanmoins, la crise établit bien l'idée que la mixité ne peut advenir sans une prise en compte plus égalitaire du point de vue des deux parties. Elle met également sur le devant l'idée qu'il peut exister, dans un débat sur la mixité, un rapport de force entre garçons et filles, au sein du jocisme comme au sein du catholicisme. Les discours plus idéalisés sur la complémentarité et la collaboration buttent désormais sur cette conscience diffuse.

Si les pratiques militantes semblent affectées par des remises en cause de genre, qu'en est-il pour les rapports spécifiquement religieux, entre « clercs » et « laïcs » , qui recoupent de fait les rapports hommes-femmes dans la mesure où seul des hommes peuvent être des clercs dans le catholicisme ? Le groupe catholique lui-même, qui obéit à de fortes injonctions de genre, traverse-t-il avec les mêmes turbulences une période où les questions de l'intime justement émergent de manière problématique au sein du catholicisme occidental ?

Chapitre 7 : un genre catholique ébranlé plus que bouleversé ?

Dans le catholicisme, la construction des masculinités et des féminités, en mobilisant l'idée de vocation personnelle à contenu religieux, fait intervenir à un moment ou à une autre la différence entre laïcs et clercs ou religieux. Masculinité et sacerdoce, féminité et vie religieuse, masculinité et féminité dans la vie conjugale se co-construisent de manière complexe. La théologie vocationnelle catholique travaille à la construction des subjectivités masculines et féminines catholiques, dans la mesure où elle constitue un discours porteur de nombreuses injonctions de genre et définit, dans la théologie et la spiritualité, sur un mode archétypique des rôles sociaux.

Mon questionnement porte donc toujours ici sur l'existence ou non d'une crise catholique du genre dans les années 1968. Alors qu'une conscience diffuse de la condition inégalitaire faite aux femmes progresse chez les militantes et que les discours théologiques ont plus de difficulté que jadis pour dire ce que doit faire chaque sexe, qu'en est-il pour les activités proprement religieuses intra-ecclésiales ?

Le contexte de crise, dont un des aspects importants est qu'elle concerne le sacerdoce, peut-il révéler spécifiquement le fonctionnement de ce genre ecclésial catholique ? Comment les mouvements se positionnent-ils par rapport à la crise du sacerdoce qui constitue un thème important de ces années-là ? Qu'est-ce que les sources issues des débats de cette époque peuvent-elles nous dire du genre masculin sacerdotal ? De surcroît, comment s'organise la division sexuée du travail au sein du catholicisme français des années péri-conciliaires alors qu'un nombre grandissant de religieuses apostoliques sont envoyées vers les fonctions d'encadrement des groupes de jeunes ? Comment la répartition des tâches au sein du catholicisme peut-elle évoluer, notamment avec la part croissante du travail des religieuses apostoliques dans l'accompagnement des militantes ?

A) Renouveau missionnaire et masculinité sacerdotale

Le mouvement jociste a toujours eu à cœur de faire émerger des jeunes laïcs en responsabilités. Néanmoins, la place des prêtres, appelés aumôniers, y est historiquement

importante. Ils apportent un conseil aux jeunes, les accompagnent spirituellement et sont présents lors sacrements conférés aux grandes saisons de leur vie (mariage, baptême des enfants). Dans un mouvement marqué par le souci d'autonomie et un idéal d'éducation populaire de ses membres, il ne serait pas juste d'écrire qu'ils exercent un « contrôle » sur les mouvements. Toutefois, ils ont les moyens d'avoir une influence car ils disposent de la mémoire du mouvement, d'une certaine connaissance religieuse mais aussi d'une aura que leur procure leur statut social et symbolique au sein du catholicisme. Comme ils peuvent animer des exercices spirituels comme les révisions de vie, qu'ils interviennent lors de la préparation dans les temps de formation et qu'ils nouent des rapports interpersonnels avec les militants, les prêtres occupent une place très importante dans la vie des mouvements.

Présentes durant la période précédente les sources concernant spécifiquement le genre masculin sacerdotal se multiplient, alors que le nombre de prêtres diminuent et que surgissent des inquiétudes quant au renouvellement des aumôniers. Ce matériau intéressant peut constituer une base de réflexion sur la masculinité sacerdotale dans les années 1968 et, plus largement, sur le genre catholique. En effet, l'un des aspects premiers de la crise catholique selon Denis Pelletier c'est qu'elle affecte le sacerdoce[1]. Pour la JOC-F, tant belge que française ou encore internationale, la crise catholique concorde d'ailleurs chronologiquement avec les disparitions des prêtres fondateurs : Joseph Cardijn qui disparaît en 1967 et Georges Guérin en 1971. De plus, le départ soudain d'une partie des prêtres et l'effondrement rapide des vocations privent JOCF et JOC d'un personnel d'accompagnement essentiel à leur fonctionnement.

Cela a pour toile de fond un moment où e nombre de prêtres français se rétracte brutalement entre 1965 et 1975, passent de 43 000 à 36 000. Les séminaristes* connaissent un mouvement similaire avec un réduction de leur nombre de 5 200 à 1 200. Enfin, les ordinations* (consécration de nouveaux prêtres) annuelles passent, toujours sur la même période, de 600 à 161[2]. Comme le résume Denis Pelletier : « dans la France des Trente Glorieuses, le sacerdoce n'attire plus »[3]. Graduellement, du petit au grand séminaire*, le flux d'entrants se tarit. Si seulement 2 % des prêtres sont alors détachés pour un ministère exclusivement consacré aux mouvements d'Action catholique (les aumôniers nationaux ou parfois régionaux), le clergé diocésain, notamment des paroisses des quartiers populaires,

---

1 PELLETIER, Denis, « La Crise de la figure du prêtre » (chapitre 2), *La Crise catholique, religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris : Payot, « Petite bibliothèque », p. 47-72.

2 POTEL, Julien, *Les Prêtres séculiers en France. Évolution de 1965 à 1975*, Paris : Centurion, 1977.

3 PELLETIER, Denis, *La Crise catholique...*, op. cit., p. 48.

fournit alors un nombre non négligeable d'aumôniers au niveau des groupes locaux. Ce déclin démographique se double alors d'une crise de sens des vocations que manifeste, de manière très inquiétante pour l'institution, le départ des prêtres ordonnés. La moyenne annuelles des démissions bondit de 97 en moyenne entre 1965 et 1969 à 195 entre 1970 et 1974, un pic est même atteint en 1972 avec 225 départs. En définitive, à l'instar d'autres pays occidentaux comme l'Allemagne ou les Pays-Bas, en une décennie, en France, l'effectif des prêtres catholiques se contracte soudainement d'un quart environ[4]. Jamais, au-delà de cette période de crise, les vocations ne retrouveront leur étiage d'après guerre, même si elles se stabilisent entre 80 et 120 ordinations par an.

Assez discrètes jusque-là sur le rôle du prêtre dans les mouvements, les sources se multiplient durant ce temps de crise. Josette Crunelle note dès 1970 les difficultés grandissantes de la JOCF à s'appuyer sur les aumôniers :

> « Certaines fois, la fondation du mouvement ne se fait pas à cause d'un manque d'aumôniers. On sent que beaucoup n'y croient plus ou bien il y a ceux qui partent. Il faudrait réfléchir avant que cela ne soit trop tard. »[5]

Chez les garçons, l'inquiétude est tout aussi vive. En 1974, de l'aveu même d'un responsable national : « il est clair qu'aujourd'hui beaucoup d'équipes de militants sont soutenues à bras le corps par l'aumônerie. C'est un fait qu'il ne faut pas négliger »[6]. Moins d'aumôniers a des conséquences sur la vitalité des mouvements. Un article d'*Équipe ouvrière* de 1971 s'en inquiète explicitement. Pour ce séminariste issu de l'Action catholique qui témoigne, sans prêtre, c'est le sort même de la JOC qui est en jeu :

> « Ce qui me pousse également, c'est la pénurie de prêtres, il n'y a pas assez de prêtres ! Quand nous n'avons plus d'aumôniers en JOC, n'est-ce pas un appel pour nous jeunes à dire présents ! De dire : "Je veux bien !" »[7]

Peu présents durant la période précédente, les appels aux vocations se multiplient dans la presse du mouvement, donnant des sources de compréhension sur le genre masculin sacerdotal. Un nouveau discours sur le sacerdoce et les vocations se met en place pour répondre à la crise. En revalorisant le sacerdoce aux yeux des militants, l'espoir de faire naître des vocations semble partagé. Ces articles présentent de manière assez uniforme le prêtre à l'image du militant, communiant aux mêmes valeurs de solidarité du monde ouvrier. Engagé

---

4 Passim.

5 CRUNELLE, Josette, « Appréciation d'ensemble », Conseil national JOCF, 1970, Archives départementales des Hauts-de-Seine (ADHS) : 45 J 46.

6 GREDER, André, « Pour que la JOC organisation d'Église des jeunes du monde ouvrier se fonde dans les milieux et catégories », *Rapport d'orientation au Conseil national*, 1974, ADHS : 44 J 395 A.

7 « À l'Écoute du Christ », *Équipe ouvrière*, 201, 1971.

dans le combat d'émancipation ouvrier, le sacerdoce est présenté comme une voie tout aussi acceptable qu'une autre du militantisme en milieu ouvrier. Le prêtre est évoqué comme se tenant aux côtés des couples mariés, des religieux ou des célibataires non ordonnés dans les combats d'émancipation du mouvement ouvrier. Le genre masculin sacerdotal est revalorisé par l'injection d'un discours à fort teneur militante. Le prêtre ressemble à un militant dont l'action est enrichie au plan spirituel :

« Jeunes du Monde Ouvrier se préparant au sacerdoce », *Équipe ouvrière*, 198, 1970.	« Je veux être prêtre car je crois très important qu'il y ait des hommes donnés au Christ pour aider les militants à faire leurs révisions de vie, pour apporter le Christ avec les laïcs aux plus pauvres, pour aider tous les hommes à approfondir les valeurs d'Amour, de Justice, de paix et d'unité, pour leur faire découvrir le Christ dans leur vie et jusqu'aux sacrements qui nous aident à vivre. C'est vrai que cet appel du Christ est différent suivant les personnes : - pour certains, ce sera une vocation de laïcs, un appel à un plus grand don de soi. C'est accepter de nouvelles responsabilités ou dans le mouvement ou dans les organisations ouvrières, - pour d'autres, ce plus grand don de soi se traduira, comme pour Michel, par le désir d'être prêtre ou religieux. »
« Jeunes du monde ouvrier et sacerdoce », *Équipe ouvrière*, 209, 1971.	« Le Christ appelle chacun d'entre nous à une tâche précise et irremplaçable dans l'avancée de son peuple. Pour certains, ils seront militants ouvriers, mariés ou célibataires ; pour d'autres, ils se consacreront davantage à l'apostolat. D'autres encore seront appelés à être prêtres pour donner une dimension nouvelle à tout ce qui se vit dans le monde ouvrier. »
Témoignage d'Éric, *Équipe ouvrière*, 215, 1972.	« L'Amour porté à une fille, c'est vouloir, avec elle, vivre plus du Christ avec les autres. Pour moi, l'amour des copains, c'est aussi vivre pour les autres, pour les plus défavorisés, les plus paumés. »

Partant de témoignages de militants engagés dans un projet sacerdotal, les articles de ce type développent des arguments en faveur des vocations. Dans cette présentation idéalisée, le prêtre est rattaché au processus d'émancipation du mouvement ouvrier, dont il est un des

rouages essentiels au côté des couples de militants. Au sein de la JOC-F, la mystique de la mission ouvrière est mobilisée au service du sacerdoce catholique. À l'image de ce qui se produit dans le discours sur le mariage, l'idéal militant vole au secours d'une théologie défaillante, de plus en plus sécularisée et peut-être de moins en moins partagée. Le prêtre, selon l'idéal de la JOC-F, semble engagé dans le tumulte du monde contemporain et peut aller, au plus loin, dans l'incarnation.

Cette emphase sur le sacerdoce n'est pas qu'une réponse à une situation ressentie de crise. Il correspond également à des évolutions institutionnelles du catholicisme qui font que les prêtres dans leur formation sont plus proches des enjeux militants. Le réaménagement post-conciliaire du cursus de formation des prêtres donne en effet les moyens de réaliser concrètement une idée présente dans le catholicisme depuis l'entre-deux-guerres : la multitude de mouvements, du scoutisme à l'Action catholique, peut constituer un vivier de vocations. La constitution des Groupes de formation en monde ouvrier (abrégés sous l'acronyme GFO) en 1972 marque en effet une nouvelle étape dans la formalisation de cette filière spécifique de vocations. Dans le cadre de la réorganisation de la formation des prêtres, et selon les nouvelles possibilités alors offertes par le Concile, les évêques français autorisent alors des jeunes hommes à préparer le premier cycle de formation au sacerdoce, en dehors du séminaire, en continuant une activité étudiante (les GFU) ou une activité salariée : les GFO. Ce temps de discernement autant que de formation permet de ne pas bloquer un garçon dans une impasse professionnelle, s'il venait à changer d'avis sur sa vocation ou s'il était jugé inapte à la vie sacerdotale par ses supérieurs. À l'issue du GFU le deuxième cycle se concrétise par un retour à la vie commune et au cursus plus classique du séminaire. Mais, pour les garçons en GFO, un deuxième cycle est même aménagé sous l'appellation d'Équipes de formation en monde ouvrier (EFMO) qui peuvent permettre aux séminaristes, issus des milieux populaires, d'être formés jusqu'au sacerdoce dans une filière à part, dont l'esprit doit respecter leur identité ouvrière.

Cette réorganisation confère à la Mission ouvrière le dernier élément d'une relative autonomie au sein du catholicisme français. L'insertion dans le milieu ouvrier se fait à travers une galaxie de mouvements qui, de l'enfance (ACE-MO) au séminaire (GFO, EFMO) en passant par la JOC-F et l'ACO, avec les prêtres au travail et dans les secteurs détachés des diocèses de la Mission ouvrière, peut se déployer, en marge du maillage territorial paroissial ou diocésain, sous le contrôle épiscopal de la CEMO. Tous ces dispositifs pastoraux permettent, selon leurs concepteurs, de ne pas décourager les vocations populaires. Ils doivent

aider les jeunes du monde ouvrier à dépasser les difficultés lorsqu'ils se retrouvent au contact de la culture cléricale traditionnelle, marquée par son intellectualisme, son caractère bourgeois ou par une distance trop forte entre les enjeux concrets des militants ouvriers. Du côté de la JOC, la création des GFO et EFMO est très bien reçue. Ils permettent de répondre à une critique ancienne et vivace des mouvements chrétiens ouvriers, surtout depuis le mouvement des prêtres-ouvriers de l'après-guerre : la culture sacerdotale est trop éloignée de la vie quotidienne des milieux populaires français. C'est peut-être cet aménagement post-conciliaire qui maintient la JOC-F à l'égard d'une critique trop vive du sacerdoce catholique.

B) L'expectative de la JOC-F devant la crise du sacerdoce ?

Les milieux catholiques en mission ouvrière ont travaillé à rapprocher, dans le catholicisme français, masculinités populaires et laïques, bien que peu d'études sur le renouveau missionnaire du sacerdoce ne soient explicitement sensibles à cette dimension genrée de la question. Pour autant, les archives jocistes laissent transparaître une forme d'attachement au sacerdoce traditionnel qui peut contraster avec les préoccupations de l'époque.

En effet, le renouveau missionnaire français, même s'il est rarement étudié à travers cette problématique, a assurément conduit à ébranler des normes de genre en opérant une forme de sécularisation progressive de la fonction sacerdotale telle que la Réforme catholique l'avait promue[8]. Les séminaires étaient en effet pensés comme des monastères. La spiritualité sacerdotale prônait le contrôle de soi et l'ascèse, et, par rapport aux tolérances pré-tridentines, un respect absolu de la continence sexuelle imposée par le célibat. Selon Gerd-Rainer Horn, différentes étapes chronologiques au XXe siècle peuvent marquer la mise à l'écart progressive des prêtres français issus de l'avant-garde missionnaire par rapport à ce modèle tridentin traditionnel. L'aumônier d'Action catholique, qui émerge comme figure dans les années d'entre-deux-guerres, laisse place progressivement, des années 1930 aux années 1950, à des prêtres en paroisse ouvrière selon le modèle de la paroisse de Colombes dont Georges Michonneau fut curé , hantés par l'action dans le quartier environnant, puis, après guerre, des

[8] Le concile de Trente (1545-1563) réorganise le catholicisme afin de répondre à l'extension des différentes réformes protestantes en Europe. Un des aspects de la Réforme catholique concerne spécifiquement le sacerdoce. Les évêques appelés à résider dans leurs diocèses sont invités à améliorer la formation des prêtres en constituant des séminaires de qualités. Ces derniers diffusent un mode de piété ascétique et sont organisés sur le modèle des monastères. Le port de la soutane et le respect du célibat sacerdotal sont imposés comme des normes non négociables du sacerdoce catholique. Tout cela a contribué à la genèse de l'identité masculine sacerdotale moderne.

prêtres au travail. Le passage au travail constitue assurément la forme symboliquement la plus forte de cette rupture[9]. Le prêtre en soutane, associé à la paroisse d'œuvres, laisse désormais place à un prêtre en habit laïc souhaitant rejoindre les réalités quotidiennes du travail de ses contemporains masculins.

Dans une étude réalisée à partir de récits de vie de prêtres-ouvriers de la période 1944-1969 et intitulée *Prêtres et ouvriers, une double fidélité mise à l'épreuve*[10], Charles Suaud et Nathalie Viet-Depaule notent bien comment le souhait d'être au plus près des milieux populaires a en réalité conduit les prêtres, engagés dans le travail salarié, à incorporer leur idéal pastoral et, par là-même, à s'écarter du modèle sacerdotal traditionnel du catholicisme. Pour les deux sociologues : « il est intéressant de formuler l'hypothèse selon laquelle les prêtres-ouvriers ont incorporé, au sens premier du terme, une contre-culture cléricale, pour ne pas dire une contre-théologie »[11]. Les deux auteurs développent :

> « [Les prêtres-ouvriers] ont expérimenté très concrètement à travers l'expérience de la transformation de leur corps de prêtres, d'ordinaire protégé des aléas de la vie de travail et de la pauvreté, en corps d'ouvriers directement exposés à la dureté du monde de l'usine et des conditions difficiles de la vie ouvrière durant ces années d'après-guerre. […] Une théologie incorporée rappelle que les conceptions religieuses les plus rationalisées ont des effets pratiques qui se réalisent à travers les modalités de l'existence individuelle et sociale les plus basses, c'est-à-dire les plus corporelles (maintien, habillement, marquages corporels, etc). »[12]

Si les marqueurs les plus visibles sont facilement mis à l'écart (habit liturgique simplifié, soutane rejetée, gestes et postures calés sur celles des ouvriers), la question du célibat, qui engage également d'une manière ou d'une autre le corps par la sexualité, est moins analysée, alors qu'il s'agit également d'un des lieux les plus sensibles de la contestation du modèle sacerdotal tridentin en terme de genre. Les deux historiens sont, malgré tout, sensibles, après la condamnation de 1954, aux trajectoires individuelles, qui ont conduit un certain nombre de ses prêtres à récuser également la discipline catholique du célibat des ministères ordonnés et, en se mariant, assumer l'exercice concret d'une sexualité et de relations affectives. Le dernier degré de la sécularisation du sacerdoce peut bel et bien passer, dans la galaxie du monde

---

[9] HORN, Gerd-Rainer, « A Working Class Apostolate Beyond Catholic Action : Team Building, Base Communities and Worker Priests » (chapitre 5), dans *Western European Liberation Theology, 1924-1959. The First Wave*, Oxford : University Press, 318 p.

[10] SUAUD, Charles et VIET-DEPAULE, Nathalie, *Prêtres et ouvriers : une double fidélité mise à l'épreuve : 1944-1969*, Paris : Karthala, 2004, 597 p.

[11] Ibidem, p. 342

[12] Ibid.

missionnaire ouvrier, par l'abandon du célibat et le mariage, ce qui en terme de genre n'est pas anodin[13].

Comme le synthétise Yann Raizon du Cleuziou dans une étude plus récente : « les prêtres-ouvriers n'ont pas fait que se déplacer dans l'ordre social, d'une classe à l'autre. Ils ont aussi opéré un déplacement dans la genre ». L'historien veut lire dans la séquence, qui va des années 1930 aux années 1950, un moment de mise en place de « nouveaux dispositifs de subjectivation » des prêtres français : « le choix de devenir ouvrier parmi les ouvriers serait une prémisse du désir d'assumer la condition humaine ordinaire, qui se diffuse parmi la jeunesse catholique militante à partir des années 1940 »[14]. Bien plus, cette aspiration d'une nouvelle génération de prêtres aurait conduit à « un basculement des normes de l'ascèse authentique au sein du catholicisme » :

> « Jusque dans les années 1940, le renoncement au monde est la voie privilégiée pour s'emplir de Dieu. Les prêtres sont des hommes à part, d'un genre particulier, leur appartenance sexuelle par les nécessités de l'identité ascétique. La renonciation au monde et à la sexualité est la condition d'un accès privilégié à Dieu. »[15]

On trouverait là les racines de la crise de sécularisation, qui affecte le sacerdoce français au cours de la crise catholique :

> « Le désir d'une partie des séminaristes d'assumer une condition masculine ordinaire se situe au croisement de toutes les attentes, qui travaillent les élites cléricales et les militants catholiques des années 1940 aux années 1960. […] Durant la seconde moitié des années 1960, c'est l'argument d'un monde radicalement nouveau qui est mobilisé. Le travail des prêtres est pensé comme un moyen de faire renaître l'Église dans des formes adaptées à la nouvelle culture qui s'affirme. […] La masculinisation des prêtres est en partie la conséquence d'un déplacement d'une ascèse extramondaine à une ascèse intramondaine. On est passé d'une spiritualité des laïcs calquée sur le modèle de vie sacerdotale à une spiritualité du clergé calquée sur le modèle de la vie des laïcs. Cela n'a pas été sans déstabiliser certaines vocations. […] Ce déplacement de la spiritualité est un des éléments d'explication du mariage si nombreux des prêtres durant les années 1970. »[16]

Cet arrière-plan contextuel permet peut-être de comprendre les discours jocistes sur le sacerdoce. Au Conseil national JOC de 1969, dans le cadre de la réflexion nationale sur le

---

[13] Sur cette question, toujours un peu délicate à aborder, les deux auteurs ne donnent pas de chiffres et préfèrent noter, à travers certains parcours biographiques, l'information.

[14] RAISON DU CLEUZIOU, Yann, « Devenir homme parmi les hommes. Révolution ascétique et redéfinition de la virilité sacerdotale au milieu du XIXe siècle », dans BREJON de LAVERGNÉE, Matthieu et DELLA SUDDA, Magali, *Genre et christianisme, plaidoyers pour une histoire croisée*, Paris : Beauchesne, p. 259.

[15] Ibidem, p. 260.

[16] Ibid. p.283-284.

sacerdoce initiée par les évêques de France, un aumônier jociste s'exprime. Après avoir présenté l'origine de sa vocation, Jean-Marie affirme que « ce n'est pas nécessaire comme signe pour la classe ouvrière le célibat ». Il développe ouvertement devant les militants son point de vue : « je ne me retrouve pas dans le fait que le célibat soit une conséquence du sacerdoce ». Même s'il témoigne de la façon font il tente de surmonter les difficultés du célibat, il peut affirmer ne pas être « contre que des gars mariés deviennent prêtres et que les prêtres se marient »[17]. Mais il met aussitôt deux réserves à ce raisonnement : l'abrogation de l'obligation de célibat n'aboutira pas, selon lui, à davantage de vocations. Puis, il défend l'idée d'un célibat potentiellement source de bonheur, à condition qu'il soit porté par un sens et au sein d'une équipe de révision de vie. Lui-même témoigne toutefois de ses difficultés à le vivre. Le déplacement d'une ascèse extramondaine (le célibat) à une ascène intramondaine (devenir un homme comme un autre engagé dans une révision de vie en tant que militant), mis au jour par Yann Raison du Cleuziou est, ici, clairement visible. Toutefois, son propos oscille donc entre une ligne traditionnelle concevant encore positivement le célibat sacerdotal et une aspiration plus réformiste. Point de trace ici en tout cas de *«* gauchisme *»* ecclésial, au sens de Denis Pelletier, qui contesterait la discipline romaine traditionnelle du sacerdoce[18].

Les cadres de la JOC-F n'adhèrent pas, dans leur ensemble, aux formes organisées ou plus explicitement ouvertes de la contestation du sacerdoce à l'image des mouvements Échange et dialogue[19] ou Effort diaconal[20], qui reçoivent alors un écho au sein du clergé et du laïcat français. La crise du sacerdoce est plus en continuité avec la dynamique missionnaire des décennies précédentes qu'en accord avec les espoirs nés autour du Concile d'une redéfinition plus générale des ministères. Autrement dit, à la JOC-F, les critiques du sacerdoce sont en réalité beaucoup plus proches de celles de l'avant-garde missionnaire française en milieu ouvrier que des questionnements propres et inédits issus des réflexions autour de Vatican II. Les revendications les plus audacieuses en terme de genre issues de l'ébullition intellectuelle en marge du Concile (la réorganisation des ministères, leur ouverture aux femmes, etc.) sont plutôt absentes. Tout indique une relative expectative des cadres

---

[17] CASTELLARNAU, Denis, « La JOC permet à chaque jeune du monde ouvrier de réaliser sa vocation », Rapport moral au Conseil national JOC, 1969, ADHS : 44 J 286 B.

[18] PELLETIER, Denis, « La Crise de la figure du prêtre » (chapitre II), *La Crise catholique, Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris : Payot, « Petite bibliothèque », 2002, p. 47-85.

[19] GUINLE-LORINET, Sylvaine, *Libérer le prêtre de l'état clérical : Échanges et dialogue, 1968-1975*, Paris : L'Harmattan, 2008, 296 p.

[20] Voir : DUMONS, Bruno et MOULINET, Daniel, *Le Diaconat permanent : relectures et perspectives*, Paris : le Cerf, 2007, 368 p.

jocistes devant la contestation intra-ecclésiale, qui surgit alors contre le Magistère romain de la part certains acteurs laïcs ou sacerdotaux.

Dans une intervention à la Commission épiscopale du monde ouvrier concernant « l'aumônerie de base » en 1970, les responsables jocistes font remonter des griefs. Beaucoup sont classiques. Ils sont même anciens dans le milieu missionnaire ouvrier catholique. Le document rapporte combien il est important que les prêtres laissent leurs places aux jeunes, notamment dans les tours de paroles, ne jouent pas de leurs charismes personnels pour les maintenir dans leur dépendance et les conduisent, bien au contraire, vers l'autonomie. Mais le document rapporte également une lassitude devant la crise d'identité traversée par les prêtres et les obstacles qu'elle crée à l'évangélisation[21]. De plus, le reproche de la distance entre vie quotidienne et sacerdoce ne se fait pas sans un attachement paradoxale à la figure du prêtre. Cette affection pour la conception classique du sacerdoce de la part des jocistes, qui a été relevée ailleurs dans l'historiographie et qui fait partie des lieux communs sur le jocisme français (« la JOC est cléricale »), s'affirme ainsi assez clairement à travers les sources propres au moment où le catholicisme français réfléchit justement sur le sacerdoce dans l'après-concile à la fin de la décennie 1960.

Participant à l'enquête réalisée pour la conférence épiscopale dans le cadre la session plénière des évêques traitant du sacerdoce de l'automne 1969, les mouvements font ainsi parvenir des réponses qui reflètent là aussi le classicisme de leurs conceptions. Le document de la JOC exprime ainsi leur scepticisme devant l'engagement de plus en plus politisé de certains aumôniers et ses effets sur les jeunes militants. Un prêtre trop engagé dans les combats politiques ou trop attaché à pousser les jeunes dans les engagements partisans sortirait de ses attributions :

> « Nous nous interrogeons sur le sens de telles démarches dont les conséquences sont parfois l'utilisation des laïcs dans une bagarre dont ils ne voient pas l'enjeu, et trop souvent, a pour résultat de ne favoriser en rien l'évangélisation. »[22]

En critiquant la politisation excessive des prêtres, les cadres JOC montrent leur attachement à un rôle plus classique d'aumônier d'Action catholique à distance de la politique et, par là, à l'écart des affaires « du monde ». La réponse à l'enquête de 1969 en forme de dossier de la JOCF développe des attentes similaires à l'égard des prêtres. Le mouvement féminin souhaite

---

[21] « Nos interrogations face à l'aumônerie de base dans les mouvements JOC-JOCF » , *Compte-rendu de l'intervention des mouvements JOC-F à la Commission épiscopale du monde ouvrier*, 6 mars 1970, ADHS : 44 J 1427.

[22] « Des prêtres en JOC ayant la préoccupation permanente de l'évangélisation, de la fondation de l'Église en jeunesse ouvrière », *Annexe au Rapport moral*, Conseil national JOC, 1969, ADHS : 44 J 590.

surtout qu'ils soient « en communion avec la vie ouvrière »[23], qu'ils écoutent et dialoguent, et que surtout les prêtres favorisent l'extension de l'Action catholique. Rien de très éloigné de ce qui avait été exprimé dans le mouvement en 1964, lorsque un rapport sur les prêtres en JOCF critiquaient ceux « qui ont une mentalité paroissiale » et qui « ne savent pas comment les Jeunes Travailleuses ressentent les problèmes de vie, comment elles réagissent, à quelles occasions elles se retrouvent pour discuter. »[24] À l'image de ce qui se produit chez les garçons, les questionnements sur le sens du sacerdoce sont reçus avec circonspection surtout s'ils sont adressés à des adolescentes. Le rapport moral JOCF de 1969 s'interroge :

> « N'y a-t-il pas une certaine ambiguïté, lorsque cela va presque jusqu'à demander aux jeunes travailleuses, voire même à des 13-16 ans de s'exprimer sur le célibat du prêtre ou sur la nécessité de travail du prêtre pour être un homme... C'est une forme d'utilisation de ces mêmes jeunes dans la mesure où il leur est impossible d'avoir la claire perception de tout ce qui est en cause. Cette démarche fait s'interroger les jeunes du Monde Ouvrier sur des problèmes qui leur sont extérieurs, alors que ce qui reste primordial c'est de permettre une découverte de leur responsabilité apostolique dans leur milieu de vie. »[25]

L'un des éléments de débat de la « déclergification » proposée par les prêtres en crise de la fin de la décennie 1960, l'exercice du travail salarié ou non, est récusé. Le mouvement se sent inapte à y répondre sur un plan théologique. Il le voit même comme un frein à l'engagement des prêtres sur un plan militant.

La réponse de la JOCF à l'enquête de 1969 peut même avoir des accents plutôt conservateurs, au sens de vouloir conserver les usages hérités. Les innovations liturgiques, propres aux années péri-conciliaires sont dénoncées comme altérant la dimension sacramentelle. L'innovation de certains prêtres est ainsi dénoncée :

> « Dans le même ordre idée, nous voudrions mentionner, ici, l'ambiguïté d'un certain nombre d'expériences liturgiques qui frisent l'expérience pour l'expérience. Nous avons besoin d'une liturgie qui fasse corps avec notre vie et action, les personnes que nous rencontrons. La prière à l'aide d'un carnet de militante, ou d'un moyen de masse rempli ensemble, les messes jocistes les célébrations pénitentielles vécues en session, etc. en sont une expression originale. Mais nous n'acceptons pas les innovations au rabais qui ne respectent ou ne favorisent pas le climat de recueillement et de prière, où le sacrement risque d'être amputé d'une nouvelle manière dans sa signification profonde ou encore une certaine modernisation purement extérieure pour accrocher où les jeunes du Monde ouvrier n'y trouvent pas leur compte. »[26]

[23] CHAPTAL, Josyane, « Fille du monde ouvrier, le monde a besoin de toi ! », *Rapport moral au Conseil national JOCF*, 1969, ADHS : 45 J 45.

[24] « Soutien par les prêtres », *Rapport au Conseil national JOCF*, 1964, ADHS : 45 J 257.

[25] CHAPTAL, Josyane, « Fille du monde ouvrier, le monde a besoin de toi ! », op. cit.

[26] « Réponse de la JOCF à la consultation concernant les prêtres en vue de l'assemblée plénière de l'épiscopat », juin 1969, Archives de la Mission ouvrière de Lyon (AMOL) : Cg4D.

Chez les cadres de la JOCF les rapports entre les prêtres et l'aumônerie se dégradent même, avec comme toile de fond les tensions grandissantes avec la JOC au cours de la décennie 1970. En 1974, dans un compte rendu du bureau national, lors d'un temps de « réflexion sur l'aumônerie », une responsable nationale jociste note, avec une relative amertume, que « les aumôniers ne sont pas engagés directement de l'action », et que, plutôt que des prêtres, « le mouvement a besoin d'éducateurs adultes, engagés dans la classe ouvrière ». Davantage encore, elle dénonce la « mainmise de l'Église sur le mouvement » et questionne : « pourquoi n'est-il [le prêtre] pas un homme comme les autres ? »[27] . De manière générale, les questions se multiplient interrogeant même les rapports de pouvoir :

> « Quel est le rôle de l'aumônier dans le mouvement ? Quelle est la place des différentes rencontres et sessions entre aumôniers ? Quelle est la critique que nous faisons de ce rôle, en mesurant bien l'impact que cela a sur le mouvement en général ? »[28]

La critique classique d'une vie sacerdotale éloignée de l'engagement militant ouvrier se doublerait donc chez les filles d'un thème plus nouveau au cours de la décennie : la dénonciation de la mainmise des aumôniers. La crise traversée par la JOC en 1972-1973 met en lumière particulièrement les relations entre les cadres nationales et les aumôniers. En 1973, les démissionnaires, dans la lettre qu'elles font parvenir à l'Équipe nationale, émettent des doutes quant à l'emprise des aumôniers sur la marche du mouvement :

> « Il nous semble important que l'aumônier, quel qu'il soit, ne se mette pas à notre place de dirigeante. Personne ne l'empêche de faire une recherche personnelle, mais nous ne lui reconnaissons pas en sa qualité d'adulte et encore moins d'aumônier le droit d'orienter le Mouvement dans un sens personnel. »[29]

Ce jugement n'est pas isolé. Dans l'abondante correspondance reçue au Secrétariat national à l'issue de la crise, les fédérations portent des critiques similaires. Une réaction de l'équipe fédérale de l'Orne-Fensch :

> « Nous sommes en réaction contre les aumôniers qui se situent trop comme militants dans le mouvement. De ce fait, ils ne sont plus éducateurs dans toutes les dimensions du mouvement, ceux qui aident à toujours mesurer le vrai sens de notre action et celle que nous proposons aux JMO. »[30]

La crise est-elle plus conjoncturelle que structurelle durant ces années ? Il est difficile de trancher. Néanmoins la crise catholique met en lumière que le rôle d'un aumônier d'Action

[27] « Réflexion sur l'aumônerie », *Compte-rendu du Bureau national JOCF*, 10 décembre 1974, ADHS ;45 J 67-70.

[28] Idem.

[29] Danielle APS et Gaby GANTELET, *Lettre à l'Équipe nationale JOCF*, 20 juin 1973, ADHS : 45 J 61-62.

[30] Fédération de l'Orne-Fensch, *Lettre à l'Équipe nationale JOCF*, ADHS : 45 J 61-62.

catholique ne relève plus de l'ordre de l'évidence. À la JOC-F, le sacerdoce est perçu, par moment, comme un barrage à ce qui serait davantage attendu : un militant adulte, qui serait un éducateur. La dimension sacrale de l'aumônier est de moins en moins perçue. Les bénéfices spirituels, que lui conférait traditionnellement la dimension ascétique de son célibat et de son mode de vie à part, ne sont plus évidents pour les militants. En tout cas, le mode de vie sacerdotal n'est plus à même d'imposer spontanément un rapport d'autorité. Si contestation d'un rapport de genre il y a, elle réside dans la dénonciation du caractère directif de certains aumôniers. Mais la crise du sacerdoce ne constitue qu'un des éléments de la recomposition du genre catholique dans la mesure où, à la faveur du Concile, un autre élément est à prendre en compte : l'arrivée de religieuses dans des fonctions d'encadrement à la JOC-F. Comment les religieuses accompagnatrices en JOC-F, dont le rôle grandit, dans l'après-concile ont-elles contribué à faire évoluer les rapports de genre ?

C) Quelle place pour les religieuses ?

Je souhaite ici travailler l'hypothèse, contenue dans l'introduction du dossier « Pouvoirs, genre et religions » qui est paru dans le numéro 27 de la revue *Travail, genre et sociétés* de 2012, à partir de l'exemple de la JOC-F. Pour ses auteurs :

> « il est possible – et même souhaitable – de soustraire l'analyse des mouvements religieux de leur substrat idéologique pour les comprendre comme des organisations de travail à part entière. »[31]

Si l'activité religieuse se comprend, avec cette hypothèse, comme un champ du travail, on peut chercher à y voir comment la répartition des activités s'organise, comment l'accès aux rémunérations symboliques ou autre s'y effectue et comment, conséquemment, la domination s'y exerce. Cette façon appelle idéalement à dépasser l'ordre des discours, qui peuvent éluder les rapports réels derrière des formules générales et souvent généreuses. Pour répondre à ce programme, les auteurs détaillent deux pistes :

> « d'une part, examiner comment s'organise la division sexuelle du travail au sein de certaines institutions religieuses »

Et, d'autre part :

[31] DELLA SUDDA, Magali et MALOCHET, Guillaume, « Pouvoirs, genre et religions », *Travail, genre et société*, 27, 2012, p. 29.

> « analyser comment le genre est lui-même retravaillé par la production de nouvelles normes et l'adaptation constante des systèmes de représentation du masculin et du féminin »[32].

Le concile Vatican II, bien qu'il soit rarement et explicitement analysé en ces termes, a fait évoluer l'organisation genrée du catholicisme en raison des décision prises par les évêques et acceptées par le pape. Il permet que, en moins d'une décennie, le catholicisme romain, à l'image des sociétés occidentales, connaisse des mutations importantes dans la répartition du travail religieux. Par exemple, les pères conciliaires, en simplifiant la distinction ancienne entre ordres mineurs* et ordres majeurs*, ont ouvert la porte des ministères non consacrés à de nouveaux personnels laïcs masculins et féminins. Évolution réelle dans l'Église catholique, grâce aux réformes liturgiques conciliaires, les femmes sont autorisées à lire publiquement dans les assemblées. Le « travail » liturgique évolue de manière substantielle à ce moment-là : dans le sillage du Concile, Rome autorise les petites filles à être enfants de chœur[33]. Parallèlement, avec la recréation du diaconat permanent, des hommes mariés ont pu accéder au sacerdoce ministériel faisant reculer l'idée du prêtre (homme célibataire) comme unique intermédiaire privilégié et exclusif vers le divin. Plus généralement, l'accès des laïcs à des responsabilités supprime un certain nombre de monopoles cléricaux et masculins, dans les organisations paroissiales et diocésaines bien entendu, mais également dans les universités catholiques qui ont ouvert, par exemple, leurs portes massivement aux femmes en tant qu'étudiantes, voire, quelquefois comme professeures. Le masculin sacerdotal doit alors composer avec l'essor de ces nouvelles actrices dans des secteurs loin d'être secondaires dans la définition de l'identité du prêtre comme, par exemple, les sciences religieuses telles l'exégèse, la théologie, ou la pastorale. Autrement dit, le genre du travail religieux, liturgique et dogmatique, se retrouve, en quelques années, reconfiguré sans que l'on dispose encore d'études claires sur la question. Comment une telle évolution est-elle visible dans deux mouvements d'Action catholique comme la JOCF et la JOC ?

L'un des lieux les plus visibles de la nouvelle répartition du travail religieux catholique au sein de la JOC-F est bien la fonction d'accompagnement des mouvements et la prise de responsabilités de religieuses que l'on voit alors pas seulement au sein des mouvements d'Action catholique mais également dans les aumôneries lycéenne ou étudiante. Le décret conciliaire *Perfectae caritatis,* qui appelle à refonder la vie religieuse dans le sens entrepris par le Concile, opère un certain nombre de changements que, dans un ancien travail, j'avais

[32] Idem.

[33] BÉRAUD, Céline, « Des petites filles à l'autel ? Catholicisme, genre et liturgie », dans BÉRAUD, Céline et autres*, Catholicisme en tensions*, Paris : Éditions de l'EHESS, 2012, p. 241-252.

essayé d'aborder[34]. Schématiquement, l'*aggiornamento* des années 1960 ne fait qu'accélérer un travail de rénovation de la vie religieuse entamé en amont sous le pontificat de Pie XII[35]. Mais il lui confère une toute autre dimension. Sous la houlette de l'Union des supérieures majeures de France (USMF), créée en 1955, les congrégations féminines apostoliques françaises avaient commencé une refonte de leurs principaux cadres d'action. Après-concile, la convocation des chapitres généraux extraordinaires post-conciliaires, qui doivent adapter les règles aux nouvelles exigences apostoliques, accélère l'évolution[36]. En France, le document appelé « l'enquête Luchini » de 1970-1975 témoigne de l'intensité du travail de réflexion du catholicisme français de l'époque sur l'insertion dans la société des religieuses[37]. Le mouvement de rénovation passe alors pour de nombreuses congrégations par l'abandon de certaines « œuvres », c'est-à-dire d'instituts de bienfaisance, de charité ou d'éducation, confiés alors à des équipes de laïcs salariés, pour l'accès au travail salarié, dans la pastorale, dans l'enseignement religieux, mais également dans des secteurs pas forcément religieux. La multiplication des petites fondations communautaires, dans les quartiers populaires où les nouvelles cités fleurissent, dans les ZUP notamment, traduit également le souci d'une insertion au plus près des réalités quotidiennes. La sortie des œuvres peut, sans surprise, se traduire pour une partie des sœurs apostoliques, notamment celles engagées historiquement

[34] FAVIER, Anthony, *Les Religieuses apostoliques dans la société française, la promotion des femmes pour le salut des âmes*, Mémoire de master 2 d'histoire sous la direction de PELLETIER, Denis, Lyon : École normale supérieure, 2008, 157 f.

[35] En France, la vie religieuse apostolique est au cœur des inquiétudes du clergé depuis la fin de la seconde Guerre mondiale. En 1949, l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques (ACA), inquiet devant la crise du recrutement, publie une série de recommandations à destination des supérieures de congrégations féminines les appelant à renouveler la vie religieuse et à la rendre plus compatible pour « la jeune fille chrétienne telle qu'elle est aujourd'hui » (ACA, *Recommandation aux révérendes mères supérieures générales des congrégations féminines à la suite de l'enquête faite par NN. SS. Les Évêques de France sur la crise du recrutement*, 15-17 mars 1949, Archives diocésaines de Cambrai : 2 B 88). Cette inquiétude est relayée par Rome. Pie XII, à partir de 1950, lance un mouvement de « renouveau adapté » des instituts religieux qui aboutit, en France, à la constitution en 1955 d'une Union des supérieures majeures de France (USMF) conçue comme un lieu d'échange et de réflexion inter-congrégations. Cette instance sera également un pôle d'impulsion dans la rénovation de la vie religieuse féminine française dans l'après-concile.

[36] Le Concile Vatican II appelle à une rénovation plus ambitieuse de la vie religieuse à travers plusieurs textes, notamment le décret *Perfectae caritatis* (Paul VI, *Décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse : Perfectae caritatis*, *Vatican II l'intégrale, édition bilingue revisitée*, Paris : Bayard, (1965) 2002, p. 517-538). Le texte change la perception de la vie religieuse en atténuant les idéaux de consécration et de perfection, pour leur préférer ceux d'incarnation et de signe. Concrètement, l'insertion dans les réalités sociales contemporaines est permise aux instituts qui le souhaitent. Pour les religieuses, les normes régissant la vie commune, l'habit et l'obéissance sont simplifiées et leur confèrent une plus grande autonomie.

[37] En 1969, l'USMF commande au père dominicain Albin Luchini, rédacteur de la revue *Économie et humanisme*, une enquête statistique et prospective afin de faire le panorama de la vie religieuse féminine française. Une enquête statistique est menée et aboutit à un document communément appelé le « rapport Luchini » qui sera beaucoup étudié dans les congrégations religieuses. Ce dernier propose un véritable redéploiement des activités apostoliques à moyen terme afin de faire coïncider la vie religieuse féminine et les lieux où se concentre la population française (ZUP, quartiers populaires, région parisienne). Le dominicain conseille également la mise en place de petites structures de quelques religieuses permettant de meilleures relations interpersonnelles. Enfin, il propose de détacher plus de sœurs aux activités extérieures des congrégations (et moins aux tâches internes d'intendance) afin d'accentuer leur présence missionnaire. S'il est difficile de mesurer l'influence exacte du rapport sur les congrégations, il reflète l'état d'esprit qui précède les choix pastoraux de cette époque.

auprès de la jeunesse dans les paroisses des quartiers populaires, par l'accès à des fonctions pastorales dans des aumôneries de lycées ou auprès de l'Action catholique spécialisée. De leur côté, les organisations de religieuses apostoliques font de l'engagement en JOCF une option favorisée. L'Union des religieuses éducatrices paroissiales vote en 1970 une « orientation » vers les « milieux de travail ». Elle comporte comme volet l'engagement aux côtés de la JOCF. Une commission nationale « monde ouvrier » est constituée entre des membres déléguées des principales unions de religieuses apostoliques : l'UNCAHS, l'URE et l'UREP et l'USMF[38]. Parmi ses chantiers, l'aide aux religieuses souhaitant s'engager dans l'Action catholique en milieu ouvrier est adoptée, notamment à travers l'aumônerie des mouvements de la mission ouvrière.

Les liens entre JOCF et vie religieuse féminine ont toujours existé, certaines militantes poursuivant leurs engagements au sein d'un ordre religieux. Mais, à partir des années 1960, ils se structurent et s'organisent plus officiellement. Les archives des mouvements gardent, par exemple, trace, en 1967, d'un weekend de discernement sur les vocations religieuses organisé à destination de militantes jocistes intéressées. Dans l'immédiat après-concile, la place des religieuses dans la vie des mouvements est peu visible. Elle le devient nettement à la fin de la décennie. En 1967-1968, JOC et JOCF prennent la résolution dans leurs conseils nationaux de rendre les sœurs de la commission nationale des religieuses en JOCF plus présentes dans la vie du mouvement. En 1969, le rapport moral JOCF salue « le travail de plus en plus large et positif, réalisé avec des religieuses »[39]. Les 8 et 9 septembre 1970, sur le modèle de ce qui se fait pour les aumôniers, une rencontre nationale est organisée des religieuses dites de liaison (qui coordonnent les activités des sœurs engagées dans la JOC-F sur une fédération ou dans un diocèse). Elle manifeste, pour la première fois, au niveau national l'importance acquise par les sœurs dans la vie des mouvements. Au même moment, les religieuses en JOC-F sont invitées à participer aux rencontres régionales d'aumôniers fédéraux.

Les religieuses de la commission nationale conçoivent leur action d'aide, au niveau local, comme une première étape avant d'occuper des fonctions plus importantes au sein de la JOCF. Timide au départ, l'engagement s'accentue toutefois progressivement. Un rapport de

[38] De 1940 à 1948, les congrégations religieuses françaises se sont dotées d'organes d'échanges et de coordination spécialisés appelés « unions ». La première est fondée en 1940 : l'Union des religieuses enseignantes (URE). Suivront l'Union nationale des congrégations apostoliques hospitalières et sociales (UNCAHS) et l'Union des religieuses paroissiales (UREP) en 1948.

[39] CHAPTAL, Josyane, « Fille du monde ouvrier, le monde a besoin de toi ! », op. cit.

1970 au bureau mixte JOC-F[40] souligne le souhait des religieuses de dépasser le rôle d'auxiliaires pour occuper pleinement des fonctions d'accompagnement :

> « On sent des religieuses volontairement engagées dans la JOCF. On sent que de plus en plus de religieuses ne s'arrêtent pas au niveau des militants mais qu'elles sont disposées à aider des filles dans une dimension fédérale. Les religieuses de la Commission nationale ont par ailleurs conscience de la baisse de l'aumônerie JOCF et, par là, de toute la place qu'elles sont fatalement amenées à prendre. »[41]

L'amenuisement des vocations sacerdotales, d'un côté, et la disponibilité de sœurs détachées de la gestion d'oeuvres, de l'autre, donnent alors le sentiment qu'irrémédiablement la présence des religieuses au sein de la JOC-F va s'accentuer :

> « de toute façon, que les sœurs participent aux SRAF [sessions de rencontres de l'aumônerie fédérale] ou non, on va vers une accentuation des sœurs diocésaines avec les religieuses de liaison, et, à la limite, on se trouverait devant la réalisation des SRAF de religieuses. En rêvant un peu... on se voit déjà devant un Versailles des religieuses [une rencontre de toutes les religieuses engagées dans l'encadrement JOC-F et non des seules déléguées diocésaines ou fédérales]. »[42]

L'ambiguïté d'une aumônerie « bis » qui n'en serait pas officiellement une est pointée par la permanente faisant un rapport : « les mots qui viennent immédiatement à l'esprit devant ce tableau sont : aumônerie parallèle »[43].

Mais l'accès des religieuses à de nouvelles formes de responsabilité ne paraît pas se faire par un motif assumé d'égalité entre les sexes et repose plutôt sur l'idéal théologique d'une Église se construisant en milieu ouvrier. Le même rapport :

> « Je ne me suis pas demandée s'il ne fallait pas saisir ces diverses situations dans leur ensemble en débordant la question des religieuses et je pensais à l'idée du peuple ouvrier qui se serre les coudes, qui prend conscience collectivement de la nécessité d'une entraide, d'une collaboration, d'un soutien les uns par les autres pour se transmettre mutuellement le message. Ce sursaut coïncide avec une baisse quantitative de l'Aumônerie JOC-JOCF. Est-ce un fruit du hasard ? Est-ce sous la poussée de l'Esprit Saint ? Est-ce une prise de conscience plus en profondeur de la responsabilité de chacun ? »[44]

Les éléments de langage propres aux années péri-conciliaires (l'idée de l'Église comme un peuple) et le sens de l'histoire propre à la mission ouvrière permettent d'envisager la montée

---

[40] Document en entier en annexe 6 : « Quelques questions après la rencontre de la Commission nationale des religieuses en JOC-F ».

[41] « Quelques questions après la rencontre de la Commission nationale des religieuses en JOCF des 8 et 9 juin », Bureau mixte JOC-JOCF, novembre 1970, ADHS : 45 J 63-64.

[42] Ibidem.

[43] Ibid.

[44] Ibid.

aux fonctions des religieuses. Cette dernière est pensée en parallèle à l'essor des laïcs et sans référence explicite à la question de la place des femmes dans l'Église catholique.

Les religieuses identifient en réalité leur situation à celles des laïcs dans une réflexion, qui neutralise les questions de genre. Plutôt que d'ouvrir le débat sur la question des ministères, les cadres jocistes élaborent une voie moyenne profondément loyaliste. Elles voient dans la présence des religieuses un moyen de dynamiser le laïcat plutôt qu'une option pour redéfinir le sacerdoce. De manière intéressante, le rapport de la permanente trace un parallèle entre les religieux qui ne sont pas prêtres engagés en JOC-F et les religieuses :« j'ai discuté avec le père Roy au sujet des frères qui, eux aussi, veulent sortir de leur situation de responsabilité en école et qui se mettent en route progressivement ». Depuis les années 1950, il existait en effet des religieux des écoles chrétiennes engagés en JOC. La particularité cette congrégation est que les frères n'y sont généralement pas ordonnés. Autrement dit, les religieux sont plus proches des laïcs que des prêtres. L'autre modèle provient également des adultes engagés dans la mission ouvrière. « Comment le mouvement va concevoir la collaboration avec les religieuses en JOCF et, au-delà de la collaboration, avec les adultes de l'ACO qui s'engagent d'une certaine manière envers les militantes JOCF ?»[45] s'interroge toujours la permanente.

Lorsque le genre de l'encadrement est évoqué, c'est en continuité avec les formulations les plus classiques de l'apostolat religieux féminin. L'accès de religieuses à des fonctions d'encadrement dans la JOC-F en les tenant à l'écart officiellement à l'aumônerie du mouvement. Dans les sources, le lexique de l'accompagnement permet d'éviter d'utiliser, par ailleurs, un mot très connoté. Les documents jocistes utilisent souvent les mêmes termes. Les religieuses « suivent » les équipes ou occupent des fonctions « de liaison ». Le secteur d'activité principal d'engagement des religieuses reste celui des filles et, plus particulièrement, des jeunes filles. La répartition des activités reste conforme aux normes dominantes de genre. « Il s'agit le plus souvent d'une présence auprès d'une équipe de meneuses ados, un peu moins auprès d'équipes 16-20 ans et encore moins auprès d'équipes de militantes aînés » note ainsi le rapport au Bureau mixte de 1970[46]. Le même document note qu'à l'exception d'une fédération à Marseille aucune religieuse ne suit une équipe fédérale. Aux religieuses reviennent donc les fonctions d'encadrement locales et des équipes les plus jeunes. Cette répartition des activités

[45] Passim.

[46] Bureau mixte JOC-JOCF, « Quelques questions après la rencontre de la Commission nationale des religieuses en JOCF des 8 et 9 juin », juin 1970, ADHS : 45 J 63-64.

entre prêtres et religieuses est même parfois célébrée comme conforme aux normes de genre[47]. Dans le rapport remis au bureau mixte JOC-F- de 1970, il est même rappelé que « certaines religieuses insistent jusqu'à présent sur l'aspect féminité et sur une présence discrète auprès des laïcs : éveil, mise en route, contacts personnels »[48]. L'engagement discret, sur un mode interpersonnel, est décrit comme la norme, même si un changement s'opère dans les conceptions de leur rôle par les religieuses « les religieuses sont en train de découvrir qu'elles sont engagées dans la naissance du laïcat »[49]. Les religieuses seraient toutefois de plus en plus volontaires pour assumer leur place et prendraient leur distance avec les schémas passés.

Du côté des militantes, toute remise en cause d'une bi-catégorisation des activités et des qualités reste toutefois perçue comme suspecte et donc à modérer. Josette Crunelle le note avec inquiétude dès 1970 : « il faudra aussi réfléchir à la place des religieuses car les filles pensent qu'elles remplaceront les aumôniers ». Pour la cadre jociste, « elles [les religieuses] réaliseront un travail de déchiffrage, mais leur place ne sera pas la même »[50]. Mais comment définir cette place alors que dans l'accompagnement, au jour le jour, des groupes ou équipes, il est difficile de distinguer ce qui relève proprement du masculin ou du féminin ? La question du sacerdoce n'est jamais directement évoquée mais pose bien entendu un problème organisationnel central. Comment qualifier le travail des religieuses qui s'arrête bien justement avant l'exercice de certaines fonctions liturgiques et sacramentelles ?

---

[47] Un différentialisme aménagé pour parler de la place des religieux semble dominant dans le catholicisme français d'après Concile, même le plus ouvert. Dans l'ouvrage du père dominicain Jean-Marie Tillard commentant *Perfectae caritatis* dans la collection de référence des Éditions Cerf « Unam Sanctam » (TILLARD Jean-Marie et CONGAR, Yves (trad., prés., dir.), *L'Adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, *décret Perfectae caritatis*, « Unam Sanctam », Paris : le Cerf, 1967, 593 p.) , c'est la tonalité générale : « si est vrai qu'au sein du foyer la vocation de l'époux et de la mère a une signification chrétienne différente de celle de l'époux, n'en va-t-il pas analogiquement dans la vie religieuse ? » (p. 118) se demande de manière rhétorique le dominicain. Plus loin, il peut soutenir l'idée que les « communautés féminines ont une fonction propre, privilégiée. Elles ne sont pas appelées au sacerdoce hiérarchique mais elles reçoivent officiellement la responsabilité, en particulier dans le domaine de l'action caritative » (p. 119). Lancée en 1968-1969 afin de préparer l'assemblée exceptionnelle de l'épiscopat élargie à des prêtres et régler la crise du sacerdoce qui avait éclaté autour de l'organisation du groupe Échanges et dialogue, l'enquête sur le sacerdoce associe les religieuses. Ce document constitue une source intéressante dans la mesure où il a été réalisé à partir d'une enquête à laquelle 35 700 religieuses ont répondu. Dans l'aperçu sommaire de l'enquête des religieuses que livre à l'assemblée plénière de l'épiscopat de Lourdes 1969, Armand le Bourgeois, évêque d'Autun, on retrouve l'idéal de « complémentarité » entre hommes et femmes, entre prêtres et religieuses : « la religieuse par sa présence féminine, son intuition féminine, apporte une complémentarité indispensable à la Pastorale d'ensemble, spécialement pour les contacts en milieu féminin […] la collaboration religieuses-prêtres devrait être un témoignage que cette collaboration d'hommes et de femmes consacrés à Dieu et au monde, collaboration parfaitement sereine » (LE BOURGEOIS, Armand, *Aperçu sommaire de l'enquête auprès des religieuses pour l'Assemblée prêtres-évêques*, Assemblée plénière de l'épiscopat, Lourdes, 1969, Archives de l'Union des supérieures majeures de France : B I 17).

[48] Bureau mixte JOC-JOCF, « Quelques questions après la rencontre de la Commission nationale des religieuses en JOCF des 8 et 9 juin », op. cit.

[49] Idem.

[50] CRUNELLE, Josette, « Appréciation d'ensemble », Conseil national JOCF, 1970, ADHS : 45 J 46.

Conclusion du chapitre 7

Diminution de prêtres disponibles pour l'aumônerie et accès à de nouvelles fonctions de religieuses apostoliques remodèlent discrètement, mais réellement, les rapports de genre dans des mouvements d'Action catholique comme la JOCF et la JOC. La crise du sacerdoce des années 1970 met au cœur des sources de réflexions sur le ministère ordonné et plus généralement la répartition socio-sexuée des activités dans le catholicisme. Qu'est-ce qui distingue un prêtre d'un adulte engagé ? Pourquoi le célibat est-il nécessairement lié à l'exercice de fonctions sacramentelles et liturgiques ? Que peuvent faire les religieuses dans les mouvements ? Ces questions, même si elles ne font pas l'objet d'un traitement systématique, surgissent à l'instar de ce qui se produit ailleurs dans un catholicisme péri-conciliaire engagé dans un processus de réflexion sur ses éléments organisationnels fondamentaux. Pour autant, il est difficile de faire des deux mouvements d'Action catholique des pôles de contestation organisées de la discipline romaine à l'image des mouvements Échanges et dialogue ou Effort diaconal de cette période.

JOC et JOCF s'inscrivent plutôt dans un courant ancien d'aspiration au changement et dont on peut retrouver précocement la trace dans les milieux missionnaires ouvriers. Celui-ci demande une forme de sécularisation pratique de l'état de vie des prêtres afin de le rendre plus proche de celui des laïcs, notamment engagés dans la vie militante. Si une évolution sur la discipline du célibat semble, par exemple, possible, elle ne s'autonomise pas comme un objet de revendication. L'attachement au modèle de vie sacerdotal reste même d'une certaine manière visible, même s'il est ré-enchanté à travers une mystique militante et ouvrière.

Plus épineuse peut-être à gérer pour les mouvements, l'arrivée des religieuses apostoliques. Ces dernières cherchent alors à renouveler leur terrain d'action. Elles trouvent dans l'encadrement des mouvements de jeunesse d'Action catholique spécialisés des débouchés porteurs de sens. Mais, comment assurer des fonctions d'encadrement tout en maintenant une différence entre les états laïc et ordonné ? Entre les hommes et les femmes ? Si le travail d'accompagnement et d'encadrement peut être laïcisé sans problème particulier, comment maintenir la particularité de l'activité d'aumônerie ? Toutefois, là également, aucune remise en cause militante des ministères ordonnés n'est repérable. Bien au contraire, le *statu quo* règne. En ce sens, le genre catholique semble plus ébranlé que bouleversé dans cette période de crise.

Conclusion de la deuxième partie : premières déstabilisations pour un genre militant et ouvrier chrétien

Autour de l'événement Mai 68 et dans une période péri-conciliaire qui s'étend ici jusqu'en 1976, JOCF et JOC s'inscrivent dans les dynamiques propres de la crise des mouvements d'Action catholique spécialisée en milieu ouvrier. L'accentuation des engagements, portée par une génération militante de plus en plus éduquée et formée, se traduit, non pas tant par une forme de « gauchisme » ecclésial et politique que par un approfondissement des solidarités anciennes nouées avec le mouvement ouvrier. Ce rapprochement vers certains syndicats puis, progressivement, en faveur du programme commun de la gauche conduit à une évolution dans l'équilibre militant entre les sphères temporelle et spirituelle, tel qu'il s'était établi lors de l'introduction de la spécialisation dans l'Action catholique française et tel qu'il s'était reconfiguré, après-guerre, à l'issue de la crise progressiste. Cette accentuation des engagements n'empêche pas une forme d'essoufflement démographique de la vie militante. Il conduit même l'épiscopat français à questionner, à partir de 1974, notamment le grand rassemblement à la Courneuve, et ceci malgré une fidélité et un loyalisme fort, la dynamique missionnaire de l'Action catholique en milieu ouvrier.

Néanmoins, la politisation de l'intime, le gauchisme catholique de l'époque, qu'il passe par le positionnement politique sur de nouvelles questions sociales (droits des femmes, émancipation sexuelle) ou la remise en cause des normes catholiques de genre sur un registre militant (réforme des ministères ordonnés) est peu ou pas visible dans les sources. Ceci même si, ponctuellement, on peut relever des aspirations à l'évolution des cadres traditionnels régissant les rapports entre hommes et femmes. Les sources jocistes, au diapason des pratiques militantes et ce qu'elles deviennent, ne sont pas toujours d'un grand secours afin d'approcher ces thématiques, tant la priorité est accordée aux enjeux politiques et sociaux entendus dans un sens traditionnel : l'amélioration de la condition ouvrière à l'école ou à l'usine. Mais il n'est pas dit que les préoccupations propres d'une génération soient absentes, bien que le repli sur les enjeux militants occultent, davantage que dans la période précédente, les notations sur le quotidien de la jeunesse populaire.

Des changements semblent, en effet, s'opérer, sur un plan pratique, au sein des deux mouvements. La moralisation des pratiques affectives et sexuelles juvéniles, qui constituait

encore jadis une priorité militante, s'estompe. Difficile de trouver également, durant cette période marquée par les engagements à teneur politique, une défense encore des positions romaines en matière de contraception. Les discours renvoyant le plus explicitement aux cadres de genre intellectuels et théologiques du Magistère catholique sont même recomposés, grâce au secours d'une culture militante qui permet à la fois d'aménager une continuité avec certains thèmes (la complémentarité des sexes dans l'action, le mariage comme lieu d'accomplissement individuel et collectif) tout en les faisant discrètement évoluer.

Des réflexions inédites en faveur un passage à la mixité révèlent une aspiration de la base vers des rapports plus égalitaires entre garçons et filles. L'impossibilité de réaliser cette mixité témoigne toutefois un souci chez les cadres de la JOCF de maintenir leur autonomie d'action et de décision, alors que le positionnement de leur mouvement face à la JOCI diffère par rapport à celui des garçons. De plus, la prise de responsabilité dans les mouvements d'adultes militants qui peuvent être des sœurs traduit à bas bruit une évolution du travail religieux. L'accompagnement sur un mode personnel ou l'expertise en matière de savoir religieux se féminisent grâce à la montée en responsabilité de religieuses. Ces dernières se conforment, néanmoins, aux valeurs et idéaux d'une juste répartition genrée des activités entre prêtres et laïcs, et, subséquemment, entre hommes et femmes.

Le genre comme outil d'analyse peut donc mettre en lumière un aspect peut-être méconnu de la crise catholique des années 1965-1975. La politisation affecte peu directement des questions de genre à la JOC-F. Ces dernières ne sont pas absente des doutes. Les recompositions touchent une culture militante à forte identité comme le jocisme. Comment les deux mouvements vont-ils alors vivre le double mouvement qui affecte le catholicisme ? À savoir : une réorganisation des mouvements d'Action catholique et l'affirmation d'autres priorités pastorales par les évêques français à partir de 1975 par l'abandon du « mandat » d'un côté ? Et la politisation de l'intime et de ses enjeux, dans le prolongement d'*Humanae vitae*, tout particulièrement sous le pontificat de Jean-Paul II qui débute en 1978, d'un autre ? Comment l'affirmation d'une dynamique missionnaire, portée en partie sur une mise en avant des questions intimes et de genre, a-t-il été reçue et portée dans deux mouvements nés, dans un autre contexte, pour répondre à d'autres défis qu'avaient posé la sécularisation au catholicisme ? Comment JOCF et JOC évoluent-ils entre déprise militante, institutionnelle et démographique, et reprise identitaire du catholicisme ?

Troisième partie :

Le genre jociste entre déprise militante des milieux ouvriers chrétiens et reprise identitaire du catholicisme français (1976-1987)

Introduction de la troisième partie :

Stabilisation, marginalisation ou redéfinition progressive du projet jociste dans le catholicisme et la société française ?(1976-1987)

La période qui s'étend de la fin de la crise catholique à la mise en mixité de la JOC-F est marquée par une dynamique double pour les mouvements. Ils connaissent à la fois une stabilisation de leur action, après l'épisode de la crise catholique, et une marginalisation interne au sein du catholicisme français. D'un côté, les éléments les plus contestataires issus des années précédentes semblent s'atténuer. Durant cette période, si les divergences existent avec l'épiscopat, elles n'aboutissent pas, différemment à d'autres mouvements comme par exemple la JEC, à une opposition ouverte aux accents contestataires. D'un autre côté, le lien avec l'épiscopat est maintenu et la crise de la mixité parvient à être dépassée. Les mouvements fusionnent, à l'issue d'un laborieux processus de rapprochement, en 1987.

La période de la crise catholique semble donc bel et bien dépassée. La JOC-F française cherche à conserver des liens avec l'institution catholique, à deux niveaux : l'épiscopat français et Rome. Cela aboutit à une redéfinition commune, négociée plus qu'imposée, du projet de la JOC-F. Cette dernière reste un des éléments du dispositif pastoral catholique français à l'égard de la jeunesse aux côtés des aumôneries ou bien encore des nouveaux venus issus de la galaxie charismatique. Les jocistes français intègrent, par exemple, en 1987 l'aventure des « Journées mondiales de la jeunesse », couramment appelées « JMJ »[1], contrairement à d'autres mouvements d'Action catholique français, et participent à la refondation de la coordination internationale des JOC (CIJOC), en soutenant Rome contre la JOCI, en 1986. Pour autant, les mouvements ne parviennent pas à stabiliser leurs effectifs . Ils connaissent un amenuisement militant au moment où la sociologie française évolue. Que reste-t-il du monde ouvrier au moment où le chômage se massifie, où la jeunesse est plus pris en charge par l'école et que les visages de la précarité se diversifient (émigration, handicap, etc.) ? Le contexte d'un affaissement sociologique de la formule militante jociste d'ailleurs épargne aux évêques une confrontation trop vive. En réalité, l'épiscopat semble plutôt redessiner, touche par touche, et en accord avec Rome et ses directives sur le laïcat, un milieu

[1] Les « Journées mondiales de la Jeunesse » (JMJ) sont un rassemblement de délégations de jeunes du monde entier autour de la personne du pape. Elles trouvent leur origine dans un rassemblement consacré pour la jeunesse ayant lieu pour les Rameaux en 1984, à Rome, *via Foccolari*. La première rencontre officielle internationale désignée sous ce titre est lancée par Rome en 1986 et se déroule en 1987 à Buenos Aires. S'il existe une célébration consacrée à la jeunesse dans chaque diocèse catholique lors du dimanche des Rameaux,

missionnaire ouvrier chrétien. C'est sur cet arrière-plan ecclésial et social que se nouent les enjeux de genre jocistes et plus généralement du catholicisme français.

Je souhaiterais, dans ce chapitre liminaire à la troisième partie, apporter en particulier trois éclairages. Tout d'abord sur le positionnement des mouvements JOCF et JOC dans le catholicisme vis-à-vis d'un épiscopat français qui, jusqu'à présent, les avait soutenus et encouragés. Comment s'élabore un nouvel équilibre, alors qu'une partie non négligeable du catholicisme français, et notamment les mouvements d'Action catholique, sont sous l'accusation d'une forme de politisation ?

Deuxièmement, on peut s'interroger sur le positionnement des mouvements dans une société française qui passe à un âge post-industriel. Jadis, l'extension du fordisme dans la production favorisait les structures militantes organisées du salariat d'usine. Désormais, de nouvelles mobilisations sociales mettent en avant des problématiques nouvelles (l'écologie, la critique des injustices internationales, la dénonciation des précarités de nouveau type, l'intégration ou l'exclusion de groupes minorés). Comment deux mouvements, centrés autour du « O » comme ouvrier de leur identité, ont-ils vécu les recompositions sociologiques de la société française et comment ont-ils pu y répondre ?

Enfin, comment le genre intervient-il dans ses débats et notamment dans l'évolution que prend le catholicisme dans la nouvelle phase de la réception du concile Vatican II qui se dessine, depuis Rome, avec l'arrivée de Jean-Paul II comme pape à partir de 1978 ? Comment sa réactivation d'une dynamique missionnaire, contre l'enfouissement que certains avaient pu déduire comme l'orientation pastorale du Concile Vatican II, se fait-elle par la mise en avant d'une identité catholique qui passe, de manière non négligeable, par les enjeux de genre (contraception, mariage, sexualité) et qui s'exprime, symptomatiquement, dans la « théologie du corps » du nouveau pape ?

A) La délicate poursuite de la politisation ?

Les rapports de la JOC-F avec l'épiscopat se détériorent graduellement à partir de 1974 et du rassemblement de la Courneuve, dans un contexte français globalement difficile où plusieurs mouvements d'Action catholique entrent en crise plus ou moins ouverte avec la hiérarchie. Une série d'événements poussent à la délimitation nouvelle du projet jociste au sein du catholicisme français. Celle-ci peut s'opérer dans la mesure où la tradition de loyalisme des

cadres jocistes à l'égard de l'institution évite une confrontation. Elle permet la recherche d'un nouveau consensus.

À la JOC-F la bascule en faveur d'un positionnement pour une société de type socialiste se poursuit en continuité avec les évolutions de l'ACO, même si les malentendus grandissent entre épiscopat et mouvements. Le 6 juillet 1977, une déclaration du Conseil permanent de l'épiscopat paraît. Intitulée « le marxisme, l'homme et la foi chrétienne »[2], elle a pour rédacteur Henri Derouet, évêque de Sées, et président de la Commission sociale. Le texte rappelle les dangers du marxisme athée. En amont, on trouve Gabriel Matagrin, l'auteur du rapport « Politique, Église et foi » de 1972, dont la troisième partie « pour une pratique chrétienne de la politique » avait reconnu le pluralisme des choix politiques chrétiens, s'ils ne sont pas en contradiction, toutefois, avec l'enseignement de l'Église. C'est lui qui en a coordonné le travail préparatoire, quitte à brouiller les lignes, puisque sa position précédente lui avait apporté la reconnaissance des milieux militants catholiques, et notamment de l'ACO[3]. Le document entraîne aussitôt la publication d'une note de Marius Maziers : archevêque de Bordeaux et président de la Commission épiscopale du monde ouvrier (CEMO). Intitulée « Foi et marxisme en monde ouvrier »[4], elle nuance le texte du Conseil permanent de l'épiscopat : ce dernier n'engage pas politiquement l'Église. C'est donc en partie avec l'accord des mouvements adultes de la Mission ouvrière — ACO en tête — encore protégés par la CEMO, que la JOC-F peut encore se positionner.

Plus généralement, les chrétiens socialisés dans une culture militante d'Action catholique comme les jocistes participent à cette forme de politisation de la société française, qui conduit la gauche socialiste et communiste à devenir une alternative de gouvernement à la droite gaulliste. La victoire paradoxale de la social-démocratie, puisqu'elle s'effectue par l'alliance avec le communisme, est systématisée électoralement par François Mitterrand, qui prend la tête du Parti socialiste à partir de 1971. Elle tient, entre autre, de manière mineure mais significative dans leur groupe confessionnel, par le ralliement des militants désignés sous l'appellation vague de « chrétiens de gauche »[5]. Ces derniers ont pu en effet être les forces électorales d'appoint, voire les acteurs ou les théoriciens d'une deuxième gauche récusant le caractère athée du marxisme ou souhaitant le concilier à l'humanisme chrétien.

---

[2] Conseil permanent de l'épiscopat, *Le Marxisme, l'homme et la foi chrétienne*, Paris : le Centurion, 1977.

[3] PRUDHOMME, Claude, « Mgr Gabriel Matagrin : une nouvelle approche du politique », dans SCHLEGEL, Jean-Louis et PELLETIER, Denis, *À la Gauche du Christ, les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2012, p. 344-346.

[4] *Documentation catholique*, 1977, p. 684-690.

[5] SOULAGE, Vincent, « L'engagement politique des chrétiens de gauche, entre Parti socialiste, deuxième gauche et gauchisme », dans SCHLEGEL, Jean-Louis et PELLETIER, Denis, op.cit., p. 425-446.

Durant cette période, le programme commun de gouvernement entre socialistes et communistes, signé en juin 1972, constitue pour de nombreux militants chrétiens un horizon d'attente et ceci, malgré sa suspension par le PCF, en 1978. Il prépare, en tout cas, la victoire du candidat commun aux présidentielles de 1981. Cette dernière profite, entre autres, des voix issues des catholiques, progressivement libérés des interdits pesant sur le vote à gauche par leurs évêques dans les années 1970-1980. Cette politisation reflète également que la sécularisation a pu déplacer du centre de gravité politique du catholicisme français[6].

À la JOC-F, l'espoir d'une alternance politique à gauche pour des militants chrétiens, ayant progressivement adopté un positionnement en faveur d'une société de type socialiste, en rupture avec le capitalisme, renforce donc la radicalisation politique des discours. Elle écarte même la pudeur propre à l'Action catholique des décennies précédentes à parler de politique. Le rassemblement de la JOC-F du cinquantenaire en mai 1978 accentue les orientations des années précédentes. Au cours de l'événement, une « Charte nationale de la jeunesse ouvrière » est proclamée dans laquelle les mouvements se déclarent « solidaire avec tout le peuple en lutte pour le socialisme ». Dans le prolongement de ce qui avait été fait lors du rassemblement de 1974 au Parc de la Courneuve, seules sont invitées les organisations ouvrières considérées comme « de masse » et représentatives. Les syndicats CFTC ou FO sont ainsi écartés car ils ne reconnaissent ni « la lutte des classes » ni « le changement radical de société »[7]. Dans la continuité de ce qui avait été fait en 1974, on revoit le mouvement prendre position en faveur de la candidature de François Mitterrand en 1981 et, en 1983, Pierre Mauroy est présent au « Festival pour l'emploi » organisé par la JOC-F[8].

Le malaise au sein de l'épiscopat, apparu dès 1974, et relayé par des milieux catholiques plus conservateurs, se renforce. L'archevêque de Marseille, Roger Etchegaray qui est également secrétaire du Comité permanent des évêques de France, publie, en 1978, dans le bulletin de son diocèse, un article sur le cinquantenaire de la JOC (reproduit intégralement en annexe 7). Il finit par une double interpellation « JOC, prends garde de perdre ton

---

6 SCHLEGEL, Jean-Louis, « Récit : vers la fin d'une parenthèse ? » , dans SCHLEGEL, Jean-Louis et PELLETIER, Denis, op. cit., p. 541-576.

7 « Les organisations présentes au 50ème ont été invitées, d'une part, parce qu'on travaille régulièrement avec elles et leur présence se situe dans le cadre d'une action commune... d'autre part, parce que nous sommes en solidarité dans une action pour un changement de société. On souhaite également que les JT [jeunes travailleurs] puissent les découvrir et progressivement s'y engager. La CFTC et FO n'entrent pas dans ces critères (lutte des classes, changement radical de société). D'autre part, nous ne nions pas les liens importants que le mouvement a eu avec la CFTC dans son histoire. Mais, aujourd'hui, nous n'avons aucun rapport avec elle (et nous constatons d'ailleurs qu'elle ne perd aucune occasion pour démolir le mouvement) », « Pour les permanents et les permanentes » (document pour aider à répondre aux sollicitations de la presse), 1978, ADHS : 44 J 1425.

8 BELOUET, Éric (texte), MARESCHAL, Thomas (conception graphique), LEGOIS, Jean-Phillipe et RAOUX Nathalie (conception et réalisation multimédia), *L'Avenir depuis toujours : 70 ans de JOC-F,* CD-Rom, Paris : l'Atelier, 1997.

âme ! Église, prends garde de perdre la JOC ! ». Tout en rappelant l'immense sympathie qu'il a pour le jocisme, le prélat ne cache pas ses inquiétudes[9].

Pour autant, le positionnement de la JOC-F du rassemblement de 1978 peut être lu en continuité avec la période précédente. Il ne s'agit pas *stricto sensu* d'un gauchisme ecclésial qui importerait la logique de la lutte des classes au sein de l'Église. Il n'y a pas non plus au sein du jocisme français de tendance déconfessionnalisante trop importante. Contrairement aux chrétiens pour le socialisme, qui essaient de se fédérer autour de *Témoignage chrétien*, les deux mouvements ne souhaitent pas déduire de l'Évangile un projet de société. L'adhésion à des thèses politiques se fait plutôt par fidélité au discernement des forces organisées du mouvement ouvrier, et non en raison de professions de foi de nature religieuse. Les mouvements disent plutôt suivre le positionnement de leurs aînés militants organisés dans des forces syndicales à qui ils font confiance. L'antagonisme pointé par Roger Etchegaray dès 1978 n'est même pas forcément perçu par les cadres du mouvement féminin. Les membres du Bureau national, avant même l'interpellation de l'évêque de Marseille, n'ont pas le sentiment, si on suit leurs échanges, de s'écarter de la ligne classique de la JOCF :

> « On est un mouvement d'Action catholique. On est structure de l'Église. Cela depuis le début. Nos responsables sont agréés par l'épiscopat […] On ne propose pas actuellement de regarder et d'analyser l'Église en tant que force politique de la société. On n'a pas de projet de faire évoluer l'Église et d'en prendre les moyens. »[10]

Réunis en bureau mixte en mars 1978, les cadres jocistes estiment se situer davantage dans un héritage que dans une dissidence nouvelle du catholicisme français. Ils identifient « trois courants » : un courant « traditionnel » dans lequel « la foi détermine l'attitude, les manières d'être », un « courant avec une démarche plus originale » dans lequel « la foi se cherche et se découvre à partir de l'action qui est menée » , ce serait le courant auquel appartiendrait la JOC-F et auquel ils associent la JIC, la JEC et le MRJC, et, enfin, « un courant qui remet en cause l'Église et qui se situe à l'intérieur ». Relèveraient de ce dernier courant les groupes comme « Chrétiens pour le socialisme » ou « Chrétiens marxistes ». La fidélité des cadres jocistes à l'institution ecclésiale est donc encore clairement revendiquée en 1978. Si le mouvement se pense « d'Église par la démarche de foi qu'il propose », la critique de l'institution catholique passe uniquement par le « questionnement » ou le « témoignage

[9] « Nous savons combien il a été toujours difficile à la JOC de porter conjointement, comme sur une ligne de crêtes, les trois lettres de son sigle qui constituent à la fois son originalité et sa fragilité. Je souhaite que l'espérance apostolique qui a fait naître la JOC il y a cinquante ans, loin d'être trahie, éclate de manière toujours plus visible dans le monde ouvrier et dans l'Église, dans tout le monde ouvrier et dans toute l'Église », ÉTCHÉGARAY, Roger, « La JOC fête ses 50 ans », *À Temps et contretemps*, IV-2, mai 1978.

[10] Compte-rendu du Bureau national JOCF, 9 mars 1978, ADHS : 45 J 67-71.

critique »[11]. En 1978, les cadres jocistes semblent donc convaincus de leur attachement aux principes historiques qui organisent l'Action catholique spécialisée.

Toutefois, dans la réflexion intellectuelle et théologique du catholicisme français, même celle enracinée dans une sensibilité d'ouverture, les choix répétés de la JOC-F en faveur de certaines alliances militantes politiques et syndicales, peuvent attirer des critiques. Pour la première fois, sont même repérables des doutes persistants. Ils portent sur la valeur du projet jociste. L' « anti-jocisme », existant depuis les débuts des mouvements, sort du périmètre conservateur où il était le plus fréquent pour se diffuser dans d'autres cercles. Cette remise en cause est peut-être moins polémique mais tout aussi déstabilisante. La formule d'Action catholique spécialisée en milieu ouvrier peut être critiquée comme désormais historiquement située. Elle serait inadaptée à la situation présente. *Esprit*, dans un numéro d'avril-mai 1977 consacre ainsi un long dossier aux « militants d'origine chrétienne », avec pour sous-titre laconique et dur : « ils croyaient être la solution à la crise, les voilà en crise »[12]. Le dossier, qui ouvre une nouvelle formule de la revue, est à l'initiative de Paul Thibaud. Le nouveau directeur est connu par son engagement contre les illusions et complaisances des milieux intellectuels et militants français concernant les régimes communistes. Il ne transige pas, pour autant, sur les errements du libéralisme politique et économique contemporain.

Dans l'introduction au dossier, l'intellectuel trace une longue généalogie des mouvements militants français depuis le Sillon et le début du XXe siècle. La recherche d'un « discours synthétique, globalisant, qui permettrait d'intégrer chrétiennement, de baptiser toutes les valeurs modernes » a pu passer un temps par le néo-thomisme de Maritain, puis le personnalisme, enfin, la pensée de Teilhard de Chardin. Tous les trois auraient « fait espérer successivement le triomphe du discours chrétien, la définition de l'humanisme vrai qui rectifierait l'humanisme athée »[13]. Au moment où le marxisme se discrédite par la révélation de ce qui se passe dans le Bloc soviétique et où le christianisme n'est plus une évidence dans la société française, le projet des militants chrétiens entrerait *de facto* en crise.

En 1978, dans un ouvrage intitulé *Crise religieuse et contestation sociale (1950-1975)*[14], Jean Delmarle porte l'analyse sur le même terrain : celui de l'analyse des cadres intellectuelles de l'Action catholique en milieu ouvrier. Il souhaite en montrer les limites :

---

[11] Compte-rendu du Bureau national mixte JOC-F, 16 mars 1978, ADHS : 45 J 67-71.
[12] « Les Militants d'origine chrétienne », *Esprit*, 245, avril-mai 1977, 320 p.
[13] Ibidem, p. 6.
[14] Paris : Éditions ouvrières, « La Vie des hommes », 1978, 280 p.

> « La théologie de l'ACO apparaît comme un processus unificateur entre une interprétation ouvrière du Plan de Dieu sur l'homme et le projet du mouvement ouvrier pour la classe ouvrière. »[15]

Dans un article d'*Esprit* de 1979, Jean Lebrun peut aller plus en avant encore dans la réflexion critique dans son article « L'Héritage complexe de la JOC »[16]. Il identifie plus généralement et plus profondément une crise dans cette « théologie du signe » en usage à la JOC :

> « Un événement de la classe ouvrière ne signifie pas tout de même l'avènement du Royaume de Dieu. La JOC le sait bien mais elle fait à présent une lecture tellement tributaire du rêve d'avenir socialiste qu'elle s'en trouve faussée […] À force de dire que la mission précède la théologie et le militantisme le service de la vérité, on finit par parler un langage sans grammaire. »[17]

De quand date exactement la reprise en main des mouvements d'Action catholique spécialisée en général et de la JOC-F en particulier par l'épiscopat ? La fin du mandat en 1975 ? Ce n'est toutefois peut-être qu'une étape, même si c'est la date que l'on retient dans la chronologie usuelle de l'Action catholique mais le processus semble plus graduel. Une série d'événements témoigne, en réalité, d'une re-délimitation du projet jociste dans le contexte plus général d'un basculement du catholicisme français vers d'autres modalités de présence dans la société. Dès 1967, avaient pu s'exprimer des lassitudes d'une partie de l'épiscopat devant la quasi hégémonie de la formule d'Action catholique spécialisée. En 1971, la tenue des États généraux de l'aumônerie marque la volonté de renouveler des outils pastoraux pour la jeunesse. En 1973, l'appel de l'Assemblée plénière de l'épiscopat pour que tous soient responsables dans l'Église marque ce tournant. Les évêques y rappellent en effet que l'engagement laïc, surtout avec la crise du sacerdoce, est aussi attendu dans les tâches « intra-ecclésiales » comme la liturgie, la catéchèse ou l'accueil des personnes demandant des sacrements, loin donc des secteurs d'investissement classiques des milieux militants d'Action catholique. Peu à peu, l'épiscopat français cherche à faire évoluer la JOC-F, et dès les années 1970, l'intégrer dans ses dispositifs pastoraux plus généraux (du laïcat ou de la jeunesse), en pointant certains éléments de sa pratique comme problématiques.

À travers un dialogue assez franc, mais sincère, les évêques français semblent, par touches successives, davantage que par condamnation brutale, faire avancer les mouvements de l'Action catholique en milieu ouvrier. La décennie 1980 voit, plus généralement, l'épiscopat entamer un fastidieux travail d'interrogation des mouvements français de laïcs,

---

[15] Ibidem, p. 205.

[16] LEBRUN, Jean, « L'Héritage complexe de la JOC », *Esprit*, mars 1979, p. 67-77.

[17] Ibidem, p. 76.

Action catholique spécialisée comprise, afin d'élaborer un nouveau projet pastoral commun. En 1980, l'assemblée des évêques de France fait ainsi le point sur la période écoulée depuis la fin du Concile[18]. Des enquêtes sont menées auprès des diocèses et des mouvements. La réflexion sur la dimension missionnaire est placée à l'agenda.

La publication du secrétariat de la conférence épiscopale, *Documents Épiscopat*, en avril 1981, livre ainsi un dossier sur le thème « Y a-t-il une intuition de l'Action catholique ? ». Sa rédaction revient à Pierre Molin, prêtre du diocèse de Dijon qui occupe, depuis 1975, le poste de Secrétaire général adjoint de l'épiscopat en charge spécifiquement de l'apostolat des laïcs[19]. Dans son introduction, le prêtre écarte l'idée que les évêques français seraient en train d'amorcer « un changement d'orientation pastorale ». Il concède, toutefois, que le mode de présence privilégiée qu'a constitué l'Action catholique a connu une série de crises et de difficultés, qui poussent l'épiscopat à agir. Le document comporte deux parties : l'une historique qui fait le récit des mouvements d'Action catholique français depuis la fin du XIXe siècle et une, plus prospective, intitulée « l'Action catholique aujourd'hui en France et son intuition apostolique ». Cette « intuition apostolique » serait, selon lui, caractérisée par plusieurs éléments : l'enracinement dans un groupe social précis, la volonté de rejoindre « les personnes aux plus profonds d'elles mêmes, là où elles sont marquées par leur monde et leur milieu », la transformation, de l'intérieur, des groupes sociaux, la recherche d'une libération individuelle ou collective, ou bien encore le discernement dans les temps présents des « signes de l'Esprit »[20]. Le document centre donc son argumentation autour d'une théologie classique du signe – celle qui était beaucoup mobilisé dans les années précédentes au sein de l'Action catholique – en la circonscrivant et la relativisant :

> « Cette lecture des signes de l'Esprit est-elle possible ? Ne projetons-nous pas trop vite nos rêves et nos valeurs en les baptisant du nom de l'Esprit Saint ? Les mouvements d'Action catholique, non sans difficultés d'ailleurs, font de plus en plus un effort de réflexion important pour ne pas baptiser de façon précoce des valeurs qui pourraient bien n'être que celles du monde ambiant. »[21]

Par ce document, l'épiscopat semble vouloir infléchir l'Action catholique française dans le sens de la théologie romaine et post-conciliaire du laïcat. Son successeur, Guy Régnier, prêtre du diocèse de Dax, défend une ligne similaire dans son ouvrage *L'Apostolat des laïcs*[22] qui, en

---

[18] « Tableau de la société française et de l'Église depuis 1967 » , *Nouveaux chemins de la mission*, Paris : Centurion, 1980, 252 p.

[19] MOLIN, Pierre, « Y-a-t-il une intuition de l'Action catholique ? » , *Documents Épiscopat, bulletin du secrétariat de la conférence épiscopale française,* 7, avril 1981.

[20] Passim.

[21] MOLIN, Pierre, « Y-a-t-il une intuition de l'Action catholique », art. cit., p. 10.

[22] RÉGNIER, Guy, *L'Apostolat des laïcs*, Paris : Desclée de Brouwer, 1985, 234 p.

1985, cherche à synthétiser la façon dont ont évolué les mouvements depuis 1965 et le décret conciliaire sur les laïcs. Il assume clairement le fait qu'au début des années 1980, l'épiscopat a redéfini le rôle du laïcat en mettant en avant un engagement accru « pour de nouvelles perspectives missionnaires »[23]. Le constat qui émerge justement de la vague enquête lancée auprès des diocèses au début des années 1980 aurait été la caducité de l'opposition entre « communion et mission » qu'avait pourtant entraînée l'organisation de l'Action catholique dans l'entre-deux-guerres[24]. Derrière cette analyse, on trouve également le poids intellectuel de deux documents importants. La formulation nouvelle d'un langage théologique capable de justifier la réorganisation est, en effet, revenue à deux ecclésiastiques en particulier. Tout d'abord, Robert Coffy, archevêque d'Albi, à l'Assemblée plénière de l'épiscopat d'octobre 1981 cherche à dépasser l'antagonisme entre Église établie et Église missionnaire. Il défend la vision théologique d'une « Église sacrement du Salut », où mission et célébration sont consubstantielles et inséparables, l'une ne saurait précéder l'autre ni s'y substituer[25].

Un jeune prêtre, sociologue de formation, Gérard Defois donne également des outils intellectuels et discursifs aux évêques pour amorcer la réorganisation du laïcat français. Son essai interprétatif de la sociologie du catholicisme français témoigne de l'évolution depuis l'époque post-conciliaire où l'enfouissement dans les réalités séculières et les enjeux contemporains pouvait être célébré[26]. Dans ses analyses, la France est parcourue par deux grands courants : le marxisme et le libéralisme. Par des voies différentes, mais selon une même logique, l'un et l'autre voudraient enfermer le catholicisme français dans le privé. Les deux tendances travailleraient l'Église de l'intérieur. Cette dernière disposerait, toutefois, de ressources propres pour ne pas laisser s'enfermer dans cette fausse alternative. Gérard Defois définit ainsi le rapport de l'Église comme « dialectique » ou « polémique » avec une société, qui chercherait toujours à réduire « l'homme à l'horizon de ses propriétés et de ses productions, soit individuelles soit collectives »[27]. Après l'enfouissement dans le monde pour co-construire les réalités contemporaines, viendrait donc le temps de la distance critique et

---

[23] « Pour de nouvelles perspectives missionnaires », RÉGNIER, Guy, *L'Apostolat des laïcs*, op. cit., p. 128-136.

[24] « Pourquoi opposons-nous l'Église rassemblée et l'Église à faire naître ? Les mouvements apostoliques aux mouvements spirituels ou caritatifs ? Tous ne doivent-ils pas être missionnaires même s'ils le font différemment ? De même la distinction entre une pastorale ordinaire et une pastorale missionnaire n'est-telle pas devenue pernicieuse aux deux ? Le face à face pratiquant-militant n'est-il pas en train d'affaiblir le tissu ecclésial en ouvrant tant de distance de fil à fil ? [...] De même, la pente naturelle est de chercher les critères d'identité chrétienne dans les actes liturgiques et non dans les actes missionnaires : ne serions-nous plus chrétiens qu'à l'intérieur des églises ? Et l'expérience missionnaire n'est-t-elle pas, au fond, expérience de l'absence de Dieu et donc expérience spirituelle d'abord ? », Ibidem, p. 131.

[25] COFFY, Robert, « La mission, essai de lecture théologique », *L'Église que Dieu envoie*, *Lourdes 1981*, Paris : le Centurion, 1981, p. 37-64.

[26] DEFOIS, Gérard, « La mission dans la société et l'histoire », *L'Église que Dieu envoie*, op. cit., p. 65-105.

[27] Ibidem, p. 77.

permanente avec le monde contemporain. L'Église devrait assumer une fonction critique. Elle la tiendrait à distance des enjeux contemporains tout en ne refusant pas une solidarité ponctuelle :

> « se profile un statut de l'Église dans le monde : elle devient une instance de protestation morale au nom de l'homme, de ses droits et de sa dignité, telle que le christianisme l'interprète à partir de la Révélation. »[28]

Cette mise à l'écart et du libéralisme et du marxisme comme pratiques contaminantes de la pastorale permet également au prêtre et sociologue de formuler une critique à « l'opposition militants/pratiquants [qui] a joué comme un conflit d'interprétation et de pouvoir dans l'Église de France ». Concédant « l'apport prophétique des militants qui ont porté le fer de lance d'une responsabilité éthique de l'Église dans notre société », il reviendrait désormais aux évêques « de remarquer les ambiguïtés quant au témoignage et à la communion dans l'importation en terre chrétienne de ce modèle d'action sociale »[29]. Une Église catholique assumant, en France, sa différence reviendrait, pour Gérard Defois, à reconnaître et assumer positivement son identité chrétienne : « dans l'éclatement social, l'appel à un retour à l'identité chrétienne représente une légitime aspiration à des espaces unitaires ». Ces lieux particuliers seraient la rencontre autour de l'Écriture, de la Tradition, mais également les temps des sacrements et la liturgie. Le compagnonnage avec le monde, selon l'optique de l'enfouissement, semble donc laisser place, au début des années 1980, à une revalorisation de l'identité et de la mission. Mais cette dernière ne se formule pas comme une restauration ou un retour à une chrétienté idéalisée. Le régime d'être normal du catholicisme serait plutôt la tension avec le monde, qui ne serait pas pour autant rupture ou enfouissement. La ligne de crête sur laquelle cherche à se positionner pastoralement l'épiscopat permet de dépasser la tension qu'avait laissé l'après-concile entre les solidarités concrètes à nouer avec le monde, d'un côté, et l'exigence de défendre une révélation chrétienne, menacée par la sécularisation, de l'autre.

Parallèlement à la réflexion sur le laïcat, en 1982, l'épiscopat entame un travail sur la Mission ouvrière, qui fête alors ses 25 ans. Ce chantier permet aux évêques français de faire avancer les mouvements engagés dans la pastorale ouvrière[30]. Le groupe de travail est présidé par Guy Herbulot, évêque d'Évry. Lors de l'assemblée plénière des évêques à l'automne à Lourdes, les prélats sont appelés à s'exprimer en séances privées et assemblées partielles. Les conclusions sont remises le soir aux partenaires de la Mission ouvrière. À l'issue de ce travail, interviennent Jean-Marie Azam de la Mission ouvrière et Sylvie Duclaux de la JOCF. Les archives de la Mission ouvrière de Lyon conservent l'intervention de la cadre jociste qui

---

[28] Ibid. p. 78
[29] Ibid. p. 84
[30] FROSSARD, Robert, « Regard sur 25 années de Mission ouvrière » , *Documents Épiscopat, bulletin du secrétariat de la conférence épiscopale française*, 9 mai 1982.

répond aux interrogations des évêques français. La teneur de son intervention peut laisser à penser qu'ils ont porté leur critique sur le lien ténu entre les mouvements de la Mission ouvrière et les communautés catholiques non dédiées à la pastorale ouvrière :

> « Des militants ont tendance à se replier sur eux-mêmes parce qu'ils ont de la peine à se retrouver en Église, les instances apostoliques spécifiques en monde ouvrier doivent se garder du sectarisme. Ces préoccupations qui sont les vôtres nous questionnent. En effet, nous ne prétendons pas à être Église à nous seuls, ni faire une Église particulière. Chacun à notre place, la diversité de nos responsabilités, nous sommes envoyés pour fonder l'Église dans le monde et pour la rendre visible aux hommes. »[31]

La critique du malaise des milieux populaires dans l'Église ressort et sert de justification à la cadre jociste pour justifier l'autonomie d'action. Sans cette nécessaire autonomie, les jeunes des milieux populaires ne pourraient pas vivre leur foi dans le cadre ecclésial classique. Mais l'argument des évêques peut également faire mouche : une « Église du seuil » ne risque-t-elle pas progressivement de devenir une Église en soi coupée et repliée sur une seule catégorie sociale ? Le document final de l'Assemblée plénière aboutit, en droite ligne des perspectives définies en 1981, sur une proclamation renouvelée du monde ouvrier comme « une urgence missionnaire »[32]. Il rappelle également que l'Église toute entière porte la mission et que l'organe privilégié d'une telle mission est le diocèse. L'autonomie, acquise au cours des décennies précédentes, est donc ré-articulée aux structures locales du diocèse. Les propositions votées en 1983 à l'issue de l'Assemblée plénière semblent donc montrer le désir de faire sortir la Mission ouvrière de son isolat institutionnel — et parfois théologique — afin de la rattacher un peu plus à la vie courante des diocèses.

Les mouvements ouvriers, quant à eux, ne semblent pas refuser le questionnement épiscopal. Ils ne font pas le choix, en tout cas, de l'opposition frontale. Même s'ils n'abandonnent pas leur posture critique à l'égard d'une institution, le dialogue avec l'épiscopat reste permanent. La confrontation peut même susciter des évolutions. *Masses ouvrières*, la revue de la Mission ouvrière, dans sa livraison de juillet-août 1983, propose ainsi un dossier intitulé « à propos de la mission »[33]. Joseph de Mijolla, religieux de la congrégation des Fils

---

[31] « Intervention des invités du Monde ouvrier », 9 octobre 1982, Archives de la Mission ouvrière de Lyon (AMOL) : Cg4d.

[32] HERBULOT, Guy, « Une urgence missionnaire », *Avancer sur la route de la mission en France, Lourdes 1983*, Paris : le Centurion, 1983, p. 39-47.

[33] Le dossier *« À propos de la Mission »* dans le numéro 386 de juillet-août 1983 de *Masses ouvrières* se compose de deux parties :

- - un article de réflexion théologique et historique sur la mission : MIJOLA, Joseph de, « Chemin et figures de la mission », p. 21-37 ;
- - la transcription d'un entretien d'Émile Poulat avec Joseph Debès intitulé « Métamorphoses du catholicisme intransigeant ». Il s'agit d'une analyse du *« Rapport Defois »* à travers les travaux précédents de l'historien Émile Poulat sur l'intransigeantisme, p. 38-47.

de la Charité, admet qu'une nouvelle étape est franchie après les débuts glorieux du « nous referons chrétiens nos frères ! » de l'après-guerre et le moment de l'enfouissement des années 1950-1960, qu'il associe au chant alors populaire « ton esprit nous devance dans les luttes humaines ». Pour le religieux, « nous [mouvements de la Mission ouvrière] entrons dans une nouvelle perspective missionnaire ». Désormais, « les chrétiens sont dans le monde, avec les autres » mais « petit à petit, ce monde, hier séduisant, révèle ses fragilité, ses failles »[34] . Plus généralement, « les mouvements d'Action catholique retrouvent les pôles spécifiques ecclésiaux de leur identité (l'Écriture, les sacrements, la prière, le souci de formation théologique »[35].

Même si ce texte transforme dans le langage et les références propres de la Mission ouvrière ce qui a été dit à Lourdes depuis 2 ans, il témoigne que les militants et les religieux qui les accompagnent consentent désormais à l'évolution. On trouve ainsi, dès 1978, la trace dans les archives tant de la JOCF que de la JOC d'une réflexion[36], qui se prolonge jusqu'en 1983 « sur la révision de vie »[37]. Elle semble constituer l'outil le plus mobilisable par les mouvements pour répondre à la demande d'être plus catéchuménale : de faire découvrir et vivre la foi chrétienne aux jeunes qui fréquentent la JOC-F. À la session nationale des permanents de 1984, le thème « recherche sur notre responsabilité de mouvement d'Église » est travaillé. Des constats sont faits quant à « la baisse de qualité des révisions de vie » ou « le risque de ne rien proposer [de religieux] » aux participants des activités du mouvement. La question des sacrements est évoquée par les permanents. D'un côté, on peut relever des réflexions comme « les messes en paroisse, on ne s'y retrouve plus » ou « des obstacles apparaissent, notamment la déclaration des Évêques sur la Paix, l'école libre, des prises de position du Pape ». D'un autre côté, l'interrogation posée par l'épiscopat travaille les mouvements :

> « On aurait tendance à ramener le projet de la JOC au projet de Dieu. Est-ce que vivre la révision de vie c'est vivre une vie d'Église ? Une vie d'Église c'est une démarche de croyants. […] On a beaucoup parlé des sacrements, il faudrait réaffirmer les choses dans nos orientations par rapport aux sacrements. Ce ne sont pas des options. »[38]

---

[34] MIJOLA, Joseph de, « Chemin et figures de la mission », art. cit., p. 28.
[35] Idem, p. 34.
[36] La réflexion sur la révision de vie est visible à la JOC dès 1976 puisqu'elle apparaît dans le rapport d'orientation. On la voit se poursuivre lors de la Session nationale de 1978, la Session intensive de 1979 et la Session de responsable de groupe de 1979 : « Réalité de l'expérience de vie des militants de JOC », Conseil national JOC, 1979 ADHS : 44 J 456.
[37] « Recherche sur la révision de vie », Session nationale JOC-JOCF, 1983, ADHS : 44 J 543 D.
[38] MAHÉ, Alain et RIPOCHE, Martine, « Recherche sur notre responsabilité de mouvement d'Église », Session nationale de permanents, 1984, ADHS : 44 J 1583.

La question formulée par les instances catholiques trouve donc bien des échos dans les mouvements et la fidélité à l'épiscopat permet de les recevoir. Le même document envisage également la participation de jociste à « des célébrations de paroisse ». Il concède que « ce qu'on propose en JOC/JOCF n'est peut-être pas suffisant, mais c'est une étape pour s'ouvrir à une vie d'Église plus large »[39]. C'est donc progressivement, et sans rupture majeure, que la JOC-F, semble sortir de l'épisode de la crise catholique. Même si les mouvements se pensent en tension critique avec leur institution d'appartenance, ils ne font pas le choix, du moins collectivement, de la dissidence ouverte ni de la déconfessionnalisation. Progressivement, semble s'amorcer un repositionnement au sein du catholicisme français. Pour autant, n'est-ce pas également le signe de l'affaiblissement en interne des mouvements faisant face à une évolution sociologique désavantageuse ?

B) Un amenuisement du jocisme dû à la fin des ouvriers... ou des militants ?

En 1971, un tableau sur l'état démographique des mouvements est produit[40]. S'ils sont interrogés dans la presse, les responsables doivent répondre que la JOC compte 6 000 militants répartis dans 1 500 groupes. Son « périodique de masse » s'écoulerait entre 15 à 40 000 exemplaires et 50 à 60 000 « jeunes du milieu ouvrier » seraient touchés par l'action du mouvement. Pour la JOCF, 8 000 militantes se répartiraient dans 2 500 groupes qui toucheraient 70 000 jeunes filles du milieu ouvrier et une publication « de masse » s'écoulant entre 20 et 40 000 exemplaires. 120 à 130 000 jeunes seraient donc touchés par les mouvements à cette date. Ce sont globalement les chiffres que l'on retrouve dans la presse et qui sont communiqués lors du grand rassemblements de 1974. En 1978, pour le cinquantenaire de la JOC-F et le rassemblement à la Courneuve, un document intitulé « pour les permanents et les permanentes » offre une autre estimation. Dans ce document la JOC revendique 90 000 « membres » ainsi que 25 000 « cotisants réguliers ». Ce serait presque autant pour la JOCF. Dans ce même document, il est indiqué que les deux les mouvements pourraient « toucher » 200 000 jeunes ! Autrement dit, les mouvements auraient, depuis 1971, augmenté leur nombre de sympathisants participant ponctuellement aux activités de 70 000[41].

Les chiffres semblent vouloir conforter l'image assez enviable de mouvements qui, contrairement à leurs homologues d'autres milieux, se maintiennent. Si l'estimation de 6 000 militants (à jour dans leur cotisation) à la JOC apparaît assez juste pour l'ensemble de la décennie 1970, celle-ci est beaucoup plus difficile à traverser pour la JOCF dont les bilans

[39] Idem.
[40] « Situation de la JOC en France », septembre 1971, ADHS : 45 J 6.
[41] « Pour les permanents et les permanentes », 1978, ADHS : 44 J 1425.

comptables présentés aux Conseils nationaux puis Sessions nationales témoignent plutôt d'un étiage vers les 4 500 militantes (voir tableaux infra). Les crises successives (à partir de 1973) ainsi que la difficulté à mettre en place la mixité semblent avoir eu des répercussions démographiques négatives sur le mouvement féminin. En réalité, irrémédiablement, pour les deux mouvements, durant cette période, le nombre de militant décroît :

Figure 16 : Cotisants de la JOC, 1976-1980.

1976	6494
1977	6200
1978	6369
1980	5535

Source : les Rapports financiers aux Conseils nationaux et Sessions nationales JOC.

Figure 17 : Cotisantes de la JOCF, 1977-1982.

1977	4686
1979	4750
1980	4343
1982	4449

Source : les Rapports financiers aux Conseils nationaux et Sessions nationales JOCF.

La trajectoire démographique des deux mouvements dans la décennie 1980 est encore beaucoup plus difficile à déterminer, la matière documentaire laissée par les Secrétariats nationaux aux Archives départementales des Hauts-de-Seine se délitant et étant de moindre qualité. À partir de 1972, les Conseils nationaux (réunions de plusieurs centaines de fédéraux pour une adoption collective d'un rapport d'orientation) ne sont plus annuels mais bisannuels. Entre deux Conseils nationaux sont instituées des *« Sessions nationales »* plus petites en nombre de participants. Lors de ces sessions, les membres du bureau présentent les bilans financiers et d'étape dans la réalisation des orientations mais les délégués n'en adoptent plus de nouvelles. Comme je travaille sur des fonds versés par la JOC-F en 1987, et malgré les dépôts complémentaires ultérieurs, on peut peut-être faire l'hypothèse de versements moins complets sur les années les plus proches chronologiquement de la date du dépôt. Les bilans financiers comportant un nombre de militants sont en tout cas plus rares voire quasi inexistants au-delà de l'année 1980 pour la JOC et 1982 pour la JOCF. On peut également interpréter, cette amenuisement de la matière archivistique comme le reflet des difficultés à maintenir les standards statutaires des décennies précédentes et notamment la capacité à fournir des bilans comptables de qualité.

Si les mouvements peinent à recruter, est-ce en raison de l'amenuisement de leur public cible : les ouvriers ? Les mouvements sont-ils d'ailleurs véritablement constitués de salariés

de l'industrie ? Le rapport financier de la JOCF de 1979 donne la répartition suivante des militantes : les 13-16 ans, c'est-à-dire les scolaires, auxquelles on adjoint les malades (pour qu'elles paient la cotisation minimale) forment 38 % des 4 750 adhérentes à jour dans leurs cotisations, les apprenties ou « aînées » 32 % (sans que la part de scolaires n'apparaisse clairement) et les salariées 28 %[42]. À sa base, le mouvement est donc plutôt composé de jeunes scolaires même s'il y a également des salariées. Selon l'enquête réalisée sur 39 permanentes dont nous avons une indication de métier au moment de leur entrée en fonction entre 1976 et 1986, on trouve la composition suivante : 33 % des jocistes promues cadres nationales entre ces dates sont employées du secteur sanitaire et social avec différents degrés de qualification (travailleuse familiale, aide maternelle, assistante sociale, laborantine, infirmière), 28 % sont employées de l'administration (PTT, Sécurité Sociale ou autre), 22 % sont ouvrières d'usine (OS, OP, intérimaires), 15 % étudiantes et 2 % enseignantes (une institutrice). Parmi les cadres il y a donc une percée des salariées qualifiées du secteur sanitaire et social, un important salariat de la fonction publique et une part encore visible d'ouvrières d'usine.

Du côté des garçons, ce sont les mêmes grandes caractéristiques sociologiques que l'on peut retrouver. La JOC est avant tout un mouvement de jeunes aux études ou en formation davantage qu'au travail. En 1980, sur les 5 535 membres cotisants à jour, 43 % sont comptés comme « non salariés » (pour ne pas dire lycéens ou étudiants ?). 32 % sont comptés comme « ados » et 24 % comme salariés[43]. Il est difficile de déterminer ici dans quelle catégorie sont décomptés les apprentis. En 1984, le Conseil national de la JOC produit une enquête socio-professionnelle des cadres fédéraux présents. On trouve dans le mouvement 56,9 % d'employés en CDI (sans indication plus précise de secteurs d'activités), 18 % de scolaire, 16 % de chômeurs, 4 % d'employés en CDD ou en intérim ou en stage, 4 % d' « animateurs », moins de 2 % de conscrits et aucun apprenti[44].

Les enquêtes sociologiques de Françoise Richou portant sur la JOC des années 1980 donnent, toutefois, des indications différentes. Elles font apparaître la part encore plus importante des scolaires (lycéens et étudiants). La sociologue se réfère ainsi à une enquête maison portant sur 130 fédéraux (environ le tiers de l'effectif global) issus de 37 fédérations, elle aboutit à plus d'un quart de scolaires (26,9 %) et moins d'un cinquième d'ouvriers principalement qualifiés : « peu de manœuvres ou de magasiniers mais surtout des fraiseurs,

[42] *Rapport financier au Conseil national de la JOCF*, 1979, ADHS : 45 J 53.
[43] *Rapport financier à la Session nationale de la JOC*, 1980, ADHS : 44 J 431.
[44] « Répartition géographique et profil socio-professionnel », Conseil national JOC, 1984, ADHS : 44 J 1455.

mécaniciens, installateurs, typographes »[45]. L'enquête utilisée par la sociologue n'est de surcroît pas de lecture facile puisqu'elle isole une catégorie « grosses boîtes » pour désigner les fédéraux, qui travaillent dans les administrations, les services publics et les grandes entreprises, sans prendre en compte la différence entre fonctionnaires, ouvriers, employés ou techniciens.

Figure 18 : « Les Fédéraux JOC (garçons), années 80 »

Catégorie socio-professionnelle	Pourcentage
Étudiants	14,6 %
Lycéens	12,3 %
Cadres moyens	10,8 %
Employés	9,2 %
Ouvriers	20,8 %
Ouvriers chez un artisan	5,4 %
Chômeurs	6,1 %
Service militaire	3,1 %
« Grosses boîtes »	16,1

F. RICHOU, 1997.

Mais les travaux de Françoise Richou sont également intéressants en raison de l'enquête qu'elle a réalisé sur l'origine sociale de 78 jocistes de la fédération de Nantes sur l'année 1982. On y découvre qu'une majorité de jocistes (55 %) ont un père ouvrier, ce qui constitue la première catégorie devant les « non renseignés » (19 %) ou les cadres moyens (13 %). Les pères employés sont, par contre, rares. Une majorité des jocistes nantais interrogés ont une mère au foyer (54 %) et lorsque leurs mères travaillent dans le salariat, elles occupent surtout les positions de cadres moyens (13 %) davantage que d'ouvrières (4 %) ou de personnel de service (4 %).

[45] RICHOU, Françoise, *La Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC), genèse d'une jeunesse militante,* Paris : l'Harmattan, « Logiques sociales », 1997, p. 148.

Figure 19 : Profession du père des jocistes nantais, 1982.

	Non renseigné		Ouvrier		Employé		Artisan		Cadre moyen		Total
Militants	8	19%	21	50%	1	2%	3	7%	4	10%	42
Adhérents	7	19%	22	61%	1	3%	0	0%	6	17%	36
Total	15	19%	43	55%	2	3%	3	4%	10	13%	78

F. RICHOU, 1997.

Figure 20 : Profession de la mère des jocistes nantais, 1982.

	Non renseigné		Au foyer		Ouvrière		Personnel de service		Cadre moyen		Total :
Militantes	2	5%	24	57%	2	5%	8	19%	1	2%	42
Adhérentes	3	8%	18	50%	1	3%	5	14%	3	8%	36
Total	5	6%	42	54%	3	4%	3	4%	10	13%	78

F. RICHOU, 1997.

N.-B. : dans ces tableaux sont distingués les « militants », qui occupent des fonctions de trésorerie ou d'animation comme responsables de catégories, des « adhérents ».

JOCF et JOC semblent, dans la lancée des décennies précédentes, se positionner sur les franges ascendantes des milieux populaires : vers ceux et celles qui peuvent bénéficier des fruits de la massification scolaire et accéder à un salariat plus consolidé que celui de l'ouvrier peu qualifié de leurs parents et grands-parents. Par fidélité à un milieu d'origine, fantasmé ou réel, JOC et JOCF semblent donc socialiser ceux et celles qui se reconnaissent encore dans le qualificatif « ouvrier » même s'ils ne sont ni des employés d'usine ni des salariés tout court mais surtout des scolaires.

L'épiscopat place alors la JOC-F face à ses apparentes contradictions sociologiques. Gérard Defois, dans son intervention de 1981, relève « un sentiment d'inadaptation des mouvements d'Action catholique répartis selon les données traditionnelles ». Il évoque « des mises à jour et au point [...] nécessaires, ». Le prêtre et sociologue ne peut être que sensible aux « caractéristiques récentes de la classe ouvrière » affectée par de nouveaux phénomènes sociaux : « sous-prolétariat, travailleurs immigrés, prolétariat d'une agriculture industrielle, travail intérimaire, chômage des cadres et des intellectuels, explosion scolaire, extension du salariat et des classes moyennes »[46]. Cette analyse est d'ailleurs passée des réflexions des acteurs sociaux de l'époque à celles des historiens. Dans l'historiographie dominante, avec la

[46] DEFOIS, Gérard, « La mission dans la société et l'histoire », *L'Église que Dieu envoie*, op. cit.

fin des Trente Glorieuses se clôt, en effet, une période où la question sociale aurait pris la forme de la question ouvrière et où les partis, le PCF en tête, et les syndicats ouvriers étaient des acteurs importants de la vie politique sociale. Une nouvelle séquence s'ouvre dans laquelle la classe ouvrière la notion de « classe ouvrière » est très peu appropriée par les salariés eux-mêmes. Mais l'analyse de la fin des ouvriers que combat justement la JOC-F peut apparaître comme rétrospectivement avéré, sur certains aspects, dans des analyses sociologiques contemporaines, à l'instar des travaux de Julian Mischi sur le lien entre le PCF et les classes populaires[47]. Ce dernier veut montrer que le passage de la « classe ouvrière » aux « classes populaires » ne signifie pas, pour autant, la disparition des ouvriers mais plutôt leur éclatement et leur désolidarisation. En effet, il rappelle qu'en 1975, le nombre d'actifs ouvriers atteint un sommet avec 8,2 millions. S'il y a un déclin dans les années 1980, le chiffre se stabilise vers 7 millions, chiffre qui ne changera pas significativement dans les années 1990. Autrement dit, un homme actif sur 3 reste, par exemple, un ouvrier dans la société française au-delà des Trente Glorieuses. Néanmoins, c'est l'éclatement des milieux populaires qui affaiblit le sentiment d'appartenance de classe :

> « les figures traditionnelles du mineur ou du métallo laissent place à des profils variés. Jeunes intérimaires travaillant par intermittence sur des chantiers, caissières à temps partiel dans une grande surface, agent d'entretien, chauffeurs-livreurs, aide à domicile, etc. Les mondes populaires contemporains sont marqués par un éclatement de trajectoires sociales ainsi que la prégnance de l'écart entre qualifiés et non qualifiés. Cette hétérogénéité rend problématique le maintien d'une culture de classe dans les milieux populaires »[48]

Or la JOC-F, dans le sillage des années précédentes, cherche toujours, durant cette période, à développer son action en direction de ces nouveaux publics populaires et à adapter son militantisme. On retrouve par exemple une sensibilité dans l'action menée pour les apprentis, les élèves du secondaire en alternance dans une qualification professionnalisante. Les 19 et 20 juin 1976, une « rencontre nationale des apprentis » réunit même 5 000 personnes à Paris. Les mouvements intériorisent rapidement le constat que la sociologie fait de plus en plus : la massification scolaire et l'extension de l'âge des études même chez les jeunes se préparant à exercer des tâches professionnelles ou techniques ont désarticulé l'entrée dans la vie adulte des jeunes des milieux populaires. Les chômeurs prennent également une place grandissante dans les mouvements et témoignent que ces derniers entérinent les évolutions économiques consécutives aux pics pétroliers et à la crise diffuse qui s'installe à partir de 1974, entraînant le développement d'un chômage de masse. En mai 1983, le « Rassemblement pour l'emploi » à

[47] MISCHI, Julian, *Le Communisme désarmé, le PCF & les classes populaires depuis les années 1970,* Paris : Agone, « Contre-feux », 2014, 332 p.

[48] MISCHI, Julian, op. cit., p. 32.

la Courneuve réunit quelques dizaines de milliers de jeunes « contre le chômage et l'emploi précaire ». La part grandissante des étrangers, enfin, est notable dans la vie des deux mouvements. Un rapport à la Session nationale de la JOC-F de 1982 évalue à 8 % leur part parmi les militants à la JOC et à 3,5 % à la JOCF. Une distribution par régions d'origine est donnée. Les militants étrangers en JOC-F sont désormais majoritairement des « Maghrébins (Algériens et Marocains) » avec 64 % devant les « Portugais, Italiens, Espagnols » (réunis ici dans un même ensemble) avec 30 %, 6 % étant d' « autres nationalités »[49]. Un autre rapport de 1982 estime qu'au-delà des militants, ce sont désormais 15 % des jeunes rejoints par la JOC qui sont « des immigrés de nationalités dominantes portugaise et algérienne »[50]. La même année, une enquête sur le droit de vote aux élections municipales est lancée. Une motion contre le « racisme » est adoptée à l'issue de la Session nationale JOC-F de 1983, dénonçant les événements des Minguettes, préludes à la « marche des beurs »[51]. Cette percée des étrangers non catholiques ne va pas sans poser la question de la place et du rôle du religieux dans la pratique des militantes des deux mouvements, qui ne cherchent pas à résister aux évolutions sociologiques mais globalement, plutôt, à les accompagner.

La JOC-F n'est pas détachée non plus du phénomène de l'émergence des « nouveaux mouvements sociaux ». L'engagement politique et syndical des jocistes évolue au fur et à mesure que le monde de l'usine est moins central dans la vie des jeunes qu'elle accompagne. Elle contraste, en tout cas, avec l'image stéréotypée de mouvements viviers de militants syndicaux ou politiques. Les jocistes peuvent même ressembler aux jeunes de leur génération : en rupture avec la culture très militante de leurs aînés. L'enquête de la JOC sur les engagements de délégués fédéraux au Conseil national de 1980 donne des chiffres qui témoignent même de la relative faiblesse des engagements. Une large majorité (57 %) des 199 délégués présents n'ont alors aucun engagement, politique ou syndical. 33 % sont engagés dans un syndicat et 9 % en politique. 0,5 % est engagé dans le « cadre de vie » (CSF, CSCV ou autre) c'est-à-dire un syndicalisme non centré autour d'une activité professionnelle. Dans le détail, les partis les plus plébiscités, pour ceux qui militent encore en politique, restent le PS et le PCF. Pour les syndicats, la CFDT arrive classiquement en tête (22 %) devant la CGT (9,5 %)[52]. Cette décrue de l'engagement politique ou syndical est d'autant plus repérable dans les déceptions de l'après 1981. Comme d'autres chrétiens de gauche, désillusionnés, ils s'impliqueraient peut-être davantage comme le note Jean-Louis Schlegel « dans le développement local, les associations de service, la vie municipale, les organisations

[49] Commission immigrés JOC-JOCF, « Recherches sur l'immigration », Session nationale JOCF, octobre-novembre 1982, ADHS : 45 J 60.

[50] Commission immigrés, « Les Maghrébins dans la JOC », mai 1982, ADHS 44 J 1523.

[51] « Motion contre le racisme », Session nationale JOC, ADHS : 44 J 543 D.

[52] « Répartition géographique et profil socio-professionnel », Conseil national JOC, 1984, ADHS : 44 J 1455.

caritatives ou écologiques »[53]. Le contournement du politique par le social peut constituer une ressource catholique pour répondre au désenchantement vis-à-vis des partis de gouvernements ou des forces politiques traditionnelles. En 1984, au Conseil national, les permanents de la JOC se disent en tout cas « témoins des changements dans la jeunesse ouvrière ». Il constate la variété des situations entre « des JCO [jeunes en classe ouvrière] qui veulent s'en sortir et qui l'expriment de façon différente qu'il y a quelques années » et « des JCO qui prennent des initiatives mais aussi des JCO qui ne connaissent pas ou peu les organisations syndicales, politiques »[54]. Les cadres jocistes ne semblent donc pas récuser les nouveaux mouvements sociaux et sont prêt à les faire rentrer dans le périmètre d'action de nouveaux combats.

Néanmoins, il y a point qui caractérise la JOC-F. La centralité de la catégorie « ouvrière » ne semble pas remise en cause dans les discours pour une évolution vers une présence théorisée de manière nouvelle en direction d'un milieu « urbain » ou « populaire ». Les mouvements cherchent plutôt à composer entre une ligne fidèle à un long héritage historique, celui du « mouvement ouvrier », d'un côté, et des innovations ponctuelles pour contrer la nouvelle donne sociologique et économique, de l'autre. Si les rapports entre une militance d'origine religieuse et ses conséquences sociales et politiques se recomposent en partie c'est peut-être en raison également d'un dernier élément exogène aux évolutions sociologiques françaises : les injonctions reçues, au-delà de celles de l'épiscopat français depuis Rome qui s'engage, notamment à partir de l'élection de Jean-Paul II élu en 1978 comme pape, dans une ré-orientation de plus en plus manifeste de ses rapports avec la modernité occidentale depuis le concile Vatican II.

C) La mise en place depuis Rome d'un catholicisme missionnaire

Depuis Rome, c'est une autre forme de dynamique qui se déploie en parallèle à celle proprement française de réorganisation du laïcat. Il s'agit de la réaffirmation missionnaire et identitaire du catholicisme. Elle succède à un moment conciliaire davantage marqué par la résolution d'un certain nombres d'antagonismes avec la modernité en suspens depuis le XIXe siècle ainsi que la recherche d'un humanisme chrétien compatible avec les valeurs universelles, notamment celles des droits humains. Au temps de l'enfouissement tel qu'il a pu être compris avec ambiguïté par certains milieux catholiques français, succède une période de prise en compte beaucoup plus inquiète de l'acuité de la sécularisation dans les pays occidentaux. Les laïcs, de l'exhortation apostolique de Paul VI *Evangelii nuntiandi* de 1975, à

[53] SCHLEGEL, Jean-Louis, « 1981-2012, vers la fin d'une parenthèse ? », dans PELLETIER, Denis et SCHLEGEL, Jean-Louis, *À la Gauche du Christ*, op. cit., p. 549.

[54] Document sans titre, Conseil national, JOC, 1984, ADHS : 44 J 1455.

celle de son successeur Jean-Paul II *Christifideles laici* en 1988[55], en passant par le surgissement de la thématique de la « nouvelle évangélisation »[56], progressivement théorisé par Jean-Paul II, sont de plus en plus appelés à se réaffirmer comme catholiques dans la société, tout particulièrement dans un Occident perçu, avec angoisse, comme de plus en plus sécularisé.

Ce message, qui est notamment diffusé dans les nouveaux outils pastoraux qu'utilisent les pape à partir de Paul VI – le voyage pontifical – et à partir de Jean-Paul II le rassemblement de masse de la jeunesse internationale catholique type JMJ déstabilisent assez les mouvements d'Action catholique spécialisée français, qui avaient constitué, depuis l'entre-deux-guerres et autour du Concile, une nébuleuse propre de références intellectuelles et théologiques, de pratiques militantes, en un mot, un positionnement particulier dans l'Église et dans la société. Accueilli, lors de son voyage de mai 1980, à la basilique de Saint-Denis ornée d'une bannière portant la phrase de Joseph Cardijn « un jeune ouvrier vaut tout l'or du monde », Jean-Paul II rencontre les mouvements d'un diocèse marqué par la Mission ouvrière. Celui donne l'occasion au pape polonais de s'exprimer sur la façon dont il conçoit l'Action catholique spécialisée à la française. Tout en louant la complémentarité et l'histoire des différents mouvements, il met au cœur de son propos la notion d'évangélisation dans le sillage de l'exhortation apostolique post-synodale de son prédécesseur Paul VI *Evangelii nuntiandi* : « vous êtes appelés à être témoins de la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ, à contribuer à la conversion de la conscience personnelle et collective des hommes »[57]. Le pape insiste sur les conséquences d'une telle finalité :

> « Vous leur permettez de vivre en Église – ce qui suppose témoignage de vie, annonce explicite, catéchèse, vie sacramentelle et communautaire, éducation à l'enseignement chrétien »

Et comment ne pas lire comme une forme de mise en garde la suite du propos :

> « Cette mission exaltante et exigeante requiert que les membres de vos mouvements fortifient sans cesse leur identité chrétienne et catholique, sans laquelle ils ne pourraient être les témoins dont nous avons parlé. Certes le dialogue suppose l'effort de regarder et d'analyser attentivement les réalités vécues par nos contemporains ; mais, en même temps, il demande toujours un discernement critique pour trier le bon grain de l'ivraie »[58] ?

---

[55] Jean-Paul II, *Exhortation apostolique post-synodale Christifideles laici sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*, 1988, texte disponible en ligne : http://w2.vatican.va/ (page consultée le 14 juillet 2015).

[56] L'expression « nouvelle évangélisation » est employée pour la première fois le 9 juin 1979 par Jean-Paul II lors d'un voyage à Nowa Huta en Pologne : « à partir de la croix de Nowa Huta, la nouvelle évangélisation a commencé : l'évangélisation du troisième millénaire ». L'idée est reprise en mars 1983 par les évêques latino-américains réunis pour la 9ème réunion du Conseil épiscopal latino-américain (CELAM). Si on la retrouve dans des discours des années 1980, c'est véritablement au cours de la décennie 1990 que la notion se diffuse et peut être discutée. Sur cette question, on peut se référer au travail de : LALOUX, Ludovic, *Passion, tourment, espérance ? Histoire de l'Apostolat des laïcs en France depuis Vatican II*, Paris : François-Xavier de Guibert, 2004, 410 p.

[57] JOC, Dossier « Voyage de Jean-Paul II », ADHS : 44 J 1426

Le voyage de Jean-Paul II à Lyon en octobre 1986 révèle encore plus la distance, qui existe entre la compréhension jociste de l'engagement du laïcat au sein de l'Action catholique spécialisée et les attendus romains du nouveau pontificat. La mise en avant du pape rassemblant autour de lui des masses de jeunes perturbe des mouvements qui ont certes l'habitude des grandes rassemblements, en organisent, mais n'y assignent ni les mêmes buts ni la même forme. Un document de la JOC de 1986 intitulé « Voyage du pape à Lyon » offre une relecture de l'événement par les délégués jocistes présents à cette rencontre du pape avec des jeunes au stade de Gerland à Lyon. Les cadres fédéraux du mouvement justifient d'abord leur choix de ne pas « jouer le jeu de la chaise vide » tout en ne voulant pas, non plus, « mobiliser les énergies sur le voyage papal »[59]. L'amertume est visible : « pendant la préparation, il a été très difficile d'être entendu ». Comme un leitmotiv du document revient l'idée que l'Action catholique est désormais sérieusement concurrencée par les mouvements charismatiques reconnus officiellement par Paul VI en 1975. On peut lire des expressions comme « la main forte des mouvements charismatiques » ou « le courant charismatique dominant ». Avant l'arrivée du pape au stade Gerland, les jocistes souhaitaient passer une cassette vidéo portant sur l'événement Villavenir. Une telle animation leur est refusée par les organisateurs.

De manière générale, c'est la façon dont est organisée la rencontre qui les déroute. Aux grands rassemblements jocistes, qui peuvent ressembler à une rencontre syndicale ou à un meeting politique, avec leurs stands, leurs pancartes et leurs slogans, s'oppose désormais un catholicisme plus coloré et festif, jouant davantage sur la musique. Il repose sur une culture jeune plus conforme à la culture juvénile de masse et plus émotive, qu'on pourrait même qualifier de « pop ». L'atmosphère inquiète en tout cas les délégués jocistes, qui y voient « un climat très fanatique ! [où] les jeunes applaudissaient à n'importe quoi, à n'importe quel moment ». Les délégués regrettent : « nous n'avions pas le droit d'emmener banderoles, pancartes ou quoi que ce soit de ce genre »[60]. Toutefois, une typologie parmi la délégation jociste présente à Gerland réalisée montre que 6 l' « ont mal vécu » la rencontre, 10 l' « ont bien et mal vécu » et, une majorité, 20 « l'ont bien vécu »[61] . Peut-être n'ont-ils pas été prioritairement associés à la rédaction du compte rendu.

---

[58] Passim.

[59] « Voyage du pape à Lyon, rencontre avec les jeunes », 1986, ADHS : 44 J 1426.

[60] Passim.

[61] Idem.

Mais la JOC-F semble de plus en plus décalée dans ses références et marginalisée dans son positionnement au sein du catholicisme juvénile français. Le surgissement d'une dynamique missionnaire et identitaire, visible dès la fin du pontificat de Paul VI, pleinement acquise sous celui de Jean-Paul II, déstabilise des mouvements qu'il est difficile de ne pas présenter comme isolés avec leur logiciel théologique et leurs pratiques militantes ou liturgiques, même amendées. Pour autant, là aussi, ce n'est pas la rupture qui l'emporte institutionnellement. Contrairement à certaines JOC qui font le choix à l'étranger de la déconfessionnalisation, si ce n'est qu'elles disparaissent purement et simplement, la JOC-F française cherche à ne jamais rompre le lien avec l'institution catholique.

Chez les cadres jocistes, tout particulièrement du mouvement masculin, il existe même une inquiétude : celle de perdre la confiance historiquement acquise de la part de la hiérarchie catholique, que ce soit les évêques français ou Rome. Le loyalisme jociste à l'égard de l'épiscopat reste fort. On le retrouve dès 1974 et la campagne de presse contre le rassemblement 1974. Après 1978 et l'éditorial de Roger Etchegaray et son « JOC, prends garde de perdre ton âme », les permanents jocistes semblent vouloir garder le lien avec l'institution catholique. Suivant le conseil de l'épiscopat français et notamment des membres de la CEMO, les présidents de la JOC et de la JOCF se rendent à Rome pour faire connaître leur mouvement et désamorcer les rumeurs liées aux dénonciations venant de France. Un compte rendu de ce voyage est conservé. Les président et présidente de la JOC-F rencontrent une série d'acteurs romains entre le 28 mars et le 2 avril 1979. Chaque rencontre, malgré la cordialité qui semble s'en dégager, aboutit à la formulation de très lourdes critiques quant au projet jociste français.

À la Secrétairerie d'État*, René Séjourné, le prélat responsable de la section de langue française dans ce dicastère, tout en saluant le travail accompli, critique la propension de la campagne nationale d'action à imputer les problèmes aux structures davantage qu'aux erreurs personnelles (« on a tendance à chercher le mal en dehors de nous, dans les structures »). Les limites des revendications matérielles sont posées : « la société est basée sur l'argent mais on ne peut pas vivre dans le mythe d'une société sans limite »[62]. Au Conseil pontifical pour les laïcs, la délégation d'évêques, qui reçoit les présidents du jocisme français, pose de très nombreuses questions. Elles révèlent l'étendue des malentendus accumulés entre Paris et Rome. Le compte rendu de la rencontre, très complet, révèle la série très longue d'interrogations soumises par les évêques au président et à la présidente des deux

[62] « Compte-rendu de la visite à Rome, 28 mars-2 avril », 1979, ADHS : 44 J 1426.

mouvements de jeunesse : « est-ce que la classe ouvrière en France n'est pas bénéficiaire de conquête et partie prenante des sociétés riches ? », « vous parlez de socialisme, mais comment définissez vous cette société socialiste ? », « est-ce que vous ne risquez pas de plaquer la foi de Jésus-Christ comme une idéologie ? », « est-ce que la foi n'implique pas l'effort intellectuel et la pratique de reprendre l'histoire du mouvement ouvrier ? », « quels moyens prenez-vous pour que les militants chrétiens croissent dans la foi ? », « est-ce que nous chrétiens, nous ne devons pas être critiques par rapport aux prémices du marxisme-léninisme ? », « quelle est la formation pour les prêtres qui travaillent dans votre mouvement ? », « n'y a-t-il pas de contestation interne dans la JOC : des jeunes travailleurs qui n'acceptent pas cette option de gauche ? », etc.

La réalité sociologique d'une JOC qui n'est plus'ouvrière est également pointée du doigt : « quand on parle des employés de bureau, de service, ce n'est pas la classe ouvrière, vous assumez des réalités diverses ». En plus du flot de questions assez précises, les jeunes militants sont mis devant les difficultés à défendre, d'un point de vue des droits humains, l'expérience du socialisme à l'Est : « vos frères dans la foi, de la jeunesse ouvrière, dans ces sociétés ne peuvent même pas exprimer leur foi ». L'évêque uruguayen présent va plus loin en avant en dénonçant les mauvaises interprétations, par la théologie de la libération, de la déclaration de Puebla dans laquelle « les évêques critiquaient le libéralisme, la Sécurité nationale » mais « ne disaient rien du socialisme ». C'est le choix ouvert et sans nuance du socialisme, qui est cœur de la critique du projet jociste et de la Charte de 1978 :

> « Vous ne confrontez pas le socialisme vague avec les idéologies et les conflits existants […] Nous ne nous scandalisons pas de l'option socialiste faite par des chrétiens. Mais quelle est l'éducation que le mouvement fait pour lancer des gens vers le socialisme ? C'est un socialisme mythique […] Des militants font l'option du socialisme réel (PCF), d'autres, l'option du socialisme auto-gestionnaire, d'autres, enfin, l'option du socialisme à tendance social-démocrate : que veut dire l'option socialiste du mouvement si elle recouvre cette diversité ? »[63]

Le mouvement social propre de l'avant 1981, qui pousse des militants français à adhérer au programme commun avec les communistes, quitte à reconnaître « la rupture », la « lutte des classes » et l'analyse marxiste, dans l'optique de constituer une alternance gouvernementale à gauche, qui aurait d'ailleurs davantage l'aspect d'une social-démocratie que d'une véritable révolution marxiste, est loin d'être compris à Rome. Pour les évêques, ce « choix politique […] n'est pas un choix évangélisateur ». Et les souhaits jocistes d'amélioration des conditions

[63] Passim.

de vie et de travail pour la jeunesse ne peuvent conduire à faire confiance au PCF qui « n'est pas porteur de ces aspirations […] dans les pays communistes »[64].

Les désaccords sont donc patents. Mais ils n'aboutissent pas à une rupture ni à une entrée en dissidence par le jocisme français contre l'institution ecclésiale. La décennie 1980 semble même marquée par un rapprochement de la JOC-F française à l'égard de Rome, à travers, notamment, la profonde crise qui affecte l'organe international de la JOC : la JOCI. Depuis 1975 et le Conseil mondial de Linz, la JOCI suit en effet une ligne plutôt portée à la déconfessionnalisation. Le mouvement souhaite également transformer l'appareil jociste en un organe de coordination fédérale des jeunesses ouvrières contre le capitalisme international. Cette ligne ne fait pas l'unanimité, surtout depuis qu'elle a reçu un avertissement de la part du Conseil pontifical des laïcs en 1976. La crise conduit même à la dissolution de l'équipe internationale par le Président en 1979 et à l'annulation de la grande réunion internationale prévue en 1980. Des Conseils mondiaux sont néanmoins organisés à Malines et Bogotá, réunissant, à chaque fois, la moitié des mouvements. En 1982, un comité international par intérim commence à travailler pour organiser un Conseil mondial à Madrid, prévu pour l'année 1983. Lors de cette rencontre, les coordinations d'Amérique et d'Asie, avec l'aide de certains mouvements nationaux européens, parviennent à obtenir un vote contre le « Protocole additionnel » aux statuts que voulait imposer Rome. Ce dernier comportait une référence explicite au Christ et à son évangile. En retour, le nouveau président et son équipe qui s'installent à Bruxelles au secrétariat international ne sont pas reconnus par le Conseil pontifical des laïcs. La confrontation avec la coordination européenne des JOC, divisée sur les récents événements, conduit à de nouvelles tensions et au prolongement de la crise.

Le Conseil pontifical des laïcs s'appuie alors sur certaines JOC européennes pour former une « coordination internationale de la JOC » (CIJOC). La JOC française fait, en effet, partie des mouvements européens, qui récusent la tournure prise par la JOCI depuis 1983. Les comptes rendus disponibles témoignent d'une hostilité concernant deux aspects des statuts issus du Conseil mondial de Madrid. Tout d'abord, la JOCI se conçoit comme une instance fédérale des JOC qui doivent exécuter les orientations prises à l'échelon supérieur. Puis, la JOCI oublierait le caractère « de masse » du jocisme, qui ne peut exiger de tous ses militants d'être des virtuoses politiques ou syndicaux disposant d'une « analyse » aussi poussée. Les Français, aux côtés des Anglais, des Maltais et des Espagnols cherchent, toutefois, dans un premier temps, à faire peser leur point de vue auprès de la JOCI afin de faire bouger de

[64] Idem.

l'intérieur les lignes et obtenir un nouveau consensus, mais en vain. Anticipant la tenue d'un nouveau Conseil mondial devenant problématique (prévu en 1987), en 1986, le Conseil pontifical des Laïcs reconnaît la CIJOC comme confédération internationale des JOC, déconfessionalisant de fait, la JOCI, basée à Bruxelles, qui entraîne avec elle un certains nombres de JOC dont la première historique : la belge. La CIJOC, de nature confédérale plus que fédérale, est organisée de manière à ce que les JOC nationales ne soient pas tenues de manière obligatoire à appliquer les décisions prises au niveau international et les statuts adoptés sont conformes aux indications du « protocole additionnel » proposé à Madrid quelques années plus tôt[65]. Fin de partie : la tenue d'un Synode sur les laïcs « dans l'Église et dans le monde » en 1987 ? Il marque la volonté, depuis Rome, de mieux accorder l'action des mouvements internationaux à la dynamique missionnaire voulue par le Saint-Siège. Cette dernière ne doit pas transiger dans ses formes héritées, surtout ses dogmes, ses rites et sa morale, dans une modernité dont certains développement peuvent être de plus en plus perçus et désignés explicitement comme menaçants.

D) La recherche d'une réassurance identitaire qui passe par le genre ?

Mon hypothèse de travail est que, dans cette période, le réarmement identitaire catholique passe de manière non négligeable par le genre. Or cette évolution déstabilise considérablement la galaxie des chrétiens de gauche. Cette divergence catholique et française est visible avant les années 1970. Elle s'enracine sûrement dans *Humanae Vitae* (1968) et la condamnation du recours à la contraception chimique pour les couples mariés. Si la théologie du mariage a pu connaître des reformulations importantes, l'encyclique, qui conclut le débat — enlevé par Paul VI aux pères conciliaires — par un refus marque les limites de l'évolution consentie par Rome en la matière[66]. Au-delà de cette encyclique, la déclaration *Persona humana* de la Congrégation pour la doctrine de la foi (1975) ne fait que renforcer cette

[65] Ce récit a été réalisé à partir du carton d'archives diverses (correspondances, rapports internes aux mouvements, etc.) intitulé « JOCI 1957 à 1986 » conservé aux AMOL à la cote Cg4d, et notamment de la lettre du cardinal Eduardo Pironio, président du Conseil pontifical des laïcs, à la JOCI en date du 4 août 1986.

[66] Sur la rupture qu'a constituée *Humanae vitae* en 1968, sa genèse et ses conséquences, on peut se référer avec profit à :

- « Humanae vitae », dans PELLETIER, Denis, *La Crise catholique, religions, société, politique en France (1965-1978)*, Paris : Payot, « Petite bibliothèque », 2005, p. 39-44.
- SEVEGRAND, Martine, *Les Enfants du Bon Dieu, les catholiques français et la procréation au XXe siècle,* Paris : Albin Michel, 1995, 475 p.
- ___, *L'Affaire Humanae vitae : l'Église catholique et la contraception*, Paris : Karthala, 2008, 162 p.

tendance en fermant la porte, d'une manière ou d'une autre, à la libéralisation d'une sexualité en dehors du mariage et de sa finalité procréatrice ainsi qu'à une forme de reconnaissance des nouvelles aspirations politiques des homosexuels. Le pontificat de Jean-Paul II (qui débute en 1978) n'infléchit pas, de manière fondamentale, cette orientation, en y rajoutant bien au contraire les questions de bioéthique (la fécondation *in vitro,* même avec les gamètes des personnes d'un même couple par exemple) Elle est même fermement défendue par Josef Ratzinger comme pro-préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi et se poursuit au-delà de notre période d'étude dans la très forte condamnation intellectuelle des études de genre.

Cette posture d'opposition caractéristique de la post-modernité religieuse est d'autant plus paradoxale qu'elle se met en place historiquement au moment où le catholicisme français consent au pluralisme en matière politique[67], apurant ainsi un contentieux ancien et de plusieurs décennies entre des catholiques français, dont des militants d'Action catholique, tentés par le vote à gauche, et leur institution de tutelle. Le pluralisme enfin permis aux catholiques reçoit à ce moment une limite : la liberté de choisir en conscience pour les questions relevant de l'intime. Comme le relève Claude Prudhomme :

> « Les militants catholiques des années 1960-1970 se trouvent marginalisés et confrontés à un dilemme redoutable. Si le magistère reconnaît officiellement la légitimité du pluralisme [politique], il condamne avec insistance les réformes réclamées par la gauche en matière de moeurs et de sexualité. Les "cathos de gauche" ont le sentiment que, pour l'Église, l'adhésion aux positions pontificales dans ces domaines est devenue plus importante que la lutte pour la justice sociale. »[68]

Si le pluralisme est refusé en la matière, il s'organise pourtant bien de manière pratique sur le terrain, sans que l'on dispose encore véritablement d'études historiques sur la façon dont les acteurs sociaux ont négocié ce tournant bien repéré par sociologues et politistes du catholicisme français contemporain et, au-delà, occidental. La pluralisation des opinions et des croire analysée par Philippe Portier peut même être vue comme structurante du catholicisme français depuis le milieu des années 1970. Elle s'affirme véritablement au cours des décennies 1980 et 1990[69]. L'unité continûment revendiquée par Rome n'empêche pas que, pour s'adapter à la modernité démocratique, l'institution ait dû consentir au pluralisme et aménager la diversité. Selon Philippe Portier, depuis cette période, deux modes d'intelligence

[67] Voir : MATAGRIN, Gabriel, *Politique, Église et foi : pour une pratique chrétienne de la politique*, op. cit.

[68] PRUDHOMME, Claude, « Les Jeunesses chrétiennes en crise », dans SCHLEGEL, Jean-Louis et PELLETIER, Denis, *À la Gauche du Christ*, op. cit., p. 340.

[69] PORTIER, Philippe, « Pluralité et unité dans le catholicisme français », dans BÉRAUD, Céline et autres, *Catholicisme en tensions*, Paris : EHESS, p. 19-36.

tendent même à se partager le catholicisme français qu'on peut désormais distribuer sur un axe allant de l' « ouverture » à l' « identité ». Cette polarité conceptuelle permettrait de sortir d'une lecture uniquement centrée sur les questions de politisation, sûrement liées à la mémoire particulièrement vivace en France de l'expérience générationnelle des « chrétiens de gauche ». Àu-delà de la crise catholique et de ses clivages idéologico-politiques, il serait, selon cette analyse, plus pertinent de voir, d'un côté, se constituer un « réseau des catholiques d'ouverture ». Il s'organiserait dans le sillage de l'Action catholique, des Semaines sociales, de revues comme *Économie et Humanisme*, *Lumière et Vie*, *Études* ou de la presse comme *Témoignage chrétien.* Dans le sillage de la philosophie de Kant et de Mounier, chez ces catholiques, la conception de l'État est dissociée de la loi naturelle, ce qui leur permet d'avoir un discours large en matière familiale mais les pousse à demander, par contre, une intervention forte de l'État pour réguler la liberté de marché et le capitalisme libéral. La critique de la hiérarchie catholique peut s'y développer, même si une tendance plus spirituelle peut contribuer à éloigner les contestations proprement intra-ecclésiales jugées non prioritaires et rarement fécondes.

D'un autre côté, le « réseau des catholiques d'identité » est, quant à lui, né en réaction à une Action catholique jugée justement trop politisée en soutien de la hiérarchie. Que ce catholicisme passe par la mouvance « charismatique » des « communautés nouvelles » (Emmanuel, Chemin Neuf, Béatitudes), reconnues officiellement par Paul VI à partir de 1975, ou par une mouvance « restitutionniste » (autour de mouvements comme l'Opus Dei, la communauté Saint-Martin ou les Foyers de la Charité), il se reconnaît lui aussi dans un réseau intellectuel (les revues *Képhas* o u *Communio*, le titre de presse *Famille chrétienne*). La théologie de ces catholiques est volontiers plus déductive et, contrairement à celle de l'Action catholique, ne part pas du vécu. Elle trouve volontiers ses références chez Josef Ratzinger ou Hans Urs von Balthazar. Cette théologie n'est pas nostalgique des temps anté-démocratiques mais n'adhère pas non plus à la civilisation de l'autonomie absolue du politique. Proche du conservatisme (maintenir ce qui est), différent de la réaction (revenir à ce qui était) *stricto sensu*, cette position est l'adaptation à la situation particulière dans laquelle la démocratisation et la sécularisation ont placé le catholicisme dans la post-modernité. La défense d'une morale « naturelle », dans la lignée du néo-thomisme qui charpente la réflexion intellectuelle de la théologie catholique, depuis le XIXe siècle et d'une Église « maîtresse de vie » y restent centrales. Ce sont ces groupes qui adhèrent volontiers à la thématique de la « nouvelle évangélisation ». Et au cœur du réarmement identitaire du catholicisme, il existe justement un

élément central que Philippe Portier appelle un « espace non négociable de véridicité » qu'on retrouve principalement autour du statut de l'embryon et des questions d'éthique sexuelles. Sans que cela soit mentionné par le politiste, on pourrait adjoindre un autre champ de questionnement qui est étroitement surveillé par Rome : celui de l'organisation des ministères ordonnés et institués. Certains sociologues du catholicisme contemporain voient dans le mouvement la « Manif pour tous » l'aboutissement politique et militant de cette génération de catholiques d'identité français[70].

Parmi les points saillants d'une identité catholique en dialogue avec la modernité, on trouverait donc désormais les rapports entre les sexes, le féminisme, les cadres moraux régissant le mariage, la sexualité, les questions de bioéthique. Les points litigieux peuvent être définis dans le magistère et posés comme « non négociables ». Ces nouvelles données conduisent donc à recomposer les rapports entre foi et politique, de nouveaux thèmes en tension apparaissant (l'IVG, les lois de bio-éthique, la reconnaissance juridique de l'homosexualité). Et si la présence au monde demandée aux mouvements est tension féconde plus qu'enfouissement, comment faire lorsque la critique sociale des rapports de classe est délaissée par l'institution au profit par des questions éthiques de sexualité ? Comment la période aboutit à un positionnement délicat, mais pas sans innovation, des mouvements militants ouvriers chrétiens de jeunesse du catholicisme français ? Comment ces derniers illustrent-ils les difficultés propres de ces militants à répondre au défi institutionnel sur ces sujets ? Quelles stratégies, quels accommodements, quels discours alternatifs développent les militants à la base pour mettre des mots sur leur pratique en cohérence avec leurs valeurs religieuses et/ou politiques ?

Dans un premier temps (chapitre 8), on peut se demander si on assiste à un déplacement ou simplement à une sécularisation du genre militant ouvrier chrétien type JOC-F, qui distribuait et hiérarchisait les activités de manière stricte. Le développement de thématiques plus égalitaires, la reconnaissance du combat féministe, la distance prise avec les cadres genrés de l'enseignement catholique et la résolution de la question de la mixité témoignent de mouvements participant au pôle d'ouverture du catholicisme à moins qu'ils ne s'éloignent irrémédiablement et se sécularisent. Dans un deuxième temps (chapitre 9), on peut s'interroger sur la mise en place particulière d'une éthique morale et sexuelle post-catholique à la JOC-F. Rapports sexuels, contraception, avortement deviennent des objets de réflexion et parfois de militance notamment au moment de la grande enquête « sexualité » de 1976. Si la sortie des

[70] BÉRAUD Céline et PORTIER, Philippe, *Métamorphoses catholiques*, Paris : Édition de la Maison des Sciences de l'homme, 2015, 205 p.

cadres de l'enseignement catholique y est manifeste, elle n'est pour autant pas forcément vécue comme telle par les militants jocistes. Ces derniers recomposent des espaces spirituels et éthiques de manière autonome de leur groupe confessionnel.

Chapitre 8 : un genre militant ouvrier et chrétien brouillé

Si l'intelligence propre de la discipline historique provient de sa capacité à déterminer des périodes, il est délicat parfois, de le faire sans difficultés ni un minimum d'artificialité. Mais c'est également à ce prix seulement que l'on peut produire du sens et que l'on peut construire de manière heuristique un récit. Au-delà de l'épisode de crise catholique, dont un des éléments centraux est peut-être le genre, peut-on, pour autant, écrire qu'on assiste à une recombinaison ou une évolution avec une direction évidente en ce qui concerne les normes ou les pratiques de genre ? Assurément, plutôt qu'une disparition, on peut identifier durant cette période à une recombinaison des thématiques du genre ouvrier et militant type JOC-F, que j'ai essayé de caractériser dans les chapitres précédents.

Plus précisément, le système social et culturel de compréhension, de justification et de distribution des activités entre hommes et femmes se maintient en partie. Il éconduit son lot de représentations et de discours, puisants traditionnellement dans l'ordre naturel, pour analyser, comprendre et justifier les différences ainsi que les rapports entre féminin et masculin. Néanmoins, le discours sur la différence des hommes et des femmes ainsi que sur la sexualité ne s'énonce plus avec la même évidence ni les mêmes certitudes que dans les décennies précédentes. Le tournant subjectif, la place faite aux situations hors normes ou aux discours individuels et la distance prise par rapport aux cadres conceptuels catholiques « brouillent » plus qu'elles ne recomposent d'une manière évidente le genre jociste. C'est ce moment où se complexifient particulièrement les discours et les pratiques par rapport aux époques précédentes que je souhaite mettre en avant dans ce chapitre. JOCF et JOC apparaissent comme deux mouvements qui participent d'une force moyenne du changement social, à la recherche d'une solution adaptée et contextualisée, en dehors des grands systèmes idéologiques conservateurs ou progressistes.

Je souhaite isoler ici l'étude de trois questions qui me semblent bien illustrer ce brouillage constitutif des rapports de genre dans une période très contemporaine. Tout d'abord, comment, tout à la fois et concomitamment, on peut trouver dans les archives des deux mouvements des éléments discursifs de stabilité, d'évolution, voire de remise en cause consciente et assumée des normes ou des discours de genre ?

Comment, durant cette période, semble émerger, parmi les militants jocistes la recherche de solutions intermédiaires traçant une tangente entre l'adhésion à un héritage militant fort et assumé d'une part et les exigences sociales nouvelles d'autres part ? Mixité ou combats sociaux pour l'égalité entre hommes et femmes, comment les deux mouvements cherchent-ils à répondre avec leurs outils propres et leur culture particulière aux questions problématiques soulevés par la poursuite de la mixité et l'émancipation des femmes ?

Sur le plan du travail religieux *stricto sensu*, enfin, comment se négocie la distance entre un enseignement, qui reste attaché à une distribution différenciée des tâches et des fonctions, notamment liturgiques et ministérielles ? Comment les mouvements négocient-ils socialement l'amenuisement de la place des prêtres dans les fonctions d'encadrement, l'essor des laïcs et notamment des religieuses ? Quelle est encore la place du religieux catholique, des textes sacrés ou normatifs, dans les conceptions de genre ? Comment sont-ils contestés, réappropriés ou déplacés afin de répondre au contexte nouveau ?

A) Le brouillage du genre ouvrier militant type JOC-F ?

Que reste-t-il des évidences passées lorsque le monde de l'atelier et un certain catholicisme s'amenuisent ? Que deviennent les injonctions de genre portés par un genre militant ouvrier chrétien lorsqu'il n'est plus évident ni d'être un ouvrier ni d'être chrétien ? Il est délicat d'identifier une trajectoire générale. De nombreuses thématiques restent en accord avec les décennies précédentes alors que d'autres, plus inédites, surgissent.

1. La continuité de certains thèmes militants

Dans la presse du mouvement confectionnée à partir des faits de vie, on peut toujours trouver de multiples réflexions sur la différence et la complémentarité entre les sexes, le couple de militants ou l'apport différencié des garçons et des filles à l'action militante :

« Du temps pour aimer », *La Jeunesse ouvrière*, 117, 1979.

> « Aimer, n'est-ce pas se découvrir, se respecter homme et femme différents et complémentaires (pour ceux qui travaillent et qui étudient, comme pour les femmes au foyer, comme pour les chômeurs) ? »

« Jeunes couples », *La Jeunesse ouvrière*, 121, 1979.	« Thierry : "dans notre projet de vie, nous avons voulu un couple ouvert sur les autres, pas basé sur la promotion. C'est bien la JOC et la JOCF qui nous ont aidé à trouver le sens de notre vie." »
« Mixité », Session nationale JOC, 1980, Archives départementales des Hauts-de-Seine (ADHS) : 44 J 430.	« [Dans un comité de chômeurs mixte, militent Daniel, Louisette et Alain. Ils rédigent un communiqué de presse. Alain analyse :] "ce qui nous aide, c'est la manière dont Louisette a préparé, attentive à l'aspect humain, nous, on avait en tête les revendications." »
« Recherche sur la mixité », Session nationale JOCF, 1975, ADHS : 45 J 60.	« Les gars attachent beaucoup d'importance à l'efficacité de l'action. Les filles sont attentives à la qualité des liens avec des copains, des copines. »

La culture militant proprement féminine différente de celle est hommes est acceptée et même célébrée. Elle est reconnue comme efficace mais toujours perçue comme distincte et « complémentaire » à celle des garçons. Le personnalisme ouvrier et chrétien, qui se développe depuis la crise catholique de l'après Mai 68, s'énonce encore de manière positive durant cette période.

Chez les filles, on trouve toujours également présentes les thématiques de la professionnalisation des tâches domestiques. On peut ainsi lire dans la presse du mouvement en 1976 des appels à mieux encadrer, par exemple, l'emploi des « travailleuses familiales », « celles dont la tâche consiste à apporter une aide temporaire au foyer de mère de familles dans l'impossibilité d'assurer leur rôle »[1], avec notamment une révision de la convention collective. En continuité avec les décennies précédentes, le souci est de faire rentrer dans une organisation salariée des tâches qui en ont été tenues à l'écart en raison de l'idéal domestique de gratuité, même si le discours naturaliste est moins présent. « Quelques femmes ne travaillent pas » note ainsi le rapport moral de la JOC de 1979. Et de s'interroger : « comment prend-t-on alors en compte toute l'action ouvrière et en particulier l'action sur les quartiers ? »[2].

La recherche d'une voie particulière d'émancipation des femmes, en accord avec leur rôle domestique liée à leur nature de mère, n'est pas abandonnée. La thématique de la « maternité sociale », si elle n'est pas exprimée exactement dans les mêmes termes que les

[1] « Les Femmes dans l'action », *La Jeunesse ouvrière,* 98, 1976.

[2] « Jeunes couples », *Rapport moral au Conseil national JOC*, 1979, Archives départementales des Hauts-de-Seine (ADHS) : 44 J 456.

décennies précédentes, reste toutefois présente dans la réflexion de la JOCF. À la Session nationale de 1978, la question se pose encore de savoir si « le travail à la maison peut être considéré comme une tâche sociale d'éducation » et si, à ce titre, on doit « lui donner un statut » afin de viser à « l'intégration de la femme »[3]. En écho avec ce que Vincent Porhel avait étudié dans les mouvements sociaux bretons en marge de la CFDT[4], la question de l'intégration du travail domestique dans le syndicalisme local est reposée. La filiation avec les thématiques intellectuelles de la maternité sociale de l'époque précédente reste donc importante.

2. Dissonances de genre

Ce type de notations plus classiques peut, néanmoins, cohabiter avec des contestations beaucoup plus ouvertes des normes de genre, notamment dans la presse féminine. Ainsi, lorsque les représentations traditionnelles de la féminité sont sources de subordination et d'exploitation, elles sont désormais clairement dénoncées. De manière générale, la nature est de moins en moins mobilisée pour justifier les qualités propres des garçons et des filles. Les attendus sociaux autour de la féminité des vendeuses, la contestation de la double morale entre garçons et filles dans les loisirs amoureux ou bien encore les orientations professionnelles différenciées qu'impose le système scolaire et qui conduisent au chômage font l'objet de critiques récurrentes portées par les faits de vie collectés par les permanentes :

« Nous, les demoiselles des magasins », *La Jeunesse ouvrière*, 107, 1977.	« Vendeuses : nous sommes aussi exploitées comme femmes. Il faut toujours soigner notre présentation, quelquefois, nous maquiller, porter une robe pour plaire aux clients, attirer les clients – le patron nous prend par les sentiments. »
« La famille, ça fait partie des petits soucis quotidiens », *La Jeunesse ouvrière*, 108, 1978.	« "Si ma mère ne me laisse pas sortir, c'est qu'elle n'est jamais sortie. On ne laisse pas les filles sortir, elle s'écrasent devant les gars. Ça fait une grosse partie qui n'ose jamais contester la société le gouvernement. La femme est objet... Elle fait la cuisine pendant ce temps-là elle n'est pas gênante." »

[3] Équipe nationale, « Recherche sur la condition féminine », Session nationale JOCF, 1978, ADHS : 45 J 79.

[4] PORHEL, Vincent, « Une expérience syndicale des mères de famille (Bretagne, 1969-1971) », *Sens public*, 2009/05, article disponible en ligne : http://www.sens-public.org/ (page consultée le 18 juin 2015).

« Fille, femme, pourquoi faire ? », *La Jeunesse ouvrière*, 113, 1978.	« Pour te retrouver plus vite au chômage. Que pense-t-on faire de toi avec tes CAP, BEP, de comptabilité, de sténo-dactylo, de couturière... ? À l'école, on t'avait pourtant conseillé de bien te présenter ce jour-là : "S'appliquer à se présenter sous l'aspect le plus favorable en veillant à la correction de sa tenue" ; "Ne pas manifester de nervosité en jouant avec ses mains, ou le fermoir de son sac" ; "Parler distinctement d'une voix claire et posée !" ; "Légèrement maquillée !" Et pourquoi ? Pour gagner les salaires les plus bas ! »
« Le football féminin, pourquoi pas ? », *La Jeunesse ouvrière,* 114, 1979.	« J'ai continué [le foot] parce qu'on reçoit des piques de partout, ça choque les gens que des filles fassent du foot, ce n'est pas admis par les mentalités. Pourtant les hommes font bien de la danse, pourquoi les filles ne feraient pas du foot ? On admet que les hommes fassent tous les sports, pourquoi pas les femmes ? »

Le ton peut même se faire très offensif comme dans cet article « Fille, femme, pourquoi faire ? » de *la Jeunesse ouvrière* de 1978 (placée en intégraltié en annexe 9) où la critique de l'inégalité salariale conduit en quelques lignes à la dénonciation du harcèlement sexuel et de ce qu'on appellerait, dans la mouvance féministe contemporaine, de la « culture de viol » :

> « "Le SMIC, ça suffit pour une fille, un jour, elle se mariera." Comme si les filles n'avaient pas le droit de vivre normalement, de s'installer dans un appartement, d'être responsable de leur vie, d'aller en vacances, de prendre des loisirs, de se soigner sans être au crochet de quelqu'un. Pour te faire peloter dans le bus, le métro, dans ton atelier, te faire coincer dans les archives par ton chef, te faire siffler comme les petits chiens dans la rue. Pour te faire tirer au sort par tes copains à qui va te faire baiser ce soir ? Pour te faire violer dans la cave du HLM ? Pour faire le ménage, les courses, la vaisselle, garder les mômes et ne jamais sortir, se détendre, prendre du temps à soi. On écrirait encore des pages et des pages... »[5]

La presse militante masculine est-elle aussi engagée de manière aussi forte dans la critique des attendus sociaux différenciés et de la domination qui s'exerce sur les femmes ? On peut trouver des questionnements sur la masculinité militante et son hypocrisie concernant les femmes. Un article d'*Équipe ouvrière* de 1976 s'interroge : « la vie militante est-elle réservée aux mâles ? ». Son auteur répond bien entendu que non. Par contre, il s'interroge : « n'avons nous pas tendance à accepter facilement que la femme est faite pour le foyer et l'homme au

[5] « Fille, femme, pourquoi faire ? », *La Jeunesse ouvrière*, 113, 1978.

travail, le syndicat ou le parti ? »[6]. Néanmoins, la presse masculine semble globalement moins mobilisée pour sensibiliser sur les attendus différenciés entre garçons et filles dans les milieux scolaires ou de travail.

Du côté des garçons, la crise économique, et, avec elle, la montée du chômage ébranlent toutefois les certitudes de jadis. Le chômage déstabilise non seulement économiquement les jeunes des milieux populaires mais pèse aussi sur la définition même de leur identité. Les études ne conduisent pas forcément, par exemple, à l'autonomie fondatrice de la masculinité populaire, dans la mesure où le travail n'est pas au rendez-vous. Jean-Paul dans un fait de vie jugé assez important pour être rapporté à à la Session nationale de la JOC de 1982 le confie : « mon bac G2 ne sert à rien... des projets j'en avais mais je ne peux pas les réaliser : le permis, la bagnole, je suis coincé ». À cette réduction de la capacité d'agir des garçons s'ajoute le malaise devant la critique des aînés : « Je suis coincé : on est catalogués j'm'en foutistes, beaucoup d'anciens n'acceptent pas les intérimaires »[7]. Si le travail salarié, associé au syndicalisme, ne peuvent plus être au cœur du quotidien populaire, ne faut-il pas d'autres discours pour dire et penser l'identité masculine et, au-delà, les identités de genre en général ?

3. Le surgissement de nouvelles thématiques

De manière générale, comment expliquer le déclin d'un certains nombres de lieux communs traditionnels, religieux et militants notamment, pour parler de la différence des sexes ? La part en recul des aumôniers dans la vie des mouvements ? La fin officielle du « mandat » en 1975 qui laisse plus de marge aux mouvements et aux acteurs sociaux ? Une forme de sécularisation des militants eux-mêmes ? Les différentes raisons sont peut-être complémentaires. Les grands récits bibliques justifiant la répartition des activités ne sont en tout cas plus mobilisés. On leur préfère des causes d'ordre historique qui expliquent la condition différenciée des hommes et des femmes, à l'instar de cette analyse de Michel et Mireille lors d'un partage entre couples (1980). Elle lie l'inégale condition entre hommes et femmes à une conséquence de l'évolution de l'humanité :

> « Ce qui a permis l'avancée de l'humanité c'est bien son esprit, l'idée et non uniquement le rôle de l'homme fort ou de la femme que l'on condamnait à son rôle de femelle reproductrice et éducatrice... Cet esprit est commun à l'homme et à la femme. Or, ce que nous pouvons dire aujourd'hui c'est que trop souvent, l'homme s'est servi des états plus ou moins fragiles de la femme (règles, grossesses,

[6] BARTHES, Jean-Louis, « Jeunes couples en JOC », *Équipe ouvrière*, 255, 1976.

[7] *Rapport moral à la Session nationale JOC*, 1980, ADHS : 44 J 431.

> enfantements, etc.) pour la dominer et continue à être, comme dans la nature, au service de la survie et de sa descendance. » [8]

Le même couple mobilise dans sa réflexion des références à un ordre naturel biologique ou bien encore, dans la même intervention, à l'ouvrage *Paroles de femmes* (1974) de la philosophe Annie Leclerc[9], évacuant toute référence explicitement religieuse. Le choix de cette référence n'est pas non plus anodin. Pour Yvonne Knibiehler ce livre, singulier et très commenté dans les années 1970, « exalte le bonheur d'être femme, d'être mère dans son corps »[10] Philosophe, collaboratrice un temps de la revue *les Temps moderne*s, militante contre le système pénitentiaire, elle a connu un relatif succès dans le grand public pour cet ouvrage. Il lui a toutefois valu des critiques de certaines féministes, notamment parce que Annie Leclerc ne pouvait pas concevoir comme totalement négatives et aliénantes les tâches domestiques. Dans ce livre, elle critique en effet la recherche des positions masculines comme objectif d'un mouvement d'émancipation des femmes. Elle révélerait une intégration maladroite d'un présupposé masculin : les tâches ménagères ne constituent pas un vrai travail utile. Cette position, qui altéra ses rapports amicaux et intellectuels avec Simone de Beauvoir, peut avoir des échos avec le personnalisme chrétien de la JOC-F, où la culture féminine traditionnelle ou bien la féminité conçue à partir de la maternité peuvent être positivement perçues et jamais en tout cas totalement discréditées.

Les comptes rendus des révisions de vie font surgir des questionnements jamais repérés auparavant, comme, par exemple, celui du partage des tâches domestiques au sein du couple. L'identité féminine n'apparaît plus liée de manière évidente à la sphère domestique. Une monographie « jeunes couples » de la fédération de Mulhouse, de 1980, révèle ainsi les aspirations égalitaires des femmes en la matière :

> « Monique : je suis d'avis à ce que les tâches ménagères soient partagées avec l'homme, car ne 'est pas marrant de faire tous les jours les mêmes gestes de ménage. Si l'homme partage les tâches de la femme, celle-ci a aussi le temps d'être un peu créatrice dans son foyer et d'avoir un hobby, ce qui est aussi épanouissant pour l'homme. »[11]

Si les hommes acceptent le nouveau partage des tâches, cela ne se fait pas sans réticences ni obstacles. Le même compte rendu garde ainsi la trace de l'intervention de Patricia, qui « se

---

[8] Fédération de Toulouse, « Monographie Jeunes couples », 1980, ADHS : 44 J 203.

[9] LECLERC, Annie, *Paroles de femmes*, Paris : B. Grasset, 1974, 196 p.

[10] KNIBIEHLER, Yvonne, « L'Éducation sexuelle des filles au XXe siècle », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 4, 1996 (consulté en ligne le 18 juin 2015).

[11] Fédération de Toulouse, « Monographie Jeunes couples », 1980, ADHS : 44 J 203.

revendique comme féministe » et dont le mari James accepte de faire la vaisselle. Mais elle précise que :

> « devant d'autres gens pas modernes, il n'ose pas faire la vaisselle. Ça le rabaisse, il a l'impression de passer pour un con. Pendant les vacances dans l'Est, il a été reprise par l'ambiance : café, copains, etc. »[12]

Dans les récits faits par les jeunes couples, on découvre combien, dans le jugement de leurs pairs, les hommes, en faisant le ménage, dérogent à leur masculinité. Ils sont facilement l'objets de plaisanteries et de railleries. D'un homme qui accepte le partage des tâches domestiques : « il y a des gars qui ont dit à Mireille : "ton gars c'est une fille, c'est pas un mec !" »[13]

À travers l'étude des révisions de vie, en ce qui concerne le travail domestique, on découvre également qu'il existe des sous-répartitions des tâches domestiques et des aménagements nécessaires, comme pour ce couple dans lequel « la vaisselle, tous les deux : le premier qui rentre la fait ». La chronologie remplace le genre. Dans un autre couple : « les courses c'est surtout Marie-France, car elle est plus disponible à part les gros achats où on y va à deux ». Cette fois-ci s'opposent les « grandes courses », mixtes, et « petites courses », féminines. Pour un autre couple, on retrouve une configuration des tâches plus classiques, à l'homme revenant le soin de l'automobile, même si « en général, on fait tous les deux la même chose ». Toutefois, « la lessive, il ne l'a fait pas mais il fait la mécanique, c'est suivant les goûts ». La socialisation différenciée des garçons et des filles n'est pas ici envisagée. Que l'homme apprécie la mécanique est une question de « goût » inné et non un acquis. Le relatif recul de l'enseignement féminin des arts ménagers dans l'enseignement scolaire, plutôt que leur généralisation aux deux sexes, conduit à ce que les hommes conservent leur savoir-faire technique (mécanique, bricolage) et que les femmes perdent le leur. « Dans la cuisine, de toute façon, ni lui ni moi ne savons la faire, c'est notre point noir » déplore ainsi une jeune femme. On retrouve également les réticences féminines à confier les tâches aux hommes de peur qu'elles soient mal faites. « Le ménage, c'est surtout moi, parce que j'aime le faire. Il le fait mais je préfère que ce soit moi... » note ainsi une jeune épouse. Les comptes rendus de révisions de vie en couple recèlent ainsi de petites vignettes sur le quotidien des couples. Si les activités se redistribuent, les grandes lignes semblent demeurer en raison des socialisations différenciées, des enseignements reçus divergents et du poids du conformisme social.

---

[12] Idem.

[13] Id.

Ce flou culturel entourant la différence des sexes ne rend pas facile le travail de l'historien. Différemment aux périodes précédentes, il ne semble plus exister de grands discours ou des évidences naturalisées sur la vocation des sexes. Des contestations peuvent se faire sentir de la part des militantes jocistes : au travail ou à l'école, dans la vie de couple, le vernis des injonctions de genre peut craqueler. Les militants y semblent sensibles même si la prise de conscience n'apparaît pas symétrique. Le discours magistériel n'est plus ou marginalement convoqué. Le moment semble plutôt être aux aménagements situationnels, notamment dans la vie des couples, autour de la répartition des tâches domestiques dans le couple. Comment la résolution de la question de la mixité ou bien le positionnement face au féminisme révèle un genre en mutation dans un cadre jociste ?

B) Mixité et féminisme, deux aspects des évolutions à l'oeuvre.

Deux objets illustrent également le brouillage qui affecte le genre militant ouvrier et chrétien type JOC : la question de la mixité des mouvements et le positionnement du mouvement féminin vis-à-vis du féminisme.

1. La mise en mixité des deux mouvements

En rupture avec la période précédente, la question de la mixité évolue au fur et à mesure que la division portée par les positionnements issus de la crise catholique se résorbe. Stoppé en 1976 par la JOCF qui n'a pas accepté la diffusion par la JOC d'un tract aux fédérations féminines, le processus de mise en mixité reprend néanmoins en 1977 dans la perspective de l'organisation du rassemblement national de 1978.

En 1977, pour faire repartir le dialogue sur de nouvelles bases, chaque mouvement est consulté pour rédiger un texte de référence « apport de la JOC-F ». Chaque texte est soumis à l'autre mouvement qui le travaille au sein de ses sessions nationales puis des sessions intensives de permanents. De juillet à septembre 1977, les deux équipes nationales élaborent un document de synthèse. Ce texte fait apparaître la différence de vue concernant « l'analyse », terme militant qui désigne la façon dont on doit regarder les situations et porter un jugement sur elle avant de mener une action. La divergence entre l'« analyse propre » à la JOCF, qui admet comme principe de base l'existence d'une domination de classe, contre « analyse globale » à la JOC, qui est plus ouverte dans les attendus finaux de lecture,

s'additionne à un positionnement différent vis-à-vis du mouvement international et de l'Église. La JOCF continue de proposer de manière séparée « révision de vie ouvrière » (pour toutes) et « révision de vie chrétienne » (pour celles qui le veulent) alors qu'à la JOC il existe un seule et unique « révision de vie », même si elle peut être ouverte à des non-croyants.

Mais le texte montre également le consensus entre JOC et JOCF sur la dimension éducative et chrétienne que les deux mouvements veulent avoir. Une nouvelle phase de consultation est menée aux différents niveaux du mouvement (les sessions intensives de permanents, des rencontres régionales, les sessions intensives de fédérales). Les mêmes constats ressortent mais l'organisation du rassemblement national de 1978 pousse les mouvements à se rapprocher, notamment dans la rédaction des chartes de la jeunesse ouvrière. De manière pratique, les mouvements collaborent pour l'enquête et harmonisent leur conduite. La conférence de presse commune de la JOC-F synthétise pour l'extérieur les deux positionnements militants et leurs antagonismes :

« Le Rapport d'orientation de la JOCF », *Conférence de presse commune JOC-JOCF à la fin du 50ème anniversaire*, 1978, ADHS : 44 J 456.	« La JOCF est une organisation ouvrière parce qu'elle s'adresse aux filles de la classe ouvrière, leur permet de s'organiser pour mener une action, action qui se situe dans la lutte des classes. Elle n'est ni un parti politique ni un syndicat, elle est le mouvement d'éducation par l'action. La JOCF est un mouvement d'Église parce qu'elle fait vivre une expérience d'Église, parce qu'elle permet aux filles de la classe ouvrière de rechercher et de rencontrer Jésus-Christ et d'en vivre et personnellement et collectivement. »
« Le Rapport d'orientation de la JOC », *Conférence de presse commune JOC-JOCF à la fin du 50ème anniversaire*, 1978, ADHS : 44 J 456.	« Notre projet s'appuie sur la réalité de la jeunesse ouvrière, notre volonté de la voir se libérer par l'action, chemin de découverte de Jésus-Christ, sur notre histoire et celle du mouvement ouvrier. En effet, nous croyons que, par sa vie, Jésus-Christ est venu remettre en marche l'humanité vers son Père, rejoignant ainsi les hommes dans le plus profond de leurs aspirations. Par sa résurrection, il nous ouvre à la libération totale de Dieu par son amour. »

La comparaison des deux positions synthétiques, malgré une certaine proximité, fait ressortir la plus grande solidarité de la JOCF avec les combats de la classe ouvrière avec un lexique autant militant que religieux. Le mouvement poursuit le désir d'être collectivement organisation ouvrière, mouvement d'Église et mouvement international. La JOC produit un

positionnement beaucoup plus confessionnel dans sa thématique mettant au cœur de son action la Révélation chrétienne et son déploiement historique. Les différences ne sont toutefois pas insurmontables et pourraient même paraître, pour un œil extérieur, minimes.

Au-delà de 1979, le *statu quo* qui a émergé en 1978 se maintient : les deux mouvements cherchent à se rapprocher, notamment dans les moyens de masse (rassemblements, presse), mais restent attachés à leur spécificité d'action. Le Conseil national de la JOC l'affirme en 1979 : « après deux ans de conduite de l'action de masse, nous pouvons mieux dire ce que nous voulons : avancer vers des orientations communes et rester deux organisations »[14]. Dans les réalités de travail ou scolaires mixtes, la mixité peut être envisagée mais ne peut pas être imposée dans « des milieux qui, en réalité, ne sont pas mixtes (tel atelier, tel lieu, telle boîte de confection) »[15]. Les aménagements restent en continuité avec les années précédentes : garçons et filles sont théoriquement renvoyés vers le mouvement d'appartenance par leur sexe pour s'investir et militer mais, localement, des exceptions peuvent exister et fonctionner. Dans l'encadrement, la « conduite » des fédérations peut même être mixte.

Est-ce pour autant satisfaisant ? Au cours de la période, la mixité reste toutefois fortement demandée à la base à l'instar de Luis engagé dans une équipe où il y a 5 filles. « Elles sont d'accord avec la la JOC, mais pas avec la JOC-JOCF. Elles ne comprennent pas que ce ne soit pas mixte » déplore-t-il dans un propos cité dans un rapport au Conseil national de 1980[16]. Néanmoins les réticences féminines à la mise en mixité des mouvements, au-delà des désaccords d'orientation, restent visibles chez les cadres de la JOCF et sont en continuité avec la période précédente. Le mouvement JOCF est perçu comme une ressource sociale permettant à des femmes de prendre en charge directement leur problèmes, sans avoir à subir le sexisme d'une structure mixte ou syndicale. En faisant émerger des femmes en responsabilités qui prennent en charge les problèmes féminins, les femmes auraient une plus grande efficacité pour résoudre les questions qui les concernent directement :

[14] « Dans le dynamisme de l'action et des rassemblements, par l'expérience des révisions de vie de militants en JOC, le mouvement manifeste son efficacité dans la jeunesse ouvrière », Rapport moral au Conseil national de la JOC, 1979, ADHS : 44 J 538.

[15] « Synthèse mixité », Session nationale JOC, 1980, ADHS : 44 J 431.

[16] Idem.

« Formation sur les secteurs extra-professionnels », Objectif national d'action, 1977, ADHS : 44 J 977.	« Est-ce que les femmes peuvent faire émerger leurs problèmes spécifiques dans une structure mixte ? Paraît impossible. Dans les entreprises, ça passait toujours en dernier, nécessité de mouvement autonome […] de lieux pour que les femmes se retrouvent. »
« Filles, femmes pour quoi faire ? », *La Jeunesse ouvrière*, 117, 1979.	« Lors d'un meeting syndical où Catherine exprimait cette action : "On sentait des femmes touchées au fond de leurs tripes. Elles ressentaient quelque chose qu'elles avaient vécu et qu'elles n'avaient pas exprimé. On voyait comment les femmes ou que les femmes ont l'habitude d'être soumises, de recevoir des réflexions qui vexent. On sentait les hommes qui étaient sciés à la base, qui étaient écœurés par l'attitude du patron, qui n'en revenaient, qui découvraient quelque chose par rapport aux femmes." »
« Reprise de la journée de formation », JOCF, 1986, ADHS : 45 J 977.	« Dans les temps en AG, des gars prennent plus facilement la parole, donc c'est important de conserver des temps entre filles […] Le fait d'avoir d'organisations, c'est important de garder cela. »

La décennie 1980 permet toutefois d'amorcer le rapprochement entre JOC et JOCF en raison du changement de contexte. Ce dernier évolue en effet concernant plusieurs aspects : la résolution des dissensions internationales avec la déconfessionnalisation de la JOCI et la constitution de la CIJOC ainsi que le changement générationnel de permanents qui permet sûrement d'apurer les contentieux liés à la crise catholique. La mise en mixité devient également possible grâce la résolution concrète de problèmes qui l'empêchaient. Premier de ces problème : la campagne annuelle qui prend la forme d'un « objectif national d'action » à la JOCF et d'une « enquête-campagne » à la JOC. La préparation du rassemblement de 1978 résout le problème puisqu'on remplace l'enquête par la constitution des chartes de la jeunesse ouvrière. Pour prendre la suite, une réflexion commence en 1979 et les deux mouvements essaient de développer un nouvel outil : « la campagne nationale d'action » (CNA). Cela est d'autant plus possible que, avec la réduction du nombre de militants, il convient de trouver un format qui corresponde aux nouveaux moyens du mouvement.

Deuxième problème : la prise en charge des immigrés au sein de la JOC française. Depuis 1977, la JOC immigrés et son permanent portugais ont trouvé refuge à Courbevoie, dans les locaux du mouvement féminin, lorsque le mouvement masculin décide que les

immigrés seraient pris en charge indifféremment dans les groupes locaux et non par une structure parallèle. La toile de fond du problème est la crise internationale : la JOC immigrés tend à suivre les orientations de la JOC européenne, ce qui est perçu par la JOC comme une souscription aux thèses qui souhaitent faire du mouvement jociste une organisation ouvrière critique autant du capitalisme contemporain que de la hiérarchie catholique. La JOC immigrés, outre l'appui matériel de la JOCF, qui lui offre des locaux sans pour autant souscrire à toute son action, s'appuie sur la « Coordination européenne des immigrés », émanation de la JOC européenne. Le rassemblement de 1978 pousse néanmoins les mouvements à réfléchir sur l'action qu'ils veulent avoir à l'attention des immigrés : un stand est monté et un journal *la JOC immigrée dans le 50ème* est imprimé. En 1979, la JOC immigrés propose à la JOC-F de se constituer en une fédération autonome, avec son permanent propre avec sa propre presse, affectée à la prise en charge spécifique des immigrés[17].

Le débat dépasse la question de la mixité. Il rejoint celui du positionnement des forces progressistes des années 1980 par rapport aux étrangers et à leurs enfants. Très schématiquement, la JOC se situerait davantage dans une ligne « universaliste » et « assimilationniste » alors que la JOC immigrés défend une approche plus « multi-culturaliste » qui pourrait être taxée de « communautariste ». Elle peut être critique de l'assimilation et de la négation des cultures d'origine.[18] D'une lettre d'une responsable de la JOC immigrés à un permanent JOC de 1980 :

> « Comme JOC immigrés nous voulons éviter l'assimilation qui veut enlever notre culture, notre histoire, notre façon d'être... L'assimilation est une contradiction car la société où l'on vit est RACISTE. Notre statut nous rend inférieur et nous intériorisons cette infériorité. Si on nous fait devenir français, nous oublions qui nous sommes et nous devons trouver solution à nos problèmes. Nous ne voulons pas rester la marchandise que l'on vend ou l'on achète et qui vit toujours dans la périphérie de la société. »[19]

Significativement, deux groupe minorés – femmes et immigrés – en se rapprochant récuseraient la ligne portée par le mouvement masculin car elle invisibiliserait leurs propres luttes et la spécificité de leur condition. La mixité, qui repose pourtant sur un universalisme égalitaire et ambitieux, peut être refusée par des forces progressistes, non pas par conservatisme, mais parce qu'elle tend à occulter les rapports de force et les tensions au sein des groupes sociaux. La JOC Immigrés ne parvient pas, toutefois, à obtenir gain de cause de

---

[17] « Compte-rendu de la rencontre JOC-JOCF-JOC immigrés », 3 mai 1982, ADHS : 44 J 1545.

[18] Voir : FILIPPI, Myriam, *L'Accueil et l'organisation immigrés dans le mouvement jociste français 1960-1983*, mémoire de master 2 d'histoire sous la direction de PELLETIER, Denis, Paris : EPHE, 2010, 178 f.

[19] KAVI, Ava, *Lettre à Dominique*, 23 juillet 1980, ADHS : 44 J 1545.

la JOC et, en janvier, 1983 se dissout. Avec sa disparition, un autre des contentieux entre JOCF et JOC se résout. Enfin, en 1986, la JOCF rejoint la JOC dans l'aventure de la CIJOC et ne fait pas le choix de la déconfessionnalisation de la JOCI. La campagne annuelle, la place des immigrés dans le mouvement, la révision de vie et le positionnement dans le débat international ayant évolué, la mixité peut avoir lieu. La préparation du rassemblement commun « Villavenir » rapproche de manière pratique les deux mouvements.

Comment interpréter de manière générale la séquence de crise autour de la mixité qui se met en place de 1976 et 1986 ? D'un côté, elle peut être vue comme un phénomène conjoncturel, une des conséquences secondaires de la politisation des jeunesses au moment de la crise catholique, qui a conduit le mouvement féminin à prendre une position différente de celle du masculin. Alors que la JOC était sur une matrice militante et intellectuelle plus classique, associant d'une manière étroite foi et action, récusant la sécularisation et certains moyens d'action, la JOCF aurait fait le choix d'un positionnement moins confessionnalisé et davantage en accord avec la coordination européenne des JOC ainsi que de la JOCI. D'un autre côté, les difficultés à mettre en place la mixité peuvent également mettre en lumière des enjeux de genre. Le lien qui s'établit entre JOCF et JOC immigrés est d'une certaine manière symptomatique du rapprochement de deux groupes « minorés » (femmes et immigrés) qui n'ont pas forcément à gagner en s'intégrant dans une pratique et une norme masculine de militance. Elles peuvent même invisibiliser leur cause. Les deux explications peuvent peut-être également se croiser. Quoiqu'il en soit, le lien reste assez fort entre les deux mouvements pour surmonter la crise et établir un nouveau *statu quo* au milieu des années 1980. Doit-on interpréter pour autant la mise un mixité comme un renoncement des cadres jocistes à poursuivre une action d'émancipation pour les femmes et ceci paradoxalement au moment où le féminisme de la seconde vague connaît un certain essor en France ?

2. La JOCF face à la question féministe

La réception par la JOC-F du féminisme de la seconde vague est un révélateur intéressant de la position particulière de l'Action catholique en mission ouvrière devant les évolutions sociales. En continuité avec la période précédente, la séparation d'une action pour améliorer la condition féminine d'une autre pour changer la condition salariée est peu comprise parmi les militantes. Elle fait obstacle à l'acceptation positive d'un engagement en faveur de l'égalité des sexes de type féministe.

Dans le rapport moral au Conseil national JOCF de 1976, le Secrétariat d'État à la condition féminine est ainsi vu comme « un moyen pour intégrer les femmes et leur faire accepter les sacrifices découlant de la politique d'austérité » d'un gouvernement de droite[20]. On dénonce même ses relais dans l'opinion comme « la presse féminine », et notamment l'action de « Françoise Giroud ». De manière générale :

> « La création de nouveaux secrétariats d'État tel la condition féminine, la qualité de vie, le travail manuel sont autant de moyens pour récupérer et intégrer la population aux objectifs de la politique de la société libérale avancée, société où l'exploitation paraît moins frappante que dans des pays comme l'Espagne. Elle est cependant beaucoup plus fine, déguisée et aussi dangereuse pour la condition ouvrière. »[21]

Est-ce ici une opposition au gouvernement de droite davantage qu'à la naissance d'une politique publique nationale en faveur de l'égalité hommes-femmes à travers la mise en place d'un Secrétariat d'État ? Une action publique coordonnée pour l'amélioration de la condition féminine peut-être jugée à l'aune des valeurs hérités du militantisme jociste : il revient aux forces organisées du mouvement ouvrier de réfléchir, d'organiser et de prendre en charge les changements dans la condition féminine ouvrière. 1976 est pourtant un tournant au sein même des mouvements syndicaux : lors du 37ème congrès fédéral de la CFDT, Jeannette Laot parvient à faire engager son mouvement dans la « lutte pour la libération des femmes ». Elle récuse, toutefois, dans un ouvrage paru la même année, une « lutte de sexe », dans la mesure où « les femmes de la classe ouvrière ne peuvent pas s'allier avec des femmes de la classe dominante contre les hommes de leur propre classe »[22]. Et si elle s'assume comme féministe, elle utilise des guillemets. Comment un mouvement comme la JOCF, qui assume d'une certaine manière une proximité intellectuelle et militante avec la CFDT, se positionne-t-elle dans les débats féministes de la seconde moitié des années 1970 et au-delà ?

Au sein de la JOCF, est bien visible une aspiration assumée à voir s'améliorer la condition féminine et se développer l'égalité. L'affirmation des femmes dans les responsabilités publiques est saluée. La réflexion sur l'action à mener pour une plus grande égalité entre hommes et femmes se développe à la fin des années 1970 à la JOCF. Le privé devient politique et l'objet d'intenses réflexions militantes. Les grandes problématiques du moment sont présentes et reviennent désormais de manière récurrente dans la presse du mouvement à l'instar de cet article 1978 :

---

[20] « Réalité du regard sur la réalité de la classe et de la jeunesse ouvrières », *Annexe au rapport moral au Conseil national JOCF,* 1976, ADHS : 45 J 51.

[21] Idem.

[22] LAOT, Jeannette, *Stratégie pour les femmes*, Paris : Stock, 1977, p. 136.

> « Pourtant, peu à peu, la famille se modifie. Aujourd'hui, il n'est pas rare de voir la femme travailler à l'extérieur de la maison, soit pour augmenter les ressources du budget familial, soit parce que la femme veut trouver une indépendance dans un travail à l'extérieur avec d'autres. Mais, ça ce n'est pas facile : qui s'occupe des enfants, qui fait le ménage en rentrant ? Dans la période de chômage actuelle, on reproche aussi aux femme de prendre des emplois. On met en valeur l'image de la femme au foyer. Pourtant, les femmes prennent de plus en plus leur place dans les organisations syndicales, familiales et politiques. Ce n'est plus le domaine de l'homme. Et c'est important car les femmes ont leur mot à dire que sur ce que doit être une autre société. C'est ensemble que cette société se construira. Tout cela intervient dans le couple et cela amène à regarder à deux ce qui est vécu afin de prendre la décision ensemble. »[23]

Néanmoins, cette entrée dans les débats sur la place des femmes se fait à la JOCF en se mettant significativement à l'écart des mouvements féministes des années 1970. La lecture en terme de classe des rapports sociaux ne facilite pas le rapprochement. La priorité accordée aux enjeux socio-économiques maintient une forte distance. Le jugement moral négatif à l'encontre du féminisme en tant que mouvement social, provient de son aspect exogène au milieu ouvrier et perçu comme individualiste. Dans une reprise d'une formation à l'égalité hommes-femmes à destination des permanentes de la JOCF (1986), une cadre du mouvement note : « le féminisme me fait peur, ce n'est pas les femmes seules qui vont renverser la situation, ce sont les hommes et les femmes »[24]. Ce type de discours est caractérise de la façon dont certaines ouvrières syndicalistes ont pu s'opposer au féminisme comme le relève Fanny Gallo : « le féminisme divise la classe ouvrière, il tend à opposer les hommes aux femmes, voire à prôner un monde sans hommes »[25]. Un document de préparation de l'objectif national d'action de 1979 constate : « les femmes répugnent à se dire féministes car [cela] risque de gommer la lutte des classes »[26]. Il s'agit, toujours selon Fanny Gallot, d'un autre élément argumentatif employé dans les usines par les syndicalistes opposés aux féministes : « les féministes sont considérés comme des petites ou grandes bourgeoises, s'opposant aux ouvrières »[27].

Éditorialement, la JOCF préfère ainsi aborder la question de l'égalité hommes-femmes à travers des articles sur les questions plus générales sur la « famille », le « couple » voire la

---

[23] « La Famille dans la société », *La Jeunesse ouvrière*, 109, 1978.

[24] *Reprise de la journée de formation « Femmes et hommes ensemble, responsables dans la société, dans l'Église, dans le mouvement »*, 1986, ADHS : 45 J 977.

[25] GALLOT, Fanny, *Les Ouvrières : pratiques et représentations (des années 1968 au très contemporain)*, thèse d'histoire sous la direction de ZANCARINI-FOURNEL, Michelle, Lyon : Université Lumière Lyon II, 2012, f. 410 et suivantes.

[26] « Formation sur les secteurs extra-professionnels pour l'objectif national d'action », 11-14 juillet 1977, ADHS : 45 J 977.

[27] GALLOT, Fanny, *Les Ouvrières*, op. cit.

« place de la femme » dans le mouvement ouvrier. Plus que les mouvements féministes de la deuxième vague, c'est le syndicalisme ou la vie politique qui permettent l'acculturation en réalité de la thématique de l'égalité entre les sexes et suscite la réflexion. Cela conduit aux premières résolutions militantes de travailler dans le mouvement dans le sens de l'égalité. L'action des femmes dans des mobilisations sociales est donnée comme un exemple aux militantes. Le même rapport de 1979 note à la section « place des femmes » :

> « Leur place dans la lutte est de plus en plus importante. Elles ont été à l'initiative de la création importante de sections syndicales, politiques, familiales. Leur lutte s'est située à tous les niveaux (au travail, dans le quartier, au niveau scolaire, contre les inégalités entre hommes et femmes). Des grèves ont été menées par les femmes (Biderman, Tricosa, Lip...). Dans les manifestations, la participation des femmes est plus importante, il y a même eu des manifestations de femmes. Le 8 mai, à l'occasion de la journée internationale de la Femme, il y a eu des meetings de femmes organisés par la CGT. »

S'il y a en effet une évocation de l'action des femmes, cela se fait à travers le prisme de l'histoire du mouvement ouvrier qui, comme pour le positionnement politique à gauche, donne l'onction nécessaire de légitimité. Un article de *la Jeunesse ouvrière* de 1979 intitulée « Fille, femme pour quoi faire ? » (reproduit intégralement en annexe 9) insiste significativement sur « les pages et les pages écrites dans l'histoire » sur le combat des femmes. Une remise en perspective historique est donnée au mouvement d'émancipation des femmes depuis le 16ème siècle à l'époque où elles « ont moins de possibilités que les hommes d'accéder à la maîtrise » au 18ème siècle où, dans la filature et les confections, elles font les tâches les plus ingrates, et au 19ème siècle où les salaires féminins sont inférieurs à ceux des hommes. Conclusion de la rédactrice sur le 20ème siècle :

> « Sans cesse dans l'histoire, le pouvoir en place, le patronat, se servent des femmes pour travailler après les guerres, etc. pour ne plus travailler en période de crise, etc. pour accroître leur profit, pour que les affaires marchent bien. Filles, femmes de la classe ouvrière pour agir. Agir contre qui ? Agir contre quoi ? Contre l'exploitation que tu subis en école, au travail, au chômage. Tu trouveras dans ce journal plusieurs témoignages. Mais agir aussi pour être reconnue en tant que femme, comme individu à part entière, et cela passe par un affrontement, des explications, des actions concrètes pour y arriver envers et avec les hommes. Dans la JOCF, des milliers de filles agissent pour changer les situation, partout où c'est possible. »

La JOCF se pense légitime sur le terrain de l'égalité hommes-femmes, non seulement parce qu'elle est un mouvement composé uniquement de femmes, mais surtout parce qu'elle s'inscrit dans les combats historiques du mouvement ouvrier. Les indications conservées dans les archives du Secrétariat national de la JOCF permettent de reconstituer une chronologie sur la

façon dont les cadres du mouvement en sont venues plus précisément à entrer dans la problématique féministe à partir du milieu des années 1970[28]. Significativement, dans les différents documents qui ont été rassemblés à des fins de réflexions et de documentation dans le dossier « réflexion sur la condition féminine » rassemblé par les permanentes, on trouve des références au 22ème congrès du PCF de 1976 et au titre *Antoinette*, puis aux actes de la 6ème conférence des femmes salariées de la CGT de 1977 (où la JOCF est présente) et, enfin, une intervention de la JOCF à un événement organisé par le PSU sur l'égalité hommes-femmes en 1980. La question de la place des femmes semble donc avoir instillé le mouvement dans un environnement caractéristique du catholicisme de gauche de la fin des années 1970 aux confins des forces des gauches chrétiennes et marxistes. Les réflexions militantes et syndicales conduisent à la constitution progressive de nouveaux objets de revendication et de nouvelles formes militantes. Fanny Gallot note en effet comment la distinction entre « revendications féminines » « correspondant aux demandes spécifiques » et « revendications féministes » qui « conduisent à l'égalité »[29] est caractéristique du brouillage de l'après 68 :

> « Si ce distinguo peut sembler pertinent dans une premier temps, ses deux pôles forment un continuum dans les années 1968 tant dans la façon dont les ouvrières perçoivent les commissions syndicales féminines que dans le choix des initiatives relayées par les syndicats. »[30]

L'action syndicale, en spécifiant au sein de commissions féminines ou de revue comme, par exemple pour la CGT, *Antoinette*, une réflexion sur la condition féminine et ses exigences propres a conduit à passer progressivement à des revendications d'égalité entre les sexes, sans rejoindre, pour autant, les mouvements féministes.

L'année 1978 est, en tout cas charnière, pour le mouvement jociste de jeunesse féminin : la Session nationale JOCF aboutit à une prise de conscience sur les limites militantes du jocisme lui-même pour parler des femmes, de leur rapport aux hommes et de leur place dans la société. Un document « recherche sur la condition féminine » (reproduit intégralement en annexe 8) témoigne de la prise de conscience soudaine et multiforme du sort réservé aux femmes dans la société et des difficultés présentes du militantisme jocisme pour s'en emparer. Revenant ainsi sur la rédaction de la charte ouvrière, apparaît ainsi le regret de ne pas avoir parlé de la prostitution, du viol, des « revendications spécifiques aux filles », comme, par

---

[28] Tout particulièrement le fonds « Réflexion sur la condition féminine » conservé à la cote 45 J 977 aux Archives départementales des Hauts-de-Seine.

[29] Distinction établie initialement par MOURIAUX, René, « De 1968 à nos jours », dans CGT (dir.), *Les Femmes et le syndicalisme*, Montreuil : Institut d'histoire sociale, 2001, p. 73-74.

[30] GALLOT, Fanny, *Les Ouvrières*..., op. cit., f. 411.

exemple, la généralisation de l'emploi féminin à mi-temps[31]. La prise de conscience d'une condition féminine spécifique qui passe par l'éducation, le travail et les valeurs culturelles générales est forte comme le montre le document placé en annexe. Et cette prise de conscience demande une action mieux adaptée et plus centrée sur les femmes elles-mêmes dans ses objets de revendication.

Afin de sensibiliser les permanentes à la thématique nouvelle sont ainsi organisées, à partir des années 1970, des journées de formation à destination des militantes. Elles témoignent de la soif ; pour les militantes, de comprendre les raisons de la domination et avoir une perspective intellectuelle plus large sur ce problème social. La première grande session de ces formations de la JOCF sur la condition féminine a lieu du 21 au 23 mai 1979. Durant trois jours les membres de l'Équipe nationale reçoivent les enseignements de la biologiste Odette Thibaud, proche de la Chronique sociale à Lyon, de l'une des premières jocistes françaises, Marguerite Rivoire, de la journaliste et essayiste féministe catholique Marie-Thérèse Van Lunen-Chenu et de l'historien de l'Antiquité Bernard Rolland. Les interventions de cette formation ont été conservées[32]. On y découvre les grands éléments intellectuels de compréhension de d'émancipation des femmes de l'époque :

- La critique de la surdétermination des éléments naturels (hormones, gènes, corpulence) sur la culture et l'éducation dans la différence entre hommes et femmes (Odette Thibaud),
- Une perspective qui tend à voir dans le concile Vatican II une ouverture à une formulation plus égalitaire de la théologie (Marie-Thérèse Van Lunen-Chenu).
- Un exposé historique sur les relations entre hommes et femmes dans les premières communautés chrétiennes à partir de sources comme les épîtres de Paul de Tarse (Bernard Rolland).

[31] Équipe nationale, « Recherche sur la condition féminine », Session nationale JOCF, 1978, ADHS : 45 J 79 (reproduit intégralement en annexe 8).

[32] Sur ce point particulier et ce qui suit : *Compte-rendu de la formation sur la condition féminine*, 1979, ADHS : 45 J 977.

Durant cette formation, seule peut-être Marguerite Rivoire s'en tient à une ligne plus classique. Cette dernière continue de voir la JOCF comme un mouvement toujours d'avant-garde, dans la continuité du progrès qu'elle a initialement apporté par rapport au patronage de jadis : « c'était une révolution que les filles prennent en main leur mouvement ». Elle défend l'absence de non-mixité : « si vous étiez un mouvement non mixte, il n'y aurait plus de JOCF ». L'ancienne cadre nationale jociste de l'avant-guerre condamne, en tout cas, le féminisme contemporain :

> « Quand des femmes à partir du problème sexuel ou du problème de l'avortement vont réclamer la promotion, elles veulent plus que ça. Il y a une dimension que la JOCF qu'apporte qui n'est pas celle-là. La JOCF n'aura pas peur d'aborder les problèmes par ce qu'elle aura campé la femme à sa vraie valeur. D'abord filles de Dieu, à partir de ça, on peut approfondir le problème... »[33]

Marguerite Rivoire, fidèle au jocisme passé, conçoit le problème à travers la notion de « promotion ». Elle ne perçoit pas en quoi pourraient être légitimes les revendications féministes des nouvelles générations.

Dans les archives de la JOCF sont conservées les réaction à cette session d'étude. On y découvre que l'exposé d'Odette Thibault sur la dé-biologisation des qualités féminines convainc peu en réalité. « GJ »[34] réaffirme sa conviction que la « sexualité n'a pas la même place chez les hommes et femmes » et que « pour les femmes, elle influence toute la vie ». « MPN » se dit « étonnée par rapport à l'instinct maternel ». « DB » voit « une différence dans le travail ». Selon elle, aux femmes, il reviendrait naturellement « les travaux minutieux »[35]. L'idée qu'il existe une nature féminine est encore prégnante et la construction culturelle des qualités féminines pas partagée.

Néanmoins, certains membres de l'équipe nationale sont sensibles au fait d'intégrer les nouvelles perspectives à l'action de la JOCF. « MPN » insiste sur le rôle éducatif du mouvement et « tout ce qu'elle fait rentrer dans le comportement des hommes et des femmes ». GJ se demande comment, à la JOCF, « on permet aux femmes d'êtres actives par rapport à tout ce qui est affectivité-sexualité ». L'exposé sur le féminisme catholique de Marie-Thérèse Van Lunen-Chenu est, quant à lui, reçu plutôt favorablement même si une collaboration avec Femmes et Hommes dans l'Église n'est pas envisagée[36]. La présentation

---

[33] Idem.

[34] Le nom des permanentes est réduit à leurs simples initiales.

[35] Id.

[36] DUBESSET, Mathilde, « Femmes et hommes dans l'Église : lutter contre le sexisme des ministères », dans SCHLEGEL, Jean-Louis et PELLETIER, Denis, *À la Gauche du Christ, les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2012, p. 419-421.

est jugée en tout cas « intéressante » car liée « à un aspect international » et « se situant à l'intérieur de l'Église ». « MCC » reconnaît toutefois que la JOCF « devrait être capable de faire plus de choses ». « BR » se demande s'il n'y a pas quelque chose « au niveau des religieuses dans l'Église », tandis que « MPN » s'interroge : « est ce que l'ACE-MO disent des choses par rapport à ça , » ou « dans la JOC d'autres pays ? »[37].

Pour les cadres jocistes, le problème intellectuel à résoudre reste toujours celui d'une articulation entre une militance ouvrière et une spécifique aux femmes. Le compte rendu de la journée de formation de 1979 rappelle la nécessité pour les permanentes de comprendre « l'interdépendance des différentes exploitations » :

> « comment en s'attaquant à l'exploitation hommes-femmes, on s'attaque à toutes les formes d'exploitation et on construit quelque chose de neuf ? Pour situer dans la lutte des classes, la lutte des femmes »[38].

À l'issue de cette formation de 1979, il est décidé, quoi qu'il en soit, par l'Équipe nationale de tenir compte de « la condition féminine dans les structures de la JOCF », autant dans la presse que dans la conduite du mouvement. Il est explicitement mentionné qu'il ne faut plus parler de « place faite aux femmes » mais désormais bel et bien de « condition féminine ».

Et qu'en est-il de la condition féminine au sein de l'Église catholique ? Le cadre intellectuel de l'Action catholique – du moins en milieu ouvrier – et la centralité accordée à une problématique sociale laïque ont pu être, contrairement à ce qui souvent serait attendu comme un frein au réformisme catholique. L'horizon militant reste bel et bien le changement social davantage que le changement intra-ecclésial jugé aussi peu prioritaire que dangereux. Pour autant, sur le terrain même du travail religieux, comment évolue les rapports entre hommes et femmes dans l'espace propre du militantisme jociste ?

C) Un genre catholique questionné et recomposé à la base ?

Les évolutions de la période poussent les mouvements à ne plus considérer les prêtres comme seuls éducateurs du mouvement. JOCF et JOC s'ouvrent à des accompagnateurs adultes pour encadrer les jeunes jocistes. En 1978, la JOC accepte officiellement la situation nouvelle. Si « l'aumônerie se présente aujourd'hui comme un corps organisé, encore assez nombreux »,

[37] Passim.
[38] Id.

« une diminution des effectifs va devenir critique dans les dix années à venir »[39]. Le Comité central propose pour pallier les manques de faire émerger des responsables ouvriers adultes pour prendre leur place dans une « Église en classe ouvrière ». Pour y parvenir, le mouvement compte sur les GFO afin de former théologiquement et bibliquement ces adultes responsables.

Cette orientation entérine une forme de sécularisation du travail sacerdotal. Remet-elle pourtant en cause de l'identité du prêtre ? La JOC récuse alors vouloir remplacer les prêtres par des militants laïcs adultes tout en constatant que « la place du prêtre » a historiquement changé : « l'avancée en responsabilité d'Église de laïcs, jeunes ou adultes, questionne et interroge les prêtres sur leur identité, leur place dans la JOC ». Pour autant : « le mouvement affirme que cette évolution n'entrave en rien la signification et la présence des prêtres » :

> « les aumôniers ont une place spécifique qui est moins de l'ordre du faire que de la signification. Ils rappellent par leur présence que le projet de la JOC nous dépasse et que ce projet nous vient de Dieu. Ils sont aujourd'hui témoins de l'effort pour renouveler l'expression et la structuration de la foi en fonction du langage et de l'expérience des jeunesses de la classe ouvrière, mais aussi en tenant compte de la tradition vivante de l'Église et spécialement de l'Écriture »[40]

Une théologie du signe associée à l'idéal de constitution d'une Église « en classe ouvrière » permet d'assurer une forme de continuité dans la confiance que placent les responsables jocistes à l'égard du sacerdoce. Le concile Vatican II et sa théologie du laïcat sont parallèlement mobilisés pour justifier la montée en responsabilité des laïcs.

Toutefois, sans être similaires des adultes en responsabilité, les éléments qui distinguent les prêtres des laïcs sont de plus en plus faibles dans la vie des mouvements. Le rapprochement entre prêtre et responsables adultes brouille, en réalité et sur le terrain, les lignes du travail religieux catholique. Un groupe de révision de vie « jeunes couples » peut, par exemple, en 1979, préparer « au mariage ou au baptême des enfants »[41]. D'autres faits de vie rapportés montrent que la distance sociale entre un militant engagé, ou bien un couple de militants, et un prêtre se réduit. L'un et l'autre semblent pouvoir assurer les mêmes fonctions. Dans les groupes de révision de vie, les prêtres, lors des tours de paroles, peuvent se soumettre aux mêmes contraintes que les laïcs et parler de sujets intimes comme la sexualité :

---

[39] « Par les comités d'action, la JOC se fonde dans le dynamisme de l'action et des rassemblements », *Rapport d'orientation au Conseil national JOC*, 1978, ADHS : 44 J 1422.

[40] Idem.

[41] « Rapport moral jeunes couples », Conseil national JOC, 1979, ADHS : 44 J 456.

Compte-rendu d'une révision de vie jeunes couples à la Roche-sur-Yon, entre 1975 et 1980, ADHS : 44 J 203.	« Chaque équipe de jeunes travailleurs est libre d'inviter ou non un aumônier à ses rencontres. Mais il est souhaitable qu'il soit en lien avec un couple de militants – ou avec un aumônier. »
Compte-rendu d'une rencontre jeunes couples de la fédération JOC Paris-Sud, 13 novembre 1977, ADHS : 44 J 203.	« J'ai reçu des informations sur la sexualité par les adultes puis par les bouquins. Lorsque j'ai fait le choix d'être prêtre, j'ai fait le choix de ne pas me marier. Il a fallu que je trouve un équilibre sexuel et affectif. »

Les laïcs engagés constituent une alternative rationalisée et sécularisée aux vocations presbytérales manquantes. Dans un rapport réalisé pour l'assemblée plénière de l'épiscopat de 1978 « l'appel au ministère presbytéral », la JOC confie ses réflexions sur le sacerdoce. La décision de faire émerger des responsables laïcs est assumée et confirmée :

> « Il est à noter qu'il y a une évolution de la place du prêtre dans le mouvement. Hier, il fondait la JOC, formait les militants sur la paroisse, le quartier, les sessions. Par tout cela, les prêtres d'hier ont formé un laïcat responsable. Si aujourd'hui encore des prêtres continuent ce qu'ils vivaient hier des responsables du mouvement fondent la JOC dans les quartiers, l'entreprise, l'école ; des responsables se forment, se sentent responsables de la formation des militants, de jeunes travailleurs. »[42]

Le raisonnement mobilisé est celui d'un transfert progressif de responsabilités des prêtres vers les militants. Toutefois l'idée qu'il faut aménager une place spécifique aux prêtres reste forte. « Tout cela peut enlever quelque chose au pouvoir du prêtre », concède ainsi le rapporteur, « mais cela n'entrave en rien la signification » :

> « Aujourd'hui les prêtres sont témoins de l'effort du mouvement pour renouveler l'expression et la formation de Foi en fonction de l'expérience et du langage des jeunes du monde ouvrier, tout en tenant compte de la tradition et spécialement de l'Écriture. »[43]

La vision d'un prêtre « agent d'acculturation » du patrimoine religieux dans un milieu spécifique est encore présente. Elle permet également aux cadres jocistes de formuler de prudentes critiques à l'encontre du sacerdoce tel qu'il se vit alors en France :

[42] JOC, « L'Appel au ministère presbytéral », 1978, ADHS : 44 J 1427.
[43] Idem.

- une certaine passivité et une difficulté à s'approprier le projet associatif pour mettre en mouvement les jeunes encadrés : « les aumôniers participent à la recherche mais ne suscitent pas l'éveil, ne provoquent pas l'expression du projet. Il y a souvent une attitude d'attente » ;
- une certaine distance qui ne permet pas de comprendre de la part des militants comment est vécue la vocation : « ceci est un appel pour que les aumôniers rendent compte de ce qu'ils vivent de leur vie d'homme et de leur vie avec le Christ »[44].

Un document intitulé « intervention de la JOC au colloque sur le ministère presbytéral », sans date indiquée mais trouvant sûrement comme contexte la même période – c'est-à-dire de la réflexion de l'épiscopat français sur le sacerdoce lors de l'année 1978 – va plus loin. La distance entre « sacerdoce » et « classe ouvrière » y est clairement vue comme une limitation du nombre de vocations :

> « Il est difficile de parler d'appel au sacerdoce sans parler de la vie d'Église vécue et proposée. Le fiable nombre de ceux qui recherchent doit nous interroger sur la vie d'Église que nous proposons en JOC et plus largement en Église en classe ouvrière […] Force est de constater que l'Église en classe ouvrière est peu visible, peu dynamique. Face à une Église qui propose une vie d'Église coupée des réalités, des préoccupations des travailleurs, bien souvent en dehors de la vie, ne devons-nous pas chercher ensemble des moyens pour que l'Église en classe ouvrière soit plus visible, plus crédible, moins cachée ? »[45]

Outre cette critique, en réalité ancienne et courante dans les milieux jocistes, on retrouve bien entendu celle sur « l'état de vie du prêtre » :

> « le célibat qui est demandé pour vivre le ministère presbytéral apparaît comme un frein pour beaucoup, à la poursuite de la recherche […] Le célibat pour le sacerdoce est toujours pour l'Église le signe d'un don total aux hommes à Jésus-Christ. Sans remettre en cause le célibat comme signe de don total, ne devons-nous pas rechercher d'autres formes pour vivre ce sacerdoce ? Le célibat est-il le seul signe de ce don total ? Ne serait-il pas important que l'Église l'approfondisse ? »[46]

Malgré les critiques, en tant que mouvement, la JOC ne souhaite pas militer pour faire évoluer le sacerdoce. « La JOC ne tient pas à définir ce que doit être demain le statut des prêtres, des laïcs, des religieux et des religieuses dans l'Église » affirme le rapport d'orientation de 1978.

Mais, « sur la base de son expérience et de sa pratique, il est fondamental qu'elle puisse exprimer ses besoins, ses convictions, ses interrogations sur le devenir des militants laïcs, des

[44] Id.
[45] Id.
[46] Id.

aumôniers, des religieux qui sont engagés »[47]. L'idée d'ordonner des « *viri probati* »[48] peut être exprimée, à l'instar d'une partie importante du catholicisme français, qui avait pu attendre, notamment dans l'après-concile et au moment du synode romain de 1971, à voir une évolution de la situation. La recréation du diaconat permanent, graduellement organisée en France au cours des années 1970-1980[49], constitue ainsi une piste porteuse d'espoir et saluée dans les milieux militants jocistes. Le passage de laïcs en responsabilité en JOC à de réels ministres, aux fonctions liturgiques et sacramentelles plus importantes, apparaît comme une solution positive à la crise des vocations. Dans un document intitulé « pour une recherche autour du diaconat JOC » (1982) est saluée favorablement la possibilité d'inclure les diacres aux fonctions de responsabilité dans le mouvement :

> « Quand on voit aujourd'hui, la diversité des accompagnateurs adultes, on peut aisément dire ceci : les prêtres ne croient pas qu'on leur enlève leur spécificité quand ils voient des religieuses, ou des laïcs, faire le même boulot qu'eux dans un accompagnement (et vice versa). Au contraire, l'on remarque que ça provoque une certaine émulation sur sa signification propre […] N'a-t-on pas à repérer ici ou là des diacres en fonction et les inviter à fonder et accompagner la JOC […] ? »[50]

La possibilité d'une action coordonnée de différents acteurs (prêtres, diacres, religieux, religieuses, laïcs adultes) dans l'encadrement des jeunes militants semble s'imposer : chacun pourrait apporter quelque chose de propre aux jeunes. La réflexions sur le sacerdoce et les ministères ordonnés reste, en réalité, très prudente et loyaliste dans les milieux des cadres jocistes. Les questions sont formulées avec beaucoup de circonspection et les évolutions, si elles sont attendues, ne sont pas exigées avec force. Le refus de la contestation intra-ecclésiale limite en tout cas l'expression des tendances les plus virulentes. Il y a plutôt comme une attente loyale mais sincère face à la possibilité de voir s'ouvrir les ministères à d'autres personnes que des hommes célibataires.

Néanmoins, le positionnement entre JOC et JOCF quant aux ministères consacrés n'est peut-être pas symétrique. Chez les garçons de la JOC, le sacerdoce reste estimé, même si on réhabilite parallèlement le rôle des laïcs, des couples de laïcs ou bien encore des diacres. La mystique du sacerdoce est continûment préservée, même si elle peut être aménagée. Pour cause : le jocisme masculin constitue encore un vivier de vocations masculines. Si les entrées

[47] « Par les comités d'action, la JOC se fonde dans le dynamisme de l'action et des rassemblements », *Rapport d'orientation au Conseil national JOC*, 1978, ADHS : 44 J 1422.

[48] Expression latine signifiant les « hommes éprouvés ». Il existe depuis le milieu du 20ème siècle une abondante réflexion dans le catholicisme autour de la possibilité d'ordonner, pour faire face à la crise des vocations sacerdotales, des responsables de communautés ayant fait leurs preuves dans l'exercice de leurs fonctions.

[49] DUMONS, Bruno et MOULINET, Daniel, *Le Diaconat permanent : relectures et perspectives*, Paris : le Cerf, 2007, 368 p.

[50] « Pour aider une recherche autour du diaconat », juillet 1982, ADHS : 45 J 998.

en GFO de jocistes chutent continûment, elles se maintiennent : 32 en 1967, 23 en 1974 et 15 encore en 1976[51]. Le rapport de la Commission épiscopale du monde ouvrier à la Conférence des évêques de France en 1977 note que plus d'un tiers des permanents de la JOC (9 sur 23) sont en GFO[52]. Dans les années 1980, le passage des fonctions de permanent au séminaire est encore visible. Être permanent JOC est une propédeutique courante au séminaire.

Du côté des militantes, la vie religieuse peut être valorisée : des weekends de discernement sont organisés. L'ouverture à la problématique de l'égalité entre hommes et femmes peut, toutefois, conduire à une prise de conscience ponctuelle des enjeux d'égalité à l'intérieur de l'institution catholique elle-même. Réfléchissant sur l'engagement de la JOC dans l'ACE-MO, une permanent peut présenter la réflexion suivante à la Session nationale de 1978 :

> « L'ACE-MO, organisation des enfants en monde ouvrier, mouvement d'Église en classe ouvrière, permet aux enfants de mener l'action, d'exprimer leur foi en Jésus-Christ. Pour cela ils se retrouvent en club et font l'expérience de s'organiser de prendre leur vie en main. Aujourd'hui l'ACE-MO est soutenue par des responsables jeunes et adultes. Une enquête récente de l'ACE montre 14 % de ces responsables sont en JOC ou JOCF. Parmi ces responsables accompagnant le mouvement : 86 % sont des filles (jeunes et adultes), 14 % sont des gars (jeunes et adultes). 86 % de filles responsables, cela ne traduirait-il pas que s'occuper des enfants c'est l'affaire des filles ? La question est-elle posée à des gars d'être responsable ACE ? N'y a-t-il pas un enjeu à ce que les enfants rencontrent des responsables gars comme des responsables filles ? »[53]

Les militantes ne font pas que dénoncer le partage des tâches pastorales. Plus généralement, les cadres jocistes ont le sentiment d'être en situation particulière étant donné leur situation de femmes catholiques en responsabilité. Sans revendiquer quelque chose en propre, l'idée qu'elles sont dans une position presque prophétique semble répandue. Une cadre jociste le note à l'issue d'une session de formation sur la condition féminine (1986) :

> « Notre manière de travailler, c'est un sacré signe que l'on pose alors que dans l'Église, ce sont les hommes qui détiennent le pouvoir – nous, on montre une autre image de l'Église »[54] .

---

[51] « L'Appel au ministère presbytéral », Session nationale de la JOC, 1978, ADHS : 44 J 1427.

[52] « les permanents […] constituent une équipe solide : à noter que neuf d'entre eux sur vingt-trois sont en groupe de formation ouvrière (GFO) », CEMO, *Rapport au comité permanent de la Conférence des Évêques de France*, octobre 1976 – janvier 1977, AHAP : 1 B 2.

[53] « Intervention à propos de l'ACE-MO », Session nationale de la JOCF, 1978, ADHS : 45 J 59.

[54] « Reprise de la journée de formation femmes et hommes », Équipe nationale JOCF, 1986, ADHS : 45 J 977.

La question du sacerdoce féminin est, toutefois, peu envisagée, reflétant la relative originalité de la France sur ce terrain post-conciliaire[55]. Pourtant, d'un point de vue pratique, la montée en responsabilité des religieuses opère une autre forme de brouillage du travail religieux catholique en terme de genre. Dépositaires de la culture proprement religieuse, elles peuvent être vues comme les adultes les plus à même de suppléer le départ des prêtres. Mais cela n'aboutit pas à une réflexion sur leur capacité à occuper à titre équivalent des fonctions ministérielles et sacerdotales.

Le personnaliste chrétien semble constituer le barrage culturelle suffisant pour s'empêcher de penser cette possibilité. Les religieuses encadrent les groupes et ont des responsabilités, en remplacement des prêtres, mais le faisant avec leur spécificité « propre » de religieuses. Dans un compte rendu d'un groupe de « religieuses du monde ouvrier » de la région parisienne de 1983, on peut lire :

> « On a un rôle nous religieuses, avec les plus pauvres, une place dans l'ACO. Dans le travail avec les jeunes, chacun a sa place : homme et femme. Place du prêtre pour les Sacrements. Besoin d'être reconnue, ça donne une dimension à notre Vie Religieuse dans la mesure où on prend sa place. Importance de situer en tant que femme, en tant que religieuse. Notre prière est nourrie par la vie des gens, des jeunes gens avec qui on a un projet. »[56]

[55] Dans un article sur la théologie féministe en contexte français, j'avais pu noter la chronologie particulière concernant l'expression d'une pensée féministe catholique en France. Si dans les années soixante, il y a comme une concordance chronologique et thématique avec ce qui se passe ailleurs dans les pays germaniques ou anglo-saxons, les années 1970 marquent une rupture. Dès cette époque, la théologie féministe française n'est pas à l'origine d'une demande d'extension du sacerdoce aux femmes. Elle entretient plutôt une critique plus générale et plus profonde de l'androcentrisme catholique. Cette question de réforme des ministères est davantage portée en France par des hommes qui gravitent autour de la recréation du ministère diaconal pour les hommes mariés, par exemple René Schaller et le mouvement *Effort diaconal* basé à Lyon. La déclaration *Inter Insigniores* (1976) de Paul VI, en écartant la possibilité de changer l'organisation catholique des ministères, rend tout d'abord beaucoup moins aisée une réflexion qui s'était considérablement développée depuis le Concile. À partir de ce moment, le magistère romain développe avec une très grande cohérence la même ligne argumentaire. Les femmes ont certes une dignité égale à celle des hommes. Elles ne sont ni inférieures ni impures. La lutte contre les discriminations faites aux femmes est juste. Elle doit être portée par des catholiques. Néanmoins, l'Église n'est pas en droit de changer le choix du Christ de s'incarner en homme et de choisir des hommes comme apôtres. Faiblement institutionnalisée, la théologie féministe française ne rayonne pas à l'étranger et n'attire d'ailleurs plus les étudiants venus d'autres pays pour travailler sur ces questions. alors que les mouvements pro-ordination des femmes s'organisent aux États-Unis ou bien au Canada. Il n'existe rien de comparable en France, pays où est peu visible un débat sur le langage inclusif de la Bible, qui fait pourtant rage dans de nombreuses congrégations religieuses féminines américaines ou au sein des équipes liturgiques paroissiales anglo-saxonnes dans les années 1970 et 1980. Un ouvrage comme *Et si on ordonnait les femmes ?* de Dona Singles et Marie-Jeanne Bérère, paru en 1982, reste unique en contexte français et plutôt marginal. Voir : FAVIER, Anthony, « Des études féministes aux études de genre. Le double échec de leur réception par les sciences catholiques françaises », *Revue d'éthique et de théologie morale* 2/2014 (n° 279) , p. 9-29.

[56] « Religieuses du monde ouvrier », Session régionale (Ile-de-France) des aumôniers, 6 décembre 1983, AHDP : 8 K 1, 31.

Néanmoins, dans quelle mesure cette naturalisation des qualités féminines et, conséquemment, des vocations féminines n'est-elle pas subvertie de l'intérieur par les religieuses elles-mêmes ? Dans le même rapport, les religieuses elles-mêmes souhaitent ne pas se faire enfermer dans un essentialisme féminin :

> « Nous accompagnons surtout des filles... Elles disent que la relation est parfois plus facile (rapport femme/femme) mais nous pensons qu'il ne doit pas se limiter à cela, car peut-être aussi une chance pour les gars que d'être accompagnés par les religieuses... »[57]

Position critique face aux manques de femmes en responsabilités dans l'institution catholique, critique de la réduction des femmes aux secteurs de l'enfance, volonté de faire émerger des responsables féminines, religieuses ou laïques, des groupes de garçons, plusieurs éléments brossent le portrait d'une JOC qui retravaille de l'intérieur les normes de genre. Néanmoins, le refus de rejoindre les mouvements féministes catholiques type « Femmes et hommes en Église » ou « Effort diaconal » ainsi que l'attachement à une posture critique de témoignage ne peuvent pas faire de la JOC-F un pôle contestataire organisé des normes de genre catholique. Il s'agirait plutôt d'un espace critique. Tout en cherchant à maintenir un lien avec l'institution peut néanmoins et en s'appuyant sur une forte culture ouvrière, le jocisme développe une posture de distanciation constructive vis-à-vis notamment de la doctrine officielle sur le sacerdoce et les ministères catholiques.

[57] Idem.

Conclusion du chapitre 8

L'image de brouillage de genre, que j'ai voulu développer dans ce chapitre, me paraît la plus appropriée pour désigner ce phénomène de recomposition des discours, injonctions et normes sur les masculinités et les féminités au sein de la JOC-F et, au-delà, du catholicisme français. Après la fin du « mandat » et avec la diminution du nombre d'aumôniers, la sécularisation progresse. Elle entraîne un affaiblissement des grands récits chrétiens et catholiques sur la différence des sexes et les vocations différenciées entre hommes et femmes. Les références bibliques ou magistérielles s'atténuent pour dire et comprendre les différences et la répartition des activités ou des qualités entre hommes et femmes. Néanmoins, une pensée personnaliste chrétienne reste diffuse. Chacun est appelé à se développer dans les plus hautes potentialités de son sexe. Le couple est vu comme l'association parfaite des qualités masculine et féminine au service des autres. L'ordre de la nature est encore prégnant dans les raisonnements. Dans les représentations jocistes, le corps est vu comme engageant encore, dans une bonne mesure, la sexualité, la psychologie et le comportement.

Toutefois, des questions spécifiques révèlent le traitement désormais devenu problématique de certaines questions sociales et/ou militantes. La mixité est difficile à mettre en place, non pas par conservatisme moral ou idéologique mais, bel et bien, par un souci engagé de laisser s'affirmer les militantes autonomes dans les responsabilités. Graduellement les mouvements se rapprochent, harmonisent leur action et, après la résolution d'un certain nombre de points litigieux qui étaient en suspens, parviennent à la mixité en 1986. Le féminisme comme discours et pratique militantes reste tenu à distance de la JOCF. La réflexion et l'action pour améliorer la « condition féminine », notion qui prend la suite des discours sur la « promotion féminine » de l'époque passée, témoigne de l'avancée de la conscience de l'inégalité entre hommes et femmes. En tant que mouvement poussant à l'autonomie des femmes, présent dans les écoles et les lieux de travail, la JOCF se sent pleinement habilitée à agir et intervenir sur ce terrain. Avec une réflexion et une action en faveur de l'égalité, on a sûrement là une voie moyenne du changement social, caractéristique de ce qui a pu se passer dans les années 1970-1980 dans certains secteurs sociaux.

Au sein même du catholicisme en tant que groupe social et confessionnel, la JOC-F se caractérise, toutefois, par une position particulière. Les mouvements participent à l'affirmation du laïcat en responsabilité. L'essor de ce dernier fait évoluer ce que l'on attend d'un prêtre et le

monopole qu'il a sur certaines tâches. Le modèle d'un laïc adulte engagé, sur le modèle du cadre syndical, apparaît comme une alternative possible, si ce n'est souhaitable, au célibataire spécialiste du religieux, même si l'attachement au prêtre est réaffirmé. La recréation du diaconat est également saluée et suscite de l'espoir. D'un point de vue de genre, une solution aménagée semble émerger : les responsables adultes peuvent être des hommes, des femmes, et, parmi elles, des religieuses. La dénonciation d'un manque de femmes en responsabilité dans l'Église ou d'une répartition injustifiée des tâches peut ponctuellement surgir au sein d'une JOCF engagée alors dans une vaste réflexion sur la « condition féminine ». Néanmoins aucune prise de position concernant l'organisation même des ministères n'émerge. La théologie ne sort pas d'une posture de critique courtoise ou d'un attentisme stratégique. Le primat accordé aux enjeux ouvriers constitue une sorte de barrière pratique et théorique, qui empêche de s'aventurer sur le terrain du questionnement intra-ecclésial. La posture critique au nom de la volonté de construite une Église en classe ouvrière ne conduit pas la JOC-F à globalement sortir de l'institution catholique. Ce loyalisme distant, à contenu critique, est également visible à l'égard des questions d'éthique morale et sexuelle. Comment les mouvements se positionnent-ils par rapport à l'émancipation sexuelle propre de l'époque ? Quelles ressources mobilisent-ils en particulier pour y répondre ?

Chapitre 9 : À la recherche d'une éthique morale et sexuelle post-catholique

Comment des militants catholiques français ont-ils accédé à l'autonomie en matière affective et sexuelle de manière plus ou moins consciente et assumée ? Au moment où les éléments d'un catholicisme identitaire, adapté à la forte sécularisation contemporaine, se met en place, comment des militants, à la base, sans pour autant vouloir une déconfessionnalisation, comment se sont-ils créé des espaces d'autonomie de penser et d'action ? Est-il possible de faire une histoire, plus généralement, des alternatives aux normes éthiques romaines, qu'elles soient morales ou théologiques ?

Pour avancer dans l'étude de ces questions, le matériau archivistique composite qu'a laissé la JOC-F après la crise catholique est de plusieurs natures : articles, comptes rendus de révision de vie de couples, différents actes des instances des deux mouvements. Avec la recomposition des enquêtes campagnes, les *« faits de vie »* sont moins présents que dans les deux périodes précédentes. Plus que les pratiques et les comportements, ces sources permettent d'approcher le foisonnement de discours sur les corps et la sexualité, qui surgissent dans le contexte propre des années 1970. La fin des « mandats » peut libérer les paroles et les énergies militantes et permettre d'établir un nouveau rapport aux questions sexuelles et intimes. Trois points attireront ici mon attention en particulier.

Comment s'établit au cours de cette période une rupture avec le patrimoine hérité en matière d'éthique morale et sexuelle ? Comment une forte culture militante supplée-t-elle progressivement le Magistère catholique et parfois le recompose ? Au centre de cette évolution, on retrouve toutefois l'idéal du couple de militants qui, en continuité avec les périodes précédentes, est présenté comme la réponse la plus adaptée aux situations nouvelles de la modernité affective et amoureuse.

Deuxièmement, en matière de sexualité précisément, comment la réalisation de l'enquête-campagne de 1976 a-t-elle un événement important pour les deux mouvements ? Elle permet l'expression d'une pensée nouvelle, en cohérence avec les attentes des jeunes militants, et tranche en faveur de l'autonomie des individus en matière sexuelle, tout en tenant fortement à l'écart tout programme de révolution sexuelle.

Enfin, comment les débats et les engagements autour du droit à la contraception et à l'avortement sont-ils particulièrement révélateurs des positionnements en tension des mouvements ? Comment parviennent-ils à s'approprier des éléments d'un débat de l'époque et chercher une réponse tout en restant en cohérence avec leur double héritage militant et confessionnel ?

A) L'éthique du couple de militants engagés comme norme morale supplétive ?

JOC et JOCF de l'après-crise catholique socialisent des jeunes aux profils différents de ceux des générations précédentes. L'amenuisement des principes moraux catholiques au sein de la société française questionne l'action des mouvements en matière d'accompagnement des fiancés et d'éducation sexuelle. La nouvelle donne les pousse à innover et recomposer les pratiques existantes. Si on peut mobiliser l'idée d'une simple sécularisation pour comprendre cette évolution, est-il suffisant de réfléchir en terme d'amenuisement des catégories religieuses ? On peut voir la façon dont des significations nouvelles, même religieuses, sont accordées à des pratiques pour les adapter. Plus généralement, les valeurs sociales d'accomplissement de soi, d'autonomie, et de discernement personnel subvertissent de l'intérieur les éléments catholiques traditionnels pour penser l'amour et le couple.

1. La mise en place de révisions de vie en couple

Les compte rendus des groupes de révision de vie de fiancés constituent une source pour approcher les conceptions et les pratiques évolutives, au sein de couple gravitant à cette époque dans l'orbite des milieux jocistes. La révision de vie en couples est une reconfiguration particulière des pratiques militantes traditionnelles de la JOC. Pendant longtemps, à la JOC-F, la révision de vie est un exercice individuel, qui s'opère dans un groupe de personnes de même sexe. Mais l'essor de la cohabitation juvénile et la moyenne d'âge grandissante des couples militants dans les mouvements poussent les cadres jocistes à accepter que l'exercice s'ouvre aux couples. Une intervention au Conseil national de la JOCF mentionne l'existence, localement, dès 1976, de révisions de vie de couple à deux :

> « Des jeunes couples en JOC désirent se retrouver pour faire révision de vie, certains le font déjà. Ces rencontres permettent aux jeunes couples de reprendre

> leur vie et leur action au travail, dans le quartier et dans leurs relations de couples. »[1]

Il est difficile d'évaluer l'importance de cette nouvelle forme de révision de vie, mais elle constitue une évolution significative de la pratique courante de l'Action catholique spécialisée. Elle marque peut-être la transformation d'un exercice à finalité proprement religieuse en un exercice mixte, qui mêle à des considérations religieuses des besoins psychologiques nouveaux, relevant plus du groupe de parole, du bilan d'action militant ou de l'échange d'expériences entre jeunes couples. La révision de vie à deux ouvre l'espace de l'intime et de l'entre-soi à l'autre, malgré la différence de genre. Historiquement, l'ACO est ouvert aux couples de militants, qui y disposent de ressources pour relire l'action entreprise dans leur syndicat. Les traces des réunions de groupes de parole et de révision de vie effectués en couples se multiplient toutefois dans les archives à partir de la fin des années 1970. « Nous le constatons tous : de plus en plus de jeunes se retrouvent en couple à la JOC. Ils ont 18, 19, 20 ans » note un cadre de la JOC au Conseil national en 1979[2]. Ces jeunes en couple demandent des articles spéciaux, des révisions de vie spéciales, des temps de rencontre spécifiques. Comment résoudre alors, pour les deux mouvements de jeunesse, le problème organisationnel d'une action en couple, qui sort du périmètre militant historique habituel ?

La JOC des années 1980 parle de plus en plus de l'action en couple comme d'un « spécifique »[3], qui se rajoute à l'action par « catégories », sans pour autant s'y substituer, à l'instar de ce qui se fait avec les « immigrés ». Le mouvement accepte à ce titre qu'il existe des temps de rencontres spécifiques, à condition qu'il ne se constitue pas des groupes parallèles, qui ne suivraient pas les orientations d'ensemble par catégories. Une révision de vie ouverte aux jeunes couples à la Roche-sur-Yon rappelle les règles en décembre 1980 :

> « Jeunes couples n'est pas une catégorie mais bien un spécifique ! Gars et filles en couple sont d'abord des gars et des filles au boulot, employées de maison, en usine, santé... Il ne doit pas être proposé une conduite parallèle à celle des catégories. »[4]

Dans ce groupe, les objectifs assignés aux jeunes couples sont de « partager les questions spécifiques », c'est-à-dire les problèmes de relations, de logement et de sexualité, et de voir

---

1 Fédération d'Agen, *Intervention au Conseil national JOCF*, 1976, Archives départementales des Hauts-de-Seine (ADHS) : 45 J 51.

2 « Jeunes couples » , *Annexe au Rapport moral présenté au Conseil national de la JOC*, 1979, ADHS : 44 J 456.

3 « Spécifique » est utilisé par les jocistes comme un substantif.

4 Fédération de la Roche-sur-Yon, « Compte-rendu de révision de vie des jeunes couples », décembre 1980, ADHS : 44 J 203.

« l'action possible »[5]. Le canon du militantisme jociste est répété : l'identification des problèmes que connaissent les couples doit aboutir à une action organisée pour y répondre.

Quoi qu'il en soit, l'action en « spécifique » permet à la JOC d'organiser avec succès des groupes de jeunes couples dans les fédérations et même, à partir de 1977, des weekends nationaux (1978, 1979, 1986). Une réflexion sur le « spécifique » jeunes couples du comité fédéral d'Angers (1977) note que la JOC permet de garder les jeunes couples pas forcément militants, là où l'ACO est « davantage tournée vers une élite de militants conscients en responsabilités »[6]. Le besoin se fait sentir de développer des espaces de parole plus centrés sur les questions d'ordre personnel. Plutôt que de perdre le public des jeunes couples, la JOC organise progressivement son action en leur direction. Le flou est grandissant sur la notion même de « couples » : s'agit-il de fiancés, de jeunes mariés, de personnes vivant ensemble ? Dans le rapport moral de la JOC de 1979, le problème est tranché dans un sens extensif :

> « ce qu'on appelle jeunes couples en JOC, ce sont des couples de moins de 25 ans qui sont mariés, qui vivent en couple, qui vivent une situation de couple, qui se préparent clairement à une vie à deux »[7]

Les groupes préparent donc à la « vie de couple » davantage qu'au mariage et aux sacrements.

Le même Conseil entérine toutefois l'existence de révisions de vie de couples au contenu différent des révisions de vie militantes. On en distingue trois types : celles « où on parle de la vie et de l'action au boulot et où l'on regarde les conséquences sur la vie des couples », celles « qui préparent au mariage, au baptême des enfants » et celles « où l'on regarde tout ce qui touche au cadre de vie »[8]. L'articulation entre la vie de couple et la vie de militant, la préparation aux sacrements et la réflexion sur le cadre de vie constituent donc les trois thèmes de prédilection de ces groupes. Si ce document pose un cadre théorique de l'action des couples dans le mouvement, il donne aussi le sentiment que la JOC abrite en son sein de nombreux groupes de paroles et que ces derniers obéissent de manière très lâche au cadre théorique de la révision de vie. Cette dernière se doit en effet d'être un exercice à finalité religieuse (discerner l'action de Dieu dans sa vie et dans le monde).

À partir des années 1970, la JOC a donc hébergé en son sein des réunions que l'on pourrait plutôt assimiler à des « groupes de paroles » contemporains, où des groupes de pairs échangent sur leurs problèmes spécifiques. Lorsque les comptes rendus de ces révisions de vie

---

[5] Idem.

[6] Comité fédéral d'Angers, « Réflexion sur le spécifique jeunes couples », juin 1977, ADHS : 44 J 20 3.

[7] « Jeunes couples », annexe au Rapport moral présenté au Conseil national de la JOC, 1979, ADHS : 44 J 456.

[8] Idem.

en couple ont été conservés, on peut en effet constater une certaine distance entre une relecture personnelle à finalité strictement religieuse et le canon de l'exercice de l'Action catholique, à l'instar de cette rencontre « jeunes couples » de 1977, dont le compte rendu est conservé aux Archives diocésaines de Paris. L'échange semble fonctionner sur le mode du tour de parole. Tour à tour, chaque couple, ou plutôt chaque membre du couple (ainsi qu'un prêtre) évoque son histoire personnelle, son enfance et la façon dont il a été informé sur les questions sexuelles. Il se posent ensuite des questions sur des problèmes moraux et éthiques (l'avortement, la contraception, la répartition des tâches) :

> Sylvie [et Patrick] : Mes parents ne s'entendaient pas ; ils ont divorcé à 10 ans. Je suis l'aînée de 5 enfants. J'ai gardé depuis l'âge de 7-8 ans mes sœurs. Je manquais tous les samedi l'écoles. Je travaille depuis 4 ans à l'hôpital. J'ai fait des stages avant pour avoir le CAP collectivité. Mon information sexuelle, je l'ai eue à l'école. Je ne prends pas de moyens contraceptifs. On ne prend pas de moyens contraceptifs. C'est moi qui décide. Les enfants qui viennent, on doit les garder. Nous on croit en Dieu et vous que pensez-vous de l'avortement ?
>
> Philippe : Par rapport à l'avortement, la meilleure solution : la contraception.
>
> Maryse : Et si un enfant arrive ?
>
> Patrick : Pas de problème, dans la famille, en cas de coup dur, on s'aide. Mon père était routier ferrailleur, ma mère vendait des fleurs. On était trois garçons et deux filles. Mes parents s'entendaient bien ; à 14 ans, j'ai été apprenti-jockey, après j'ai été en usine, puis j'ai été militaire de carrière pendant deux ans et demi. J'ai eu un accident, j'ai été réformé puis j'ai connu Sylvie. J'ai tout appris tout seul ; on a dit que la pilule était dangereuse, alors je ne veux pas qu'elle la prenne.
>
> Philippe : Ma mère a quitté mon père à 7 ans ; avec mon beau-père ça ne marchait pas très bien. J'ai coupé les ponts avec ma famille ; ma mère s'est tirée en Italie avec mon beau-père. Par rapport à l'éducation sexuelle, c'est ma mère qui m'a tout dit. À l'école, les cours d'éducation sexuelle, c'était des sciences naturelles. J'allais acheter des bouquins dans une librairie.
>
> Maryse : Mon père s'est suicidé lorsque j'avais 9 ans ; à 18 ans, j'ai appris qu'ils ne s'entendaient pas. Je n'ai plus de contact avec ma famille. Je n'ai plus que ma mère et mon beau-père, on s'entend bien. Mon information sexuelle, je l'ai eue à l'école,

comme c'était insuffisant, j'en ai parlé à ma mère, qui m'a expliqué puis j'ai acheté des bouquins. À 18 ans elle m'a conseillé de prendre la pilule.

Philippe : Maryse prend la pilule. Ce serait mieux qu'il y ait une pilule pour mec. C'est chouette de donner et de recevoir du plaisir.

Maryse : Je ne pourrais pas atteindre l'orgasme si on arrêtait.

Roger : Je suis fils unique, j'ai été informé par ma mère à 11 ans. Ils débarquaient de Bretagne et on ne savait pas bien parler français. J'ai reçu des informations sur la sexualité par les adultes puis par les bouquins. Lorsque j'ai fait le choix d'être prêtre, j'ai fait le choix de ne pas me marier. Il a fallu que je trouve un équilibre sexuel et affectif.

Maryse : la répartition des rôles dans le ménage, ce n'est pas encore ça, mais c'est pas mal. C'est moi qui prends la décision de laver le linge.[9]

Ces sources sont d'une étude délicate même si elles fourmillent de notations intéressantes sur l'intimité des couples des années 1970-1980, qui gravitent autour de la JOC-F. La contextualisation des documents est difficile : les seules indications qui apparaissent sont celles contenues dans les échanges. Il n'est pas dit non plus que ces sources soient plus transparentes que celles des époques antérieures. Comme pour les articles de presse, un « surmoi » militant y semble omniprésent. Les biographies sont sûrement en partie énoncées à la première personne dans une optique de satisfaction identitaire, dans le sens des valeurs dominantes du mouvement et de son ethos militant. Néanmoins, on peut y voir la façon dont le travail moral et éthique passe par de nouveaux canaux. Les situations personnelles ne sont plus forcément jugées à l'aune d'un cadre normatif, qui serait une somme de repères objectifs et universellement valables. Elles sont plutôt remises en perspective dans l'histoire des personnes et confrontées aux autres expériences dans un processus horizontal.

La révision de vie semble être un des nombreux dispositifs de discernement et de contrôle personnel qui permet, dans un moment où la pratique pénitentielle et la direction de conscience sont en crise au sein du catholicisme, de se maintenir en se reconfigurant. Plutôt que de confier à un agent extérieur et supérieur des réflexions personnelles, on privilégie désormais le groupe de parole entre pairs, où le discernement naît de la confrontation des expériences et l'évaluation morale éventuelle par l'auto-critique. Est-ce à dire que le groupe de révision de vie est le lieu de négation de la pénitence catholique ? Il en est peut-être

[9] Fédération JOC Paris Sud, « Compte rendu de la rencontre jeunes couples », 13 décembre 1977, Archives historiques de l'archevêché de Paris (AHAP) : 91 K 1, 31.

l'aboutissement. Des travaux en cours tendent en effet à montrer le temps long de la sécularisation du travail pénitentiel qui est sapé, dès le 19ème siècle, par les problématiques de bien-être psychologique[10].

2. Défendre le mariage et la famille à partir d'une culture militante laïque

Comment les mouvements peuvent-ils alors donner des repères moraux fixes, alors qu'ils laissent de plus en plus de place à l'expérience et aux conceptions personnelles des individus ? Le discours sur le mariage est particulièrement significatif de la façon dont le catholicisme ouvrier militant « s'exculture »[11] dans des principes laïcs ou symboliques. Ces derniers ne renvoient plus spécifiquement au cadre intellectuel de la théologie chrétienne, mais ils n'en sont pas pour autant complètement détachés. Les acteurs qui portent ces discours ont parfois même le sentiment paradoxal d'une continuité avec les principes de l'Action catholique et du mouvement ouvrier.

Le mariage est l'un des lieux de cette renégociation entre normes catholiques héritées et aspirations nouvelles des individus. Comme pour le flirt durant la période précédente, le mariage devient un sujet de débats entre jocistes dans la presse des mouvements, afin de ménager différents points de vue et de répondre au pluralisme devenu nécessaire pour rester au contact des jeunes. Un article de *la Jeunesse ouvrière* de 1979 s'interroge ainsi : « Mariage ou pas ? ». Pour les auteures de l'article, le mariage ne doit pas être une décision prise à la légère, car « beaucoup de jeunes […] se marient parce qu'ils sont obligés ou parce que ça se fait »[12]. Plusieurs faits de vie sont exposés. Muriel et Philippe défendent le mariage religieux : « 6 mois après [le mariage civil :] l'Église. On a dit ce qu'on voulait, c'est nous qui avons préparé. L'Église c'est le Christ, c'est la fête, c'est l'amour »[13]. À la critique d'Éric – « pour moi

[10] On peut se référer ici au travail doctoral de Caroline MULLER sur la direction de conscience au 19ème siècle : http://consciences.hypotheses.org

[11] J'entendrai ici le terme d' « exculturation » au sens où Danielle Hervieu-Léger l'a conceptualisé dans son ouvrage *Catholicisme, la fin d'un monde* (Paris : Bayard, 2013) comme une « déliaison entre la culture catholique et l'univers civilisationnel qu'elle a contribué à façonner pendant des siècles ». On peut voir l'exculturation comme une perte progressive de consistance des justifications données à l'action de l'Église dans l'ensemble de la société française, et ceci même parmi les croyants catholiques. L'exculturation marquerait l'entrée du catholicisme dans l'ultra-modernité. Ce dernier se retrouverait incorporé dans la culture moderne de l'individu (l'accomplissement de soi, l'artificialisation du rapport de l'homme à la nature et la montée de la contractualisation des relations sociales) avec, comme toile de fond, la généralisation de l'idéal démocratique. Ce concept d'exculturation permet d'aller plus loin que celui de sécularisation interne, dans le sens où il ne s'agit pas d'un aménagement pour s'adapter aux situations nouvelles produites par la modernité mais d'une pénétration de cette modernité dans les significations religieuses elles-mêmes. L'exculturation sape de l'intérieur les catégories religieuses et y fait rentrer les valeurs d'autonomie de l'âge démocratique tardif.

[12] « Mariage ou pas ? », *la Jeunesse ouvrière*, 121, 1979.

[13] Idem.

l'Église c'est un système d'autorité » –, Philippe répond : « tu confonds le rite et ce qu'on vit »[14].

Si les thématiques peuvent évoluer, il n'en reste pas moins que certaines certitudes passées continuent de s'énoncer. La critique trop anarchiste ou gauchiste du mariage est clairement récusée, même si elle devient un point de vue audible dans les articles. Un document présenté au Conseil national de la JOC en 1977 le constate également : « parfois, la famille est remise en cause » comme une « structure d'aliénation bourgeoise ». Les critiques usuelles autour du mariage sont rappelées :

> « le mariage civil est souvent un acte formel, un acte administratif vidé de tout sens humain. Ainsi souvent c'est le mariage religieux qui devient la cérémonie, la fête de la famille, l'étalage de beaux habits, mais aussi vidé de ses enjeux. On se marie à l'Église parce que ça fait bien, parce qu'il faut faire comme tout le monde, parce que c'est beau. »[15]

Mais ce type d'argumentation est rejeté. Ce constat d'aliénation provient d'une non prise en compte du sort de la famille dans le capitalisme contemporain. Contre les tenants d'une analyse gauchiste, qui critiqueraient la famille comme capitaliste et patriarcale, les cadres jocistes semblent se faire les dépositaires d'une double culture, catholique et ouvrière, qui les maintient à l'écart de tels arguments. À leurs yeux, si les jeunes critiquent la structure familiale c'est que les conditions socio-économiques sont trop difficiles pour qu'ils puissent s'y intégrer facilement : « dans une autre société plus juste, le mariage ça pourrait être chouette, on ne serait pas forcément à le refuser » rappelle ainsi une jeune fille dans l'article « Mariage ou pas mariage ? »[16]. La critique de la structure de péché des périodes précédentes semble s'être sécularisée dans un argument plus général mais à teneur similaire. C'est le capitalisme, qui dénature la famille et le mariage. Les deux restent des institutions potentiellement positives :

> « la condition ouvrière, la course au fric, la société de consommation font que la famille trinque. Elle est dénaturée ou elle se réduit à être un lieu pour manger, dormir... les jeunes de la classe ouvrière ressentent durement ce qui est négatif dans leur famille à cause de la condition ouvrière »[17]

Dans cette vision, les trois huit, les décalages qu'ils entraînent par rapport à la vie quotidienne, et l'extension d'un mode de vie consumériste empêcheraient la famille d'être « un lieu d'accueil, d'écoute, de partage, d'ouverture aux autres ». Et, dans la lignée des années

[14] Id.
[15] « À propos du mariage », Session nationale JOC, 1977, ADHS : 44 J 1501.
[16] « Mariage ou pas ? », *la Jeunesse ouvrière*, 121, 1979.
[17] Fédération de Toulouse, « Monographie Jeunes couples », 1980, op, cit.

précédentes, la description positive d'une famille, premier lieu de socialisation et de solidarité ouvrière, se maintient :

> « La famille c'est le premier lieu d'expérience de vie avec d'autres, qui montre bien que nous ne sommes pas faits pour vivre seuls ; la famille c'est le premier lieu où nous apprenons à aimer, à être aimés. Nous nous engageons pour que la famille soit un lieu d'épanouissement pour tous, un lieu d'accueil, d'écoute et de partage, d'ouverture aux autres. Souvent c'est en famille que nous découvrons d'abord nos solidarités, que nous prenons conscience de qui nous sommes et de ce que nous vivons. C'est aussi un lieu d'éveil à la vie militante lorsque des membres de la famille sont appelée dans les organisations ouvrières à changer la vie. »[18]

La famille est ici présentée comme une structure sociale idéale, avec des formulations puisant autant dans la thématique de l'Église domestique de jadis que celle de propédeutique au militantisme du mouvement ouvrier. Dans cette valorisation de la famille, le couple de militants continue de conserver une place capitale, en continuité avec les décennies précédentes. Il est une utopie séculière chargée de valeurs positives : un couple aimant, ouvert aux autres, idéalement dans l'engagement associatif ou syndical et reste l'objectif donné à atteindre pour les militants. Les révisions de vie en couple semblent être les lieux où s'énonce particulièrement le discours sur le couple et le mariage, à l'instar de ce discours tenu par un jeune fiancé dans une « rencontre jeunes couples » du 8 février 1980 à Toulouse :

> « On s'occupe des jeunes de la cité, de la CNL. Mireille va aux réunions de la JOC chômage. On essaie au maximum d'être en accord avec la vie, on ne veut pas l'individualisme (ma maison, mon pognon), le choix de notre vie, c'est de construire la société nouvelle. »[19]

La réhabilitation du mariage passe donc par un discours mixte, qui puise autant dans la culture chrétienne du sacrement que dans celle de l'univers syndical et militant. Mariage civil et mariage religieux sont présentés comme les deux versants d'un même idéal d'engagement dans lequel les individus doivent s'épanouir. Au Conseil national de la JOC de 1979 :

> « Le mariage civil doit être l'acte qu'un homme et une femme posent devant les hommes, la société. Reconnaître la société telle qu'elle est, n'est-ce pas reconnaître aussi à s'engager à la changer plus efficacement ? C'est un engagement dans le respect de l'autre, à une fidélité, à une responsabilité vécue jusque dans la procréation, dans la fondation d'une famille. Pour les chrétiens, le mariage c'est aussi un sacrement, un acte de foi. C'est un engagement devant Dieu, devant le comité des croyants. Sur le sacrement de mariage, le couple veut fonder un foyer ouvert aux autres, c'est l'accueil de Dieu dans leur amour. C'est un enracinement dans la lutte vitale de la classe ouvrière et dans l'Église qui s'y construit. »[20]

---

[18] « Aimer, un droit pour tous ! », Session nationale JOC, 1977, ADHS : 44 J 1501.

[19] Fédération de Toulouse, « Compte-rendu d'une rencontre jeune couple », 8 février 1980, ADHS : 44 J 203.

[20] « À propos du mariage », Session nationale JOC, 1977, ADHS : 44 J 1501.

Pour les croyants de la JOC, les catégories religieuses elles-mêmes sont réinvesties d'un nouveau sens à travers les engagements militants. L'expérience plus ordinaire des individus dans les mouvements est mobilisée pour donner du sens au sacrement, qui est de moins en moins énoncé pour ce qu'il est véritablement dans la théologie catholique. Pour percevoir le mariage comme encore légitime, les militants semblent en faire une émanation de leurs attentes et de leurs aspirations. À ce prix, l'institution du mariage semble encore présentable de manière positive aux jeunes dans la presse et la conduite du mouvement.

3. Donner une place aux situations hors-normes

Et que faire quand le succès individuel n'est pas au rendez-vous, ni dans le couple, ni dans sa famille ? Les situations non conformes apparaissent dans les archive et ne font plus forcément l'objet d'un traitement par le silence. La monoparentalité féminine à la JOCF, qui faisait jusque là l'objet d'un traitement sur un mode très compassionnel, devient l'objet de réflexions, témoignant d'une capacité d'adaptation morale d'une partie des militants. Un article de *la Jeunesse ouvrière* féminine de 1973 « l'enfant, les copains, les copines, le boulot » peut présenter de manière constructive la situation de Gloria blanchisseuse, et « maman célibataire », qui passe de la culpabilité à un nouvel équilibre grâce à son engagement syndical et jociste :

> « À l'extérieur de chez moi, j'avais une réticence à parler de ma situation, alors le fait de partager avec des copines qui ne me rejetaient pas et qui me comprenaient m'a énormément délivrée Pour moi, aujourd'hui, c'est une chance car je suis arrivée à accepter [mon fils] Frédéric et prendre des engagements dans le mouvement ouvrier pour lutter contre les injustices et les mauvaises conditions de travail. »[21]

La culture militante permet là encore de dépasser les problématiques morales litigieuses. L'homosexualité qui était jusque là traitée par le silence fait, par exemple, de la même façon, son apparition dans les sources. Une révision de vie de septembre 1985 garde la trace de l'évocation d'un jeune homme homosexuel. La mention vient de Jean-Marc, ouvrier chez Renault et cédétiste. Dans la « carte ouvrière » de son environnement professionnel qu'il élabore, il parle de Philippe présenté comme « protestant » et « très croyant », venant d'arriver dans la section syndicale. Jean-Marc note également à son propos :

> « Il m'a partagé qu'il est homosexuel (SOS gay), engagé au PS, a été invité à une rencontre ACO. Avec Philippe on s'est très vite retrouvé copains. Il est venu

[21] « L'Enfant, les copains, les copines, le boulot », *La Jeunesse ouvrière,* 81, 1973.

> manger à la maison. On a beaucoup partagé. Par le syndicat, il est devenu moins boy-scout. »[22]

Une amitié entre un homme hétérosexuel et un homme homosexuel est donc envisagée ici sans complexité et avec, semble-t-il, une relative sincérité. Le syndicalisme joue un rôle de facilitateur et la condamnation morale n'apparaît pas. Même si une forme de compassion subsiste peut-être, on voit comment l'opérateur moral mobilisé est la capacité à se mettre en route pour l'action syndicale. La valeur d'un individu, même si sa situation n'est pas conforme aux attendus sociaux dominants (monoparentalité, homosexualité) semble davantage venir par son engagement que de son état de vie. C'est cette adaptabilité, même si elle sape la réflexion chrétienne sur les repères objectifs et universels de la morale, qui permet de maintenir le lien du mouvement avec une société qui se sécularise. Un autre lieu de ce travail de réappropriation des normes éthiques par les pratiques propres de l'Action catholique, comme la révision de vie, se retrouve dans la grande enquête campagne menée par la JOC en 1976 et portant, pour la première fois dans l'histoire du mouvement, sur le thème explicite de la « sexualité ».

B) L'enquête-campagne sur la sexualité de la JOC de 1976

Le Conseil national de la JOC de 1976 ouvre en effet publiquement la réflexion avec les fédéraux sur les changements à l'œuvre dans la sexualité juvénile. Le Rapport moral constate que le « sujet est encore tabou » mais que le mouvement doit désormais s'en emparer dans la mesure où « la sexualité est conditionnée par toute l'éducation traditionnelle »[23]. Pour justifier une telle enquête, le constat est fait du surgissement inquiétant d'une sexualité visible :

> « On peut assister à un développement de la pornographie par les revues, les films, la publicité où la sexualité est limitée à une utilisation de la femme comme objet de satisfaction de l'homme, ce qui maintient une fausse image de la sexualité. »[24]

Publicité utilisant les codes de l'érotisme et pornographie interrogent donc la JOC. En effet, l'année 1975 peut être tenue en France comme un tournant en matière de pornographie[25].

[22] Fédération JOC Rive-de-Marne, *Révision de vie des fédéraux en Session intensive*, septembre 1985, AHAP :8 K 1, 31.

[23] « Réalité du regard sur la vie de la classe ouvrière et la jeunesse ouvrière », *Rapport moral au Conseil national JOC*, 1976, ADHS : 44 J 465 B.

[24] Idem.

[25] « Les années 1974-1975 enregistrent une hausse brutale du nombre de films dits pornographiques sur les écrans de l'hexagone […] l'année 1975 marque un tournant : 43 films érotiques et pornographiques dépassent

Celle-ci devient un genre cinématographique qui trouve ses réseaux de financement et de distribution, que clarifie la loi du 30 décembre 1975[26]. De manière générale, le milieu des années 1970 est le moment, où les lois qui régissent les pratiques sexuelles évoluent. Les débats publics autour du droit à l'avortement, jusqu'à l'adoption de la loi Veil de 1975 et sa prorogation en 1980, prennent le relais de ceux sur la contraception des années 1960 et les intensifient, d'autant plus que le MLF et le MLAC multiplient les actions militantes pour faire connaître les difficultés des femmes qui avortent ainsi que la nécessité de réformer la loi de 1920.

Contrairement à l'« hypothèse répressive » de *l'Histoire de la sexualité* de Michel Foucault[27], les acteurs sociaux dans ou à la marge de la JOC-F des années 1970 ont bel et bien le sentiment de vivre à ce moment-là un surgissement de la parole sur la sexualité. Ils l'appréhendent comme une fin des tabous. Les changements propres aux années 1970 dans la société française expliquent sûrement cette perception des choses. Comme le note Sylvie Chaperon : « les années 1970 approfondissent et radicalisent la libéralisation des mœurs et de la sexualité. Avec les nouveaux mouvements sociaux, les appels à la révolution sexuelle abondent »[28]. Si le processus de libéralisation sexuelle a été entamé bien avant les années 1970 et que les significations accordées à la « révolution sexuelle » varient selon les groupes sociaux ou les forces idéologiques, la sexualité devient bel et bien un objet public de débat et un champ politique de réformes. Ce qui affecte conséquemment l'action militante de la JOC.

Premier aspect ressenti de l'évolution : le discours scolaire sur la sexualité. L'éducation sexuelle est en effet introduite dans les établissements scolaires par la circulaire Fontanet du 13 juillet 1973. À partir de cette circulaire, l'information scolaire devient obligatoire,

---

les 50 000 entrées, le genre draine 25 % de la fréquentation des salles obscures », dans MARTIN, Laurent, « Jalons pour une histoire culturelle de la pornographie en Occident », *Le Temps des médias*, 1/2003 (1), p. 10-30.

[26] La loi du 30 décembre 1975 sépare les films pornographiques ou ultra-violents des autres. Leur diffusion est réservée à un réseau de salles spécialisés et leur publicité interdite. Interdiction est faite aux jeunes de moins de 18 ans, âge de la nouvelle majorité légale, de se rendre dans les cinémas pornographiques.

[27] Dans l'introduction « nous autres, victoriens » de *la Volonté de savoir*, premier volume de *l'Histoire de la sexualité* (Paris : NRF, 1976), Michel Foucault présente son projet éditorial comme un questionnement du présupposé de l'émancipation contemporaine. Il souhaite se demander si elle constitue réellement un surgissement de discours ouverts et publics sur la sexualité. Pour le philosophe, au contraire, « nait vers le 18ème siècle une incitation politique, économique, technique à parler du sexe ». Cela récuse l'idée que ce sont les contemporains qui ont brisé les tabous. Pour désigner le passage au 19ème siècle à la pudeur victorienne en matière de sexualité avant le nouveau retournement du 20ème siècle, il parle d' « hypothèse du sexe réprimé » ou « hypothèse répressive ».Cette périodisation paradoxale est plutôt récusée dans l'historiographie française, En effet, selon CHAPERON, Sylvie : « schématique, la sexualité est d'abord perçue comme une pulsion génésique que la société et l'individu se doivent de réfréner et de canaliser dans le cadre conjugal ; la sexualité s'émancipe ensuite du modèle naturaliste de la reproduction, puis de la conjugalité, pour aujourd'hui répondre aux seuls critères du plaisir et du respect des partenaires », même si les hypothèses varient sur le début du processus de libéralisation, voir : « L'Histoire contemporaine des sexualités en France », *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, 3/2002 (75), p. 47-59.

[28] CHAPERON, Sylvie, art. cit.

dispensée en particulier dans les cours de biologie. L'éducation sexuelle est néanmoins instituée de manière facultative et sur la base du volontariat. Elle peut être déléguée à des associations extérieures aux établissements, en dehors des horaires scolaires[29].

Les révisions de vie en couple témoignent des progrès accomplis, grâce à l'école, en matière de connaissances sexuelles. L'apparition d'un enseignement scolaire sur la sexualité et une meilleure diffusion des informations dans la société reconfigurent, toutefois, le rôle que s'étaient donnés les mouvements jocistes. Les réunions d'information, en vogue dans les années 1960, avec les opérations « deux heures de vérité », avec un médecin ou un couple de militants adultes, sont même écartées comme étant désormais inadaptés et entachées de paternalisme. La présence d'un médecin n'est plus jugée positivement comme à l'instar des années précédentes. L'enjeu va au-delà de l'information : il est devenu politique. En ouverture d'une assemblée de masse sur la sexualité (1977), une militante l'affirme :

> « On veut prendre notre vie, notre sexualité en main collectivement. C'est pour cette raison que nous n'avons pas voulu recevoir un cours théorique sur la sexualité par un toubib aujourd'hui. Nous, jeunes de la classe ouvrière, sommes capables de partager entre nous et nous aider. »[30]

L'éducation sexuelle comme l'accès à des savoirs biologiques, anatomiques ou prophylactiques, telle que le fait l'école dans les cours de sciences naturelles, est même présentée comme un repoussoir : « qu'il y ait le côté scientifique d'accord... mais avec un vocabulaire à la portée de tous ». Le discours jociste sur la sexualité permet de faire jouer une « culture de classe », en opposition avec le monde académique et ses tabous. Une éducation à la sexualité, qui, comme à l'école, passe uniquement par des connaissances biologiques et médicales est très critiquée.

Durant cette même assemblée de masse, les militants disent vouloir également réfléchir aux « relations de couple ». Ils veulent mieux faire le lien entre l'éducation sexuelle à l'école et ce qui se passe dans le milieu social ou en famille[31]. Dans les conceptions jocistes, la sexualité ne dépend pas de la sphère religieuse et morale, ni de la sphère scientifique ou médicale, encore moins de la sphère scolaire, mais bel et bien de celle de l'engagement militant. Présentant l'enquête-campagne, *Équipe ouvrière* l'affirme : « le système capitaliste ne tient pas à ce que les hommes et les femmes soient responsables de leur vie, y compris

---

[29] Ministère de l'Éducation nationale, « Information et éducation sexuelle », circulaire n° 73-229 du 23 juillet 1973.

[30] Assemblée de masse JOC-F, 5 mars 1977, ADHS : 44 J 1501.

[31] Idem.

dans leur sexualité »[32]. C'est parce que l'un des aspects de domination de classe passe par la sexualité que la JOC se sent habilitée à en faire un objet militant. L'émancipation ouvrière passe par la sexualité.

Réalisée au cours de l'année 1976, l'enquête-campagne est une action militante importante pour la JOC, qui investit beaucoup d'énergie et de moyens dans sa réalisation. Un questionnaire de 160 questions est produit. Il est diffusé à 200 000 exemplaires et le résultat s'appuie sur le dépouillement de 80 000 réponses. Deux hypothèses de départ sont avancées pour mener l'enquête : « la dureté du travail et d'existence influence notre manière de vivre notre vie affective et sexuelle » et « par manque d'informations la jeunesse ouvrière n'a pas, une fois encore, les meilleures et les mêmes chances de réussir sa vie »[33]. Un sociologue, René de Carvalho, est sollicité pour procéder au dépouillement.

Couverture d'Équipe ouvrière, le guide du militant jociste, *250, janvier-février 1977.*

BnF

A. FAVIER

Si les réponses au questionnaire ne sont pas conservées dans les archives du Secrétariat général déposées aux archives départementales des Hauts-de-Seine, on dispose de la synthèse finale présentée au Conseil national de 1977. Elle révèle d'une certaine manière l'ampleur des changements qui se sont opérés en une génération : une majorité de jeunes déclare désormais avoir accès à des informations sur la sexualité, connaître les moyens contraceptifs et y avoir

[32] « Enquête-campagne nationale », *Équipe ouvrière*, 213, 1976.

[33] Série « Enquête campagne vie affective et sexuelle », ADHS : 44 J 1501.

accès facilement. La scolarisation secondaire apparaît dans l'enquête comme l'acteur principal du changement. Un tiers des jeunes enquêtés se disent non informés : les apprentis et les pré-apprentis sont les plus nombreux parmi eux. C'est d'ailleurs ce constat, qui alimente la principale revendication issue de l'enquête : améliorer l'information sexuelle des jeunes qui travaillent : « dans les lieux de travail, il n'y a pas de prise en charge de l'information sexuelle, la vie affective et sexuelle n'est vue que comme un dérivatif »[34]. Le basculement à l'œuvre dans les forces organisées du « mouvement ouvrier » est celui d'une prise de conscience que la sexualité est un problème public : « les organisations ouvrières ont pendant longtemps considéré cette question comme un problème personnel n'intéressant que la vie privée de chacun »[35].

Les divertissements érotiques proposés par la société de consommation contemporaine sont tenus à l'écart, comme dans ce dessin humoristique d'*Équipe ouvrière*, où un personnage ramenant sous son bras un numéro de *Lui* rencontre sur son chemin un groupe de trois personnes lui présentant le journal *Jeunesse ouvrière* alias « JO » de la JOC avec le slogan « par une sexualité assumée, libérons toute notre personne ! » :

« Par une sexualité assumée, libérons toute notre personne ! », illustration tirée de Équipe ouvrière, le guide du militant jociste, *250, janvier-février 1977.*

BnF

A. FAVIER

[34] « Aimer, un droit pour tous », *Compte rendu de l'enquête-campagne présenté au Conseil national JOC*, novembre 1977, ADHS : 44 J 1501.

[35] Idem.

La sexualité visant le plaisir seul reste associée au monde de la consommation et du capitalisme. Et le sens chrétien de la sexualité se subsume en une culture militante de l'engagement :

> « c'est en donnant sens à sa vie que l'homme peut donner sens à sa vie affective et sexuelle jusque dans ses relations amoureuses […] Sans cela, la sexualité perd sa signification. Elle se réduit à un exploit sportif : seul endroit où l'on croit devenir quelqu'un, être reconnu. Elle peut aussi masquer la misère, l'humiliation quotidienne. Une action de libération authentique s'attaquant aux vraies causes, c'est d'abord prendre ses responsabilités dans la vie, se situer dans la société »[36]

Le mouvement développe une critique de gauche de l'émancipation sexuelle des années 1970. Cette dernière est vue comme éconduisant les valeurs du libéralisme (la compétitivité, l'individualisme) à l'instar du sport professionnel. La sexualité peut également occulter d'autres enjeux sociaux et constituer un « dérivatif » dangereux. Le ralliement aux grandes évolutions en matière de mœurs et sexualité (l'information sexuelle, le droit à une contraception) ne se fait pas vraiment à la JOC au nom d'une logique libertaire ou hédoniste, du moins dans les discours, mais paradoxalement en prolongeant les valeurs du mouvement ouvrier et même d'un certain catholicisme social. Si la sexualité juvénile n'est plus combattue en tant que telle, il y a un souci dans cette enquête-campagne de la JOC de l'inscrire dans le cadre du couple militant :

Assemblée de masse JOC-F, 5 mars 1977, ADHS : 44 J 1501.

> « J'ai découvert que l'amour n'est pas uniquement un baiser ou des relations sexuelles ; c'est aussi se partager mutuellement nos vies, donner à l'autre pour qu'il soit heureux, souffrir quand il souffre et lui donner de la joie, l'aider à surmonter ses problèmes en l'aimant, c'est se réjouir ensemble, se dire que, à l'école d'infirmières, on se bouge avec les copains, pour obtenir des piaules, quand on en a besoin, des cours polycopiés, pour les copines en stages de nuit, pour être respectés comme des gens responsables de notre vie toute entière. »

[36] « Aimer, un droit pour tous », *Compte-rendu de l'enquête-campagne présenté au Conseil national JOC*, novembre 1977, ADHS : 44 J 1501.

« Aimer, un droit pour tous », *Compte rendu de l'enquête-campagne présenté au Conseil national JOC*, novembre 1977, ADHS : 44 J 1501.	« Quelle serait la qualité du rapport génital sans le couple si celui-ci n'était pas l'expression de leur amour, de ce qui fait leur vie ? Comment les deux époux pourraient-ils prétendre s'aimer si leur foyer n'est pas ouvert aux autres ? Cet amour qui fait exister l'autre couple, qui nous accepter différent, cet amour qui fait exister tous les hommes, nous disons à la JOC qu'il a sa source et son terme en Jésus-Christ, Dieu fait homme. »
Pierre FOURCADE, éditorial, *Équipe ouvrière*, 250, 1977.	« Nous devons prendre le temps de faire exister l'amour et donc en voir les moyens. C'est prendre le temps de se donner mutuellement et d'exister. L'acte sexuel ce n'est pas un passé sans lendemain, c'est accroître le lien d'amour entre deux personnes. Nous sommes les héritiers de Jésus-Christ : tout homme a le droit au bonheur et donc, au bonheur social. »

Les justifications théologiques traditionnelles des finalités du mariage (l'édification mutuelle des époux et la procréation), de même que les références exégétiques traditionnelles (la Genèse, certains versets du Nouveau Testament, les épîtres de Paul) ne sont plus prioritairement mobilisées. Par contre, l'éthique de l'engagement militant permet de préserver l'idée que la sexualité s'inscrit dans le mariage. Elle doit être préférentiellement portée par l'amour des époux. Le magistère de l'Église catholique sur les corps et sexualité a été rendu comme caduc par la modernité, à l'instar de ce numéro d'*Équipe ouvrière* présentant l'enquête-campagne qui constate :

> « La maîtrise de notre sexualité : ce patrimoine d'amour qui nous appartient. Pendant longtemps, et il y a encore de grands restes, l'Église et la société mettaient des interdits et réglaient tout ce qui tenait à la vie sexuelle. Ce fut important ; à une certaine époque, la reproduction de l'espèce humaine était en jeu ; il ne fallait pas faire n'importe quoi avec sa sexualité. Et par ses règles – devenues aujourd'hui taboues – l'Église voulait sauver l'homme. Elle y réussit. Elle discernait là ce qui était bien, ce qui était mal, condamnait entre autres tout ce qui était force reproductrice perdue : prostitution, masturbation, avortement, etc. »

La réflexion mobilisée est celle d'un changement progressif d'acteurs pour encadrer la sexualité. Elle passerait de l'Église aux médecins – « la sexualité change de camp, la médecine, les psychiatres s'en emparent » – avant de revenir aux jeunes ouvriers eux-mêmes : « appelés à faire la vérité sur leur sexualité, faire cette vérité, c'est une lutte pour toute la classe ouvrière sur la domination de la société capitaliste ». Mais, dans cette dernière étape, le positionnement de la JOC ne se fait pas véritablement contre le magistère romain, tout au

plus, on rappelle que les interdits ont pu avoir une importance dans le passé dans la mesure où « la reproduction de l'espère humaine » était en jeu. Mais cette dernière n'est plus menacée. Le recours à la culture militante permet de se positionner de manière conflictuelle contre l'institution catholique, dont l'autorité en matière de problèmes intimes semble s'estomper d'elle-même. Les justifications données aux actes sexuels basculent d'une réflexion religieuse à une réflexion militante. Il n'est pas dit que la charge morale ait pour autant disparu avec l'évolution.

Il existerait donc une voie éthique particulière, qui se met en place dans les années 1970 dans les milieux militants populaires catholiques. Elle se situe entre les normes du Magistère romain, qui se reconfigurent pourtant à ce moment-là, dans un sens de plus en plus intransigeant et une sécularisation totale[37]. La JOC développe un discours éthique alternatif, qui garde bien des éléments conceptuels chrétiens (la valorisation du couple dans le mariage, une sexualité liée à l'amour), mais les associe à une célébration de l'autonomie et de la liberté individuelle : « Vivre sa sexualité, s'engager dans un amour, c'est d'abord prendre ses responsabilités par rapport à la contraception, à l'avortement, à l'éducation des enfants »[38]. Cela permet au mouvement d'accepter la responsabilité des individus sur les points devenus particulièrement litigieux pour le catholicisme contemporain dans la modernité tardive : la sexualité extra-conjugale, mais surtout le droit à la contraception et à l'avortement.

C) Le droit à la contraception et à l'avortement

La question particulière du droit à l'avortement est significatif de la façon dont les mouvements négocient, de manière complexe, l'évolution de leur positionnement social et religieux par rapport à l'époque précédente. Elle révèle comment, même pour un mouvement de jeunesse catholique, les questions intimes sur lesquelles l'Église exerçait avant la crise

[37] Si les textes du Magistère romain, qui rappellent l'importance de la défense des conceptions traditionnelles en matière de mariage, de famille et de sexualité sont assez facilement identifiables et dessinent une chronologie cohérente (l'encyclique *Humanae Vitae* de 1968, la déclaration *Personna humana* de 1975, les nombreuses déclarations, discours et catéchèses de Jean-Paul II à partir de 1978), la réception spécifiquement française de ces textes reste très peu étudiée. Martine Sevegrand a étudié dans *les Enfants du bon Dieu* (Paris : Albin Michel, 1995, 475 p.) le CLER, pensé par Stanislas de Lestapis dans les années 1960, et Agnès Walch a travaillé sur les équipes Notre-Dame, mais il faudrait élargir plus largement la réflexion. De nouvelles propositions pastorales, très éloignées de la galaxie de l'Action catholique française, comme par exemple les « sessions familles » organisées par la communauté charismatique de l'Emmanuel, qui gère le sanctuaire de Paray-le-Monial significativement à partir de 1975, peuvent, par exemple, révéler la prise au sérieux par une partie du catholicisme français des appels à défendre les positions éthiques traditionnelles.

[38] « Aimer, un droit pour tous », *Compte rendu de l'enquête-campagne présenté au Conseil national JOC*, novembre 1977, ADHS : 44 J 1501.

catholique des années 1968 son magistère avec le plus d'autorité, sont réappropriées par des logiques démocratiques, même si le ralliement à un positionnement éthique plus moderne n'est ni simple ni absolu et encore moins univoque.

Encore en débat en 1968, le droit à la contraception, dans les documents produits pour l'enquête-campagne de 1976, est demandé de manière plus unanime :

> « en France, il y a un manque d'éducation sexuelle vraie et adaptée. Les femmes sont particulièrement en manque de diffusion de l'information sur la contraception et le contrôle des naissances. Bien que la contraception ait été libéralisée, elle est peu à la portée des femmes de la classe ouvrière. »[39]

Au sein des mouvements, il n'est toutefois pas évident que le recours aux contraceptifs chimiques soit accepté de manière consensuelle. On trouve ponctuellement mention dans des révisions de vie en couple d'opposition à la pilule, comme dans ce groupe de parole de 1977, où Patrick s'oppose à ce que sa femme prenne des moyens contraceptifs : « c'est moi qui décide, les enfants qui viennent on doit les garder. Nous, on croit en Dieu »[40]. Mais cela semble désormais assez isolé. Les raisons purement morales et religieuses sont en tout cas minoritaires. L'enquête de 1976 sur la sexualité révèle ainsi que 49 % des filles enquêtées ont ainsi reçu des informations négatives sur les contraceptifs. Parmi les raisons données, on trouve les idées que c'est « contre-nature » (29,7 %), que cela entraîne « un danger d'avoir des enfants anormaux » (5,3 %), que c'est inefficace (3 %). Une infinie minorité : 1,5 % des enquêtés invoquent des raisons morales.

Dans la présentation des résultats de l'enquête-campagne de 1976-1977 de la JOC sur la sexualité, l'acceptation des moyens contraceptifs se fait au nom de la volonté d'« accueillir les enfants dans les meilleures conditions matérielles et morales possibles » et d'aider ainsi les couples à se construire, en évitant qu'ils supportent les difficultés d'une famille qui croît trop rapidement. Si la « JOC ne doit pas être contre l'utilisation de moyens contraceptifs », le mouvement ne se positionne pas pour autant en faveur d'une dérégulation totale des rapports sexuels : « cela ne veut pas dire que nous encourageons des relations sexuelles irresponsables »[41]. Dans ce ralliement explicite à la contraception chimique, il y a quelque chose qui tient toujours un peu de la « paternité responsable »[42] de l'Église catholique : c'est,

---

[39] Idem.

[40] Fédération JOC Paris Sud, « Compte rendu de la rencontre jeunes couples », 13 décembre 1977, AHDP : 91 K 1, 31.

[41] « Aimer, un droit pour tous », *Compte- rendu de l'enquête-campagne présenté au Conseil national JOC*, novembre 1977, ADHS : 44 J 1501.

[42] Le paragraphe 10 de l'encyclique *Humanae vitae* de 1968 parle de « paternité responsable » pour désigner une forme d'autonomie des époux dans le mariage. Si le texte récuse le recours aux contraceptifs chimiques et prône, pour éviter d'avoir des enfants, la seule abstinence, il reconnaît que les époux doivent prendre

en conscience, que les couples (et non les individus) doivent agir. La critique ancienne d'une pilule qui dédouane les garçons de leurs responsabilités se maintient : « il faudra certainement investir dans des recherches nouvelles afin de voir que des moyens tels que la pilule puisse être efficace pour les hommes comme pour les femmes ». Enfin, contre les éventuels risques pour la santé du traitement hormonal, le mouvement peut appeler à « élaborer des moyens contraceptifs qui ne devraient plus avoir de risque au niveau de la santé »[43]. La logique de l'autonomie individuelle l'emporte sur les règles du magistère et la pensée catholiques, même si ces dernières ne semblent pas totalement évacuées. Elles informent encore en creux les conceptions.

Dans les années 1970, la question de la liberté de la sexualité avait été liée par les féministes à celle de l'avortement libre et gratuit : la maternité devait relever du choix et non du destin. Devenue un objet de débat public avec la parution en avril 1971 du « manifeste des 343 » femmes déclarant avoir avorté, la question de l'avortement a été mise en œuvre par le Mouvement pour la liberté de l'avortement et de la contraception (MLAC) créé en 1973. À la JOC, la réflexion sur le droit à l'avortement se situe en droite ligne de celui sur la contraception : il est réel mais ni simple ni évident dans sa formulation. En 1976, un compte rendu de la Session nationale de permanents indique qu'il n'y a « pas de position à avoir en tant que JOC-F » – « on n'a pas à se déterminer à leur place » – mais qu'il importe de « pouvoir l'aborder en révision de vie »[44].

À l'issue de l'enquête-campagne en Conseil national (1977), la détresse matérielle des femmes de la condition ouvrière est toutefois mise en avant pour justifier la loi Veil sur l'IVG :

> « Pendant longtemps l'avortement clandestin avec tous les risques au niveau de la santé (certaines en sont mortes) et au niveau psychologique a été le seul recours pour interrompre une grossesse non désirée. De plus, la législation était répressive face à tous ceux, hommes et femmes, qui avaient participé à un avortement clandestin. Après plusieurs années de lutte, l'avortement volontaire avant la fin de la sixième semaine de grossesse est libéralisé par la loi du 17 janvier 1975. »[45]

La mention de l'IVG comme obtenue « après plusieurs années de lutte » semble indiquer une prise de position favorable. Implicitement on semble comprendre qu les mouvements se

conscience des « processus biologiques » et, à ce titre, sont responsables, en dernier ressort, du nombre de leurs enfants.

[43] « Aimer, un droit pour tous », *Compte-rendu de l'enquête-campagne présenté au Conseil national JOC*, novembre 1977, ADHS : 44 J 1501.

[44] Session nationale des permanents, « Bilan de l'enquête-campagne rapport garçons-filles », mars 1976, ADHS :44 J 850.

[45] « Aimer, un droit pour tous », *Compte-rendu de l'enquête-campagne présenté au Conseil national JOC*, novembre 1977, ADHS : 44 J 1501.

rallient à l'évolution historique. L'enquête statistique réalisée en 1976-1977 révèle d'ailleurs qu'une proportion significative de l'échantillon des enquêtés, un quart, déclarent avoir été confrontés « directement ou indirectement » à l'avortement. Le prisme social fait évoluer la réflexion du mouvement de jeunesse catholique :

> « Les motivations qui mènent à l'avortement sont : l'enfant non désiré, le couple trop jeune, le gars a laissé tomber la fille, peu de moyens financiers pour élever l'enfant, être maman célibataire est vue comme une tare dans la situation actuelle (répression) avec un enfant sur les bras à 18 ans, pas d'avenir et de travail, peur du scandale, agression, viol, mise en cause de la vie psychique et physique de la femme, peu de structures d'accueil pour la femme célibataire. »[46]

Ce qui semble alors déterminant dans la prise de position de la JOC en faveur de la loi Veil est la détresse sociale et matérielle des femmes et une forme de solidarité avec les valeurs de gauche (la « situation » de « répression »).

Si le positionnement de la JOC en faveur du droit à l'avortement semble visible en 1976, avant cette date, la question n'apparaît pas ouvertement auparavant dans les archives comme un thème de réflexion ou de discussion. Les débats français propres aux années 1974-1975 et la loi Veil ne sont ainsi pas présents. Est-ce que l'abandon du « mandat » en 1975 a facilité l'énonciation publique ultérieure d'une réflexion déjà présente ? Cette situation particulière de dépendance à l'égard de l'épiscopat a rendu peu visibles les mouvements dans les débats publics et les polémiques intellectuelles autour de la loi Veil. Ceci d'autant plus que les mouvements, eux-mêmes en proie à un certain nombre de difficultés institutionnelles avec l'épiscopat, ne tenaient peut-être pas à les publiciser. En ce sens, l'abandon du « mandat » en 1975 et l'autonomie qu'il accorde dans les faits aux mouvements de jeunesse semblent avoir joué en la faveur d'une expression des paroles dissonantes par rapport aux normes éthiques institutionnelles.

À la JOCF, la question du droit l'avortement apparaît publiquement dans la presse encore plus tardivement, à la fin de la décennie 1970. En 1978, un article de *la Jeunesse ouvrière* évoque la « lutte des femmes à l'hôpital Lariboisière », où un collectif de mouvements s'oppose au chirurgien en chef du service de maternité. Ce dernier refuse d'organiser dans de bonnes conditions les IVG. L'avortement est présenté comme un « ultime recours ». Il « n'est pas et ne doit pas être un moyen contraceptif » et l'accent doit être davantage mis sur la nécessité d'« une information accessible à toutes et à tous »[47]. En 1979, *la Jeunesse ouvrière* évoque plus explicitement, dans un long article intitulé « un débat qui

[46] Idem.

[47] Catherine, « Lutte des femmes à l'hôpital Lariboisière », *la Jeunesse ouvrière*, 113, 1978.

nous concerne », le droit à l'IVG, dans le contexte de la prorogation de la loi Veil, votée pour une durée initiale de cinq ans. Est évoquée la détresse des femmes qui avortent et particulièrement celles de « la classe ouvrière ». Elles ne peuvent pas avorter à l'étranger « dans des conditions d'hygiène et de sécurité plus sûres »[48] . C'est donc « dans ce sens que la loi Veil est un pas important de franchi »[49]. Comme souvent pour être légitimé dans la pensée jociste, la loi dépénalisant l'avortement n'est pas tant présentée comme l'action d'une ministre, de surcroît issue d'un gouvernement de centre-droit, que l'aboutissement d'un long combat international des femmes dans des mouvements militants :

> « La Loi Veil qui prit le nom du ministre de la Santé, en fait n'est pas sa loi, mais c'est le résultat d'une longue lutte des femmes et aussi d'hommes qui a eu lieu et qui se continue aujourd'hui, en France comme dans d'autres pays […] Des femmes ont choisi de lutter de différentes manières dans différents mouvements (MLAC, Choisir, MLF) pour faire avancer les lois dans notre pays, car la France n'est pas à l'avant-garde »[50]

L'article fait œuvre de pédagogie pour les militants. Il donne des éléments de compréhension de la situation française. Le manifeste des 343, le procès de Bobigny, et la loi de décembre 1974 sur le remboursement des contraceptifs sont rappelés. La dernière partie de l'article s'attache à montrer le caractère provisoire de l'acquis de la loi de janvier 1975. En conclusion, la rédactrice formule un appel aux militantes à la prise de conscience de ce problème, ainsi qu'à l'échange et à la rencontre en groupes de jocistes.

Le numéro suivant de *la Jeunesse ouvrière* prolonge la réflexion. Cette fois-ci la rédactrice précise :

> « Il ne s'agit nullement de se prononcer pour ou contre l'avortement. Cette manière de prendre la question est faussée. Celles qui ont vécu le problème peuvent en témoigner. »[51]

En apportant cette nuance, s'agit-il d'un moyen de ménager le pluralisme et de répondre à des critiques qui étaient parvenues aux rédactrices de *la Jeunesse ouvrière* après la parution du numéro précédent ? En recentrant la réflexion sur le témoignage de jeunes femmes ayant été contraintes d'avorter, Anne-Marie Batard semble couper court à une forme excessive de politisation clivante du débat. L'avortement est présenté, non pas comme « une solution », mais comme un « recours ultime », qu'il faut éviter en travaillant à l'amélioration plus générale des conditions de vie pour les femmes.

---

[48] BATARD, Anne-Marie, « Un débat qui nous concerne », *la Jeunesse ouvrière*, 116, 1979.
[49] Idem.
[50] Id.
[51] BATARD, Anne-Marie, « Un débat qui nous concerne », *la Jeunesse ouvrière*, 117, 1979.

Les articles semblent donc refléter un positionnement plus ou moins implicite en faveur de la loi Veil et de sa prorogation par solidarité avec les mouvements féministes et les forces de gauche. Les permanentes, qui écrivent dans la presse, se dédouanent cependant de vouloir prendre position trop ouvertement en faveur du droit à l'avortement. Elles cherchent surtout à se présenter solidaires des difficultés des femmes contraintes d'avorter. En 1980, un court article de *la Jeunesse ouvrière* revient sur l'adoption définitive de la loi : « il convient de poursuivre l'action avec les organisations du mouvement ouvrier pour une réelle application de cette loi »[52]. Un autre article de 1980 rapporte l'action d'un « collectif IVG » en Seine-et-Marne, « à l'initiative de l'Union départementale CFDT et du Planning familial » et « rassemblant plusieurs organisations : JOC, JOCF, Vie nouvelle, PSU, PS... ». Actif dans les villes de Melun et de Montereau, le collectif projette le film « le juste choix », distribue des tracts, organise une exposition et organise des débats. « Et la JOC/JOCF là-dedans ? » :

> « Pour nous, il était important que la loi Veil soit reconduite et améliorée, car des jeunes de la classe ouvrière sont confrontés à l'IVG. Il ne s'agit pas de se prononcer pour ou contre l'avortement. L'avortement n'est pas une solution, ce n'est pas non plus un acte sans importance. Mais pour les filles et les gars de la classe ouvrière, ce problème est d'autant plus dur à résoudre à cause du manque de fric, de la mauvaise information sur les formalités à remplir, du manque de dialogue avec les parents. Éviter d'en venir à ce recours ultime, ça passe par une réelle information sexuelle et contraceptive des relations entre gars et filles, où chacun est responsable des conditions de vie et de travail meilleures. »[53]

Néanmoins, la prise de position, de certains militants jocistes des groupes locaux dans des collectifs en faveur du droit à l'IVG n'est pas unanime et sans conséquence interne aux mouvements. Le rapport moral présenté à la Session nationale JOC de 1980 le constate : « nous ne pouvions pas être contre la reconduction de la loi Veil, les conditions dans lesquelles se vit l'avortement pour les JCO sont telles que nous ne pouvions nous taire ». Cependant, le permanent reconnaît qu'il était « malhabile de participer à une manif du fait des divergences dans le mouvement ouvrier, à l'intérieur de la JOC, du fait que nous sommes un mouvement d'Église »[54]. L'appartenance confessionnelle crée toujours une tension dans un contexte de détérioration des rapports à l'épiscopat.

Les positionnements en faveur de la prorogation de la loi Veil sont-ils pour autant simplement le fruit d'une sécularisation plus ou moins assumée des engagements ? Rien n'est moins sûr car si la bascule en faveur du droit à la contraception et à l'avortement semble venir

---

[52] « Avortement : législation définitive », *la Jeunesse ouvrière*, 122, 1980.

[53] Josette et Marie-Claire, « Un collectif IVG ? », *la Jeunesse ouvrière*, 124, 1980.

[54] « La JOC dans le mouvement ouvrier » , *Rapport moral présenté à la Session nationale JOC*, ADHS : 44 J 431.

d'une forme de solidarité avec les principales forces du mouvement ouvrier et de gauche, la dimension religieuse du problème n'est pas forcément, là-encore, occultée :

« Aimer, un droit pour tous », *Compte rendu de l'enquête-campagne présenté au Conseil national JOC*, novembre 1977, ADHS : 44 J 1501.	« Une conviction pour l'enquête-campagne : l'homme est fait pour vivre, pour donner la vie parce qu'il est l'homme à l'image du Christ. Aimer, c'est vouloir que l'enfant vive, se réalise, s'épanouisse. Si on sait qu'un enfant ne pourra se réaliser, doit-on lui donner la vie ? Doit-on condamner un être dans des conditions inacceptables ? »
- BATARD, Anne-Marie, « Un débat qui nous concerne », *la Jeunesse ouvrière*, 117, 1979.	« Maîtriser la vie, maîtriser son corps, choisir sont des conditions essentielles de la liberté. Droit fondamental pour ÊTRE et devenir, c'est cela, le droit à la vie. Chaque homme, chaque femme doit pouvoir s'épanouir dans sa sexualité, son affectivité quelle que soit son choix de vie, en couple ou en célibataire. Dans ces luttes, la solidarité, l'amitié, parlent d'Amour, d'Amour en Jésus-Christ. L'Amour prend tout son sens quand nous maîtrisons totalement ce qui nous empêche de l'aimer. »

Dans ces deux extraits, le positionnement en faveur du contrôle de son corps jusqu'au droit à l'avortement passe par la mobilisation intellectuelle de thèmes religieux. Les outils d'analyse disponibles en histoire religieuse du catholicisme français contemporain restent en partie défaillants pour saisir les catégories religieuses hétérodoxes au sein des groupes confessionnels[55]. Ce type de discours révèle pourtant les accommodements qui permettent

[55]De manière générale, l'historiographie peine encore aujourd'hui à prendre la mesure du pluralisme théologique catholique français dans les débats français autour du droit à l'avortement. Il n'existe pas de travail monographique équivalent à celui de Martine Sevegrand sur le droit à la contraception concernant celui à l'avortement. Deux articles, l'un ancien et l'un tout récent, permettent d'obtenir au minimum quelques informations :

- LADRIÈRE, Paul, « Religion, morale et politique : le débat sur l'avortement », *Revue française de sociologie*, 23-3, 1982, p. 417-454.

- SEVEGRAND, Martine, « Avortement, retour sur le débat catholique (1970-1979), *Revue d'éthique et de théologie morale*, 3/2015 (n° 285), p. 35-47.

Si, à Rome, la position catholique en matière d'avortement n'a jamais véritablement fait l'objet de débat (voir : Sacrée Congrégations pour la Doctrine de la Foi, *l'Avortement provoqué. Discours du pape*, Paris : Téqui, 1974), la situation est plus contrastée en France. Dans le contexte du « procès de Bobigny » une note de la Commission épiscopale de la famille du 13 février 1971 rappelle le nécessaire respect dû à la vie. Une déclaration de l'épiscopat française est publiée en 1973 (*Documentation catholique*, 1973, p. 677 et suivantes) en parallèle d'une *Note doctrinale* sur l'avortement (Paris : éditions du Centurion, 1973). Elle se prononce contre une évolution de la législation. Le document regrette que « trop peu de moralistes en France ont, en ces temps, rappelé la position traditionnelle de l'Église ». Et pour cause, un petit nombre de théologiens français et francophones cherchent alors une position renouvelée en la matière. Lors des auditions parlementaires, si la délégation officielle de l'Église catholique défend la position classique, deux religieux dominicains sont également auditionnés. Ils soutiennent des positions hétérodoxes. Parmi eux, on trouve Jacques Pohier, doyen de la faculté de théologie du

d'aménager le pluralisme dans un groupe religieux, encore théoriquement fondé sur le double impératif d'orthodoxie et d'orthopraxie.

Au cours des années 1970, la JOC-F serait donc un des ces lieux peu connus mais réels de renégociation et de reformulation des normes catholiques, non pas sur le terrain de la théologie morale, mais à travers un laïcat d'engagement autour d'enjeux plus concrets. Ce dernier peut produire des éléments de discours alternatifs. S'il est difficile d'en mesurer la portée et l'incidence réelle, les réflexions sur le droit à la contraception et à l'avortement révèlent en tout cas la façon dont le pluralisme parvient à s'immiscer au sein des groupes confessionnels, au moment où la démocratie a conquis le domaine de l'intime.

Saulchoir et membre de « l'Association nationale pour l'étude de l'avortement ». Un numéro spécial de la revue dominicaine de Lyon *Lumière et vie* porte sur l'avortement et questionne l'enseignement traditionnel. Une série d'articles paraît dans la revue dirigée par les jésuites *Études* dans lesquels Bruno Ribes, son directeur, s'engage personnellement. Il le fait au point où le cardinal-archevêque de Paris demande un droit de réponse en 1973 (*Études*, novembre 1973). L'institution prend alors position contre ces intellectuels catholiques, rappelant que leur pensée et leur réflexion n'engagent pas l'ensemble de l'Église et surtout pas le Magistère ecclésial. Aujourd'hui, la mémoire de ces penseurs, intellectuels et moralistes, catholiques alternatifs s'est donc atténuée.

Conclusion du chapitre 9

La JOC-F constituerait un pôle caractéristique de la résistance à la mise en place d'un catholicisme français d'identité, qui passerait les enjeux du genre et de l'intime. Dans des mouvements libérés du « mandat » après 1975, les accommodements déjà à l'oeuvre sont plus visibles. Ils s'énoncent plus clairement et explicitement. Les repères objectifs et universels de la morale catholique ne sont plus forcément mis en avant. Au sein de la JOC-F, une éthique situationnelle émerge : un acte ne saurait se comprendre sans une histoire personnelle et sans une mise en perspective dans un contexte social particulier. La fidélité à l'Action catholique, la confiance portée à l'autonomie et la pratique d'une relecture de la vie au sein de groupes de révision ont maintenu les deux mouvements à distance d'une défense des positions les plus intransigeantes du magistère romain en matière de mariage, famille et sexualité. À leurs manière, les deux mouvements catholiques ont pu contribuer à subvertir de l'intérieur des catégories religieuses comme le mariage et la famille, qu'ils avaient pourtant progressivement historiquement défendu. Dans ce processus, initié en amont de notre période stricte d'étude dans cette partie, l'enquête-campagne menée par la JOC en 1976 a une place importante. Elle révèle que le mouvement règle à sa façon les points litigieux que sont l'accès à la contraception ou à l'avortement.

Néanmoins, il serait impropre d'assimiler les deux mouvements à des forces contestataires des normes romaines. Les mouvements penchent, à ce moment-là, plus vers la dimension ouvrière de leur identité davantage que la dimension chrétienne, sans pour autant prendre le chemin d'une déconfessionnalisation, à l'instar de JOC-F d'autres pays. La fidélité à des principes chrétiens peut même justifier les changements. Les mouvements semblent plutôt aménager un pluralisme pratique pour répondre aux besoins qui émergent au contact des jeunes qu'ils accompagnent. Il serait tout aussi erroné de faire des cadres jocistes des acteurs majoritairement engagés dans la défense d'un programme de révolution sexuelle au contenu subversif ou libertaire. L'idéal du couple militant reste prégnant. Il permet de justifier les pratiques passées et de revaloriser les institutions conjugales ou familiales qui peuvent s'essouffler avec l'essor d'un individualisme contemporain. L'essor des groupes de paroles ou de révision de vie à destination des couples révèle sûrement que les mouvements ont répondu à un besoin social et contribué, à leurs échelles, à la mise en place des espaces intimes contemporains.

L'histoire des jeunes de la JOCF et JOC témoigne sûrement de cette voie moyenne du changement social sur les questions de l'intime. À l'écart des grands systèmes idéologiques, confessionnels ou intellectuels, elle révèle la complexité du travail quotidien des acteurs sociaux pour questionner les normes, se les réapproprier, les subvertir et parfois les abandonner. La centralité des enjeux concrets, la recherche permanente d'un lien avec la société telle qu'elle est, une certaine mise à distance des discours théoriques ont rendu peu visible l'action de ces acteurs sociaux qui ont pourtant contribué à leur façon à l'évolution de la société française de l'après 68.

Conclusion de la troisième partie : un genre militant ouvrier et chrétien brouillé

La période qui va de la seconde moitié des années 1970 à 1986, année de mise en mixité et du dépôt final des archives que nous avons étudié, est marquée pour la JOCF et la JOC par la recherche d'un nouvel équilibre militant au sein de la société et du catholicisme français. Affectés par la fin des mandats et la réorganisation, plus généralement, des mouvements de laïcs par l'épiscopat français, qui ne fait alors plus de l'Action catholique leur outil principal d'insertion dans la société française, ils connaissent un déclin numérique et un repli sur les réseaux militants de la Mission ouvrière.

Les deux mouvements de jeunesse pâtissent de ce processus général qui fait que la question sociale n'est plus prioritairement la question ouvrière, non pas que les milieux populaires aient été intégrés dans une vaste société de classes moyennes, mais la dispersion de leur statut et la complexification de leurs problèmes (études, chômages, insertion professionnelle, émigration) rendent plus délicate une réponse organisée et cohérente, trouvant ses relais dans la vie des entreprises et le monde politique. Les états-majors des deux mouvements continuent pourtant de promouvoir une JOC et une JOCF fidèles à la deuxième lettre de leur nom. Peut-être plus par fidélité au mouvement ouvrier qu'aux ouvriers, les deux organisations de jeunesse ont à cœur de rester une propédeutique de militants syndicaux et associatifs. Les grands rassemblements (le meeting national des apprentis en 1976, le cinquantenaire à la Courneuve en 1978, Villavenir en 1986) maintiennent les standards des pratiques de jadis. Ils révèlent la capacité des mouvements à se renouveler. L'appartenance confessionnelle n'est pas, pour autant récusée, même si pour certains militants elle semble de plus en plus vécue comme un héritage que comme une finalité. Le maintien de la pratique de la révision de vie, l'ouverture aux sacrements, la recherche d'une reconnaissance du mouvement masculin principalement de la part de l'épiscopat et de Rome témoignent que le jocisme français cherche sa voie originale parmi les mouvements de laïcs catholiques de l'époque.

Durant cette période, le genre militant propre à la nébuleuse jociste est de plus en plus brouillé. Son étude devient délicate : les faits de vie sont plus rares et de moindre qualité. Les discours ne sont plus aussi assurés que jadis. D'un côté, les éléments les plus classiques de compréhension de la différence des sexes et de justification des qualités s'éconduisent. D'un

autre, les militantes sont de plus en plus sensibles à ce qu'elles perçoivent comme une domination masculine : les injonctions spécifiques portant sur les femmes, les situations au travail ou à l'école où s'exerce une limitation des libertés individuelles, les problèmes de viol et de vulnérabilité sexuelle, les inégalités dans la répartition des tâches domestiques. Le souci de disposer d'un mouvement qui prenne en charge les questions féminines spécifiques peut maintenir, avec d'autres raisons, les cadres de la JOCF à l'écart du processus de mixité, même si celui-ci se débloque progressivement jusqu'à aboutir à la fusion.

Néanmoins, dans le prolongement de la période précédente, la jonction ne se fait pas entre la JOCF et les mouvements féministes. La compréhension de la « condition féminine » et l'action pour une plus grande égalité passe plutôt, à la JOCF, par un rapprochement pratique ou intellectuel avec les mouvements politiques et syndicaux (CFDT, PSU, PCF...) ou bien encore religieux (Femmes et hommes dans l'Église) qui réfléchissent sur la question. Une difficulté à disjoindre l'action en faveur des femmes d'une action en faveur des ouvrières ainsi qu'une méfiance à l'encontre d'une critique trop vive de l'essentialisme peuvent expliquer cette tenue à distance. Si, objectivement, le rapprochement entre jocisme féminin et féminisme de la seconde vague en ce qu'il a de plus institué ne s'effectue globalement pas, il n'est pas dit que les cadres jocistes n'aient pas travaillé, dans leur mouvement, à aider les femmes à gagner en autonomie, à prendre conscience des situations inégalitaires et à les pousser à mettre en place des actions pour y répondre.

Le « genre catholique », ce système d'attribution des activités et des représentations qui serait propres à ce groupe confessionnel, est lui même affecté par ce phénomène de brouillage et la sécularisation. Les discours religieux, théologiques ou exégétiques, sont de moins en moins compris et mobilisés pour expliquer et répartir les activités. La crise des vocations d'un côté et, la montée du laïcat aux responsabilités, d'un autre, conduisent à une meilleure visibilité des femmes et, parmi elles, des religieuses dans les fonctions d'encadrement et d'accompagnement des jeunes. Des critiques du masculin sacerdotal sont repérables. Elles s'énoncent autour des thèmes classiques (le célibat, la distance du mode de vie clérical avec la vie quotidienne) mais elles ne conduisent pas à des remises en cause ouvertes, explicites et sur un mode contestataire. Les cadres masculins de l'Équipe nationale, qui se destinent pour une part non négligeable encore vers le sacerdoce, espèrent voir les choses évoluer petit à petit, tandis que les cadres féminins semblent attachées à l'idée que leur position de femmes en responsabilité dans l'Église est déjà en soi particulière et potentiellement annonciatrice de changements ultérieurs. L'attachement à la résolution des problèmes sociaux concrets et un

certain refus de l'intellectualisme théologique tiennent à distance les mouvements d'une protestation trop explicite.

L'attentisme semble donc caractériser JOC et JOCF devant les évolutions du catholicisme contemporain qui débutent dans le dernier tiers du XXe siècle. La mise en place d'une sociabilité juvénile festive et colorée ou bien encore la défense affichée des principes moraux catholiques dans une société sécularisée, telles qu'on peut désormais les rencontrer dans les mouvements charismatiques ou bien durant les JMJ, bref, la mise en place d'un catholicisme d'identité, sont analysés avec distance et circonspection. La défense des règles morales ou bioéthiques catholiques ne devient pas un thème mobilisateur pour la JOCF et JOC qui ne sont pas, pour autant, des observateurs satisfaits des évolutions sociales contemporaines que l'on appelle la « révolution sexuelle ». La culture militante est une ressource identitaire de premier ordre qui permet de répondre au défi de la sécularisation des normes qui régissent le genre, le corps et l'intime. Lorsque les militants et les jeunes qui les entourent récusent les règles du Magistère romain en matière de sexualité et de contraception, ils ne le font pas forcément et explicitement par un esprit de défiance assumée mais parce qu'elles ont perdu leur sens et sont comme devenues caduques dans un monde où l'autonomie de l'individu est assimilée. Au cœur de ce processus, l'enquête de la JOC sur la sexualité des jeunes (1976-1977) est un révélateur intéressant : elle voit le mouvement constater des évolutions et, en partie, les soutenir et les accepter.

Néanmoins, JOCF et JOC ne promeuvent pas un programme libertaire de révolution sexuelle. Sont condamnés par exemple l'érotisme ambiant de la publicité et la pornographie naissante. L'engagement à deux et au service des autres, la fidélité et le mariage, continuent d'être donnés comme les éléments biographiques devant conduire au bonheur et à la satisfaction personnelle. Les principes explicitement religieux de jadis peuvent parfois continuer à s'énoncer, mais ils se recomposent souvent et se dotent de significations nouvelles. Ici la sociologie rejoint l'histoire. « L'exculturation » (Danielle Hervieu-Léger) du catholicisme est déjà visible et à l'oeuvre à l'orée des années 1980 dans des mouvements comme la JOC et la JOCF. Cette sortie des catégories intellectuelles et des valeurs catholiques n'exclut pas forcément la recherche d'un nouveau discours religieux. Mais ne pouvant êtres légitimés par l'institution, ils restent davantage à l'état de potentialité inabouties et de traces furtives.

Conclusion générale

Deux présupposés ont guidé l'écriture de cette thèse. De 1954 à 1986 de profondes modifications affectent les deux mouvements de jeunesse d'Action catholique spécialisée que forment la JOC et la JOCF. Ces mutations propres aux années 1968 ou aux années Vatican 2 touchent en particulier les rapports sociaux de genre. Les sources laissées par les deux mouvements permettent donc d'approcher historiquement les discours sur la masculinité ou la féminité, les recherches et les débats sur la mise en place de la mixité, les évolutions de l'organisation interne du catholicisme, ainsi que l'essor de nouveaux objets militants comme la vie en couple, la sexualité ou la condition féminine. Autrement dit, les jeunes socialisés en marge ou à l'intérieur de la JOC-F sont porteurs d'aspirations et de conceptions nouvelles que l'historiographie avait laissé jusque là dans l'ombre, alors qu'elles étaient davantage intéressés par les questions de politisation et de syndicalisation.

De l'histoire religieuse à l'histoire religieuse du genre

Ce travail doctoral plaide en faveur de la constitution d'une histoire religieuse du genre, située à la croisée de deux courants historiographiques s'ouvrant progressivement l'un à l'autre. J'ai voulu montrer, d'une part, que l'étude des sources jocistes pouvait participer à l'étude historique de la jeunesse de la France des Trente Glorieuses et du très contemporain. Les matériaux issus de l'enquête-campagne, les « faits de vie » et les monographies isolés dans la littérature grise des mouvements ou bien encore les comptes rendus des révisions de vie permettent d'approcher le quotidien et le for privé des jeunes socialisés dans ou à proximité du jocisme.

Ce travail souhaite convaincre ses lecteurs de la richesse, de la qualité et de l'utilité des sources des mouvements de l'Action catholique dans l'écriture d'une histoire sociale de la France. Présents de manière capillaire dans la société française, les deux mouvements ont laissé des sources encore peu exploitées aujourd'hui pour approcher les mutations françaises des années 1968, notamment dans les groupes subalternes, réputés les plus difficiles à étudier car ils sont situés aux marges sociales ou géographiques : les ouvriers, les employés, les jeunes apprentis des deux sexes.

Cette étude permet, d'autre part, de rendre compte des mutations de genre qui affectent le groupe confessionnel catholique. Au-delà d'une analyse des représentations et des discours, on peut percevoir la façon dont le travail religieux – qu'il soit intellectuel, liturgique ou autre – se répartit entre les sexes, la façon dont il est traversé d'enjeux de pouvoir et dont il peut se recomposer à la base. Si la question de la reprise en main en main des systèmes de pouvoir au sein du catholicisme français peut donner lieu à des études intéressante[1], si ses aménagements constituent aujourd'hui un chantier novateur et de qualité de la part de la sociologie ou des sciences politiques[2], l'histoire peine encore à apporter sa contribution à la question des rapports de pouvoir entre les sexes d'un groupe confessionnel comme le catholicisme à l'époque très contemporaine.

Une histoire religieuse du genre pourrait apporter des éléments de compréhension au fait que les points litigieux du catholicisme actuel ont souvent trait à la question du genre, pensons aux débats récents aux États-Unis autour de l'enquête pontificale sur les engagements apostoliques des religieuses américaines ou bien en France à l'émergence d'une nouvelle génération de catholiques en contestation aux marges du « Comité de la jupe » sous la forme de la « Conférence catholique des baptisé.e.s de France ».

Penser une voie moyenne du changement social

De manière générale, je n'ai pas voulu importer sans la questionner la problématique de la « modernisation » de la société française par l'Action catholique spécialisée qu'on la caractérise de « à rebours » ou de « paradoxale ». Née dans une matrice religieuse « intransigeante », cette forme spécifique de l'apostolat a assurément poussé à l'autonomisation d'acteurs sociaux. Ces derniers ont porté indirectement des changements d'ampleur dans différents secteurs. Mais cette lecture, infalsifiable à l'époque des Trente glorieuses, où l'ensemble des structures sociales se trouvent modifiés par les changements d'ampleur liés à des années de forte croissance économique, peut nourrir un récit positif conforme à celui porté par les anciens acteurs issus des mouvements d'Action catholique. Il peut gêner l'appréhension historique des phénomènes.

---

[1] PALARD, Jacques (dir.), *Le Gouvernement de l'Église catholique. Synodes et exercice du pouvoir*, Paris : le Cerf, « Sciences humaines et religions », 1997, 338 p.

[2] BÉRAUD Céline et PORTIER, Philippe, *Métamorphoses catholiques*, Paris : Édition de la Maison des Sciences de l'homme, 2015, 205 p.

J'ai préféré montrer que les appareils de direction des mouvements se trouvent en position d'*outsider* du changement social. En tension avec les mutations à l'œuvre dans la jeunesse, dans l'Église ou dans la société, jamais en véritable symbiose avec certains mouvements sociaux progressistes, bien que toujours méfiants à l'encontre des conservatismes militants, les cadres jocistes témoignent des positions intermédiaires et négociées qui émergent souvent pour résoudre les questions clivantes et complexes. La mixité, la liberté sexuelle, les nouveaux mouvements sociaux de femmes et les objets de revendications qu'ils portent (droits à la contraception ou à l'IVG) sont lus et analysés à la lumière de la double culture du mouvement ouvrier et de la doctrine sociale de l'Église. Ces questions peuvent faire l'objet de débat et de négociations complexes, de positionnements intermédiaires qu'il n'est pas toujours facile de caractériser et qui ont justement pu échapper à ce titre à l'historiographie des mouvements sociaux. Si dans le changement social, certaines forces, par leur choix tranché et exprimé clairement, ont un rôle moteur et catalyseur, il est beaucoup plus délicat d'étudier les voies moyennes des évolutions, celles que portent des individus en proie à des négociations permanentes, faisant le choix de basculements progressifs et de positionnements en nuance. Paradoxalement, ce sont peut-être ces forces sociales qui portent pourtant le plus les changements, les acclimatent et les consolident. La faible visibilité des militants catholiques au moment des mutations des années 1968 tient peut-être autant à la sécularisation, à leur affaiblissement relatif dans la société française qui en consécutif, qu'à leur positionnement complexe en dehors des pôles clivés les plus facilement identifiables du débat social, des mémoires collectives et des histoires qui en sont issues.

Un genre militant ouvrier et chrétien et ses recompositions

En tant que mouvements confessionnels de jeunesse, JOC et JOCF peuvent-être analysées comme des fabriques des identités de genre. La périodisation proposée ici est à la croisée de plusieurs variables : histoire institutionnelle des mouvements d'Action catholique, les degrés de dépendance qu'ils entretiennent à l'égard de la hiérarchie et leur prise de position sur différents débats sociaux.

Figure 21 : Les recompositions d'un genre militant ouvrier et chrétien (synthèse)

	Pôle Église					Pôle société
	Organisation des ministères	**Morale et éthique sexuelle**	**Éléments de compréhension de la différence des sexes**	**Mixité**	**Conception du couple et du mariage**	**Place des femmes dans la société**
1945-1968 UN GENRE MILITANT OUVRIER ET CHRÉTIEN	Valorisation d'un sacerdoce engagé dans la Mission ouvrière	Lutte contre le flirt et le bal dans un souci de moralisation de la jeunesse Défense de l'encyclique *Humanae vitae*	le Magistère romain la Bible et son exégèse la médecine et la psychologie	Mixité refusée malgré des demandes à la base Mixité ponctuelle (grands rassemblements, enquêtes-campagnes)	Défense de la famille et du mariage	Préparation au suffrage féminin Professionnaliser les métiers féminins Défense de la « maternité sociale »
1968-1976 UN GENRE MILITANT OUVRIER ET CHRÉTIEN DESTABILISÉ	Doutes sur le célibat sacerdotal Refus de se prononcer sur la réforme du sacerdoce Accès aux responsabilités des religieuses	Atténuation des actions de moralisation du bal et du flirt	la Bible et son exégèse la réflexion des syndicats et du mouvement ouvrier.	Une mixité problématique en raison de positionnements différents entre JOC et JOCF, entre JOC et JOCI.	Le sommet de l'engagement militant se situe dans le couple Le mouvement ouvre son action aux jeunes couples.	Prise de conscience que les femmes aspirent à une plus grande égalité La domination masculine est un aspect de la domination de classe
1976-1986 UN GENRE MILITANT OUVRIER ET CHRÉTIEN BROUILLÉ	Montée en responsabilité des accompagnateurs laïcs adultes Attentisme et espoir d'évolution des ministères	Défense d'un droit à une éducation sexuelle et à la contraception Pas de position tranchée sur le droit à l'IVG	la psychologie, les sciences humaines et sociales la réflexion des syndicats et du mouvement ouvrier	Des réticences à la mixité une mise en mixité progressive	Débats autour du mariage et de sa finalité Ouverture aux situations hors-normes	Le mouvement féminin fait de la condition féminine un terrain d'action Ouverture au féminisme chrétien

Dans une première période allant de 1954 à 1968, les mouvements peuvent être vus comme les matrices d'un genre militant ouvrier et chrétien. Les certitudes sont plus visibles que les doutes. Le genre s'énonce comme un champ discursif de prescriptions et de justifications, puisant dans l'ordre de la nature ou de la révélation chrétienne. Hommes et femmes ont des qualités sociales liées à leur biologie. Ils sont appelés à réaliser la vocation propre à chaque sexe. Le militantisme ouvrier et chrétien désamorce le potentiel le plus inégalitaire de cette pensée différentialiste. Chacun est appelé à s'engager, dans l'espace public, avec ses qualités propres, à l'amélioration de la condition ouvrière. Par contre, le refus de la mixité, la défense des thèses de la maternité sociale, l'opposition à la contraception chimique, les tentatives pour moraliser le bal et la vie amoureuse des jeunes travailleurs et travailleuses confortent les mouvements dans leur position idéologique intransigeante héritée.

La crise catholique, à la rencontre des événements français de Mai 68 et de l'*aggiornamento* romain porté par le concile Vatican 2, se traduit par une séquence plus complexe pour les deux mouvements. Les événements mettent en avant de nouvelles aspirations, celles des femmes dans l'action militante notamment, et la caducité de certains comportements ou discours paternalistes. Crise catholique ou crise du genre catholique ? Les turbulences de la vie militante viennent en partie de la question de l'organisation des rapports entre les garçons et les filles. La mise en sommeil du processus de mise en mixité traduit, tout particulièrement, le positionnement différent entre militants et militantes vis-à-vis des enjeux internationaux et de l'institution catholique.

Une fois acquise une plus grande autonomie vis-à-vis de l'épiscopat avec l'abandon du « mandat », après 1975, des thèmes inédits de réflexions et jusque-là contenus apparaissent. Le mouvement masculin, faisant sienne la réflexion de syndicats, se sent apte à faire de la sexualité un objet autonome de réflexion et de militantisme. Le mouvement féminin cherche quant à lui à comprendre et lutter contre la domination, qui s'exerce sur les femmes. Les questions intimes, qui relevaient jadis du contrôle de soi (les rapports sexuels, le contrôle des naissances, l'éducation à la sexualité), dans le cadre normatif d'un magistère religieux, deviennent objets de revendications politiques (droits à l'éducation sexuelle, à la contraception et à l'IVG). Le privé devient public selon une logique de démocratisation, qui affecte des questions, qui dépendaient, jusque lors et de manière évidente, de la sphère religieuse du non discutable. Cela est d'autant plus paradoxal que cela s'effectue au moment où le catholicisme d'identité se met en place et qu'il positionne au cœur de sa relation critique avec la modernité les questions de genre, de bioéthique et de sexualité.

JOC et JOCF constitueraient donc deux pôles de résistance à la reconfiguration identitaire du catholicisme. Elles participeraient davantage de la galaxie des « catholiques d'ouverture » selon une typologie qui se construit et se diffuse dans la sociologie du catholicisme français contemporain. L'histoire du genre à travers les sources de la JOC-F pourrait constituer celle d'une « sécularisation », d'une sortie simple des cadres religieux, de l'aménagement d'un pluralisme pratique et d'un alignement sur les standards laïcs. La JOC-F, en se tenant à l'écart d'un catholicisme centré autour des pratiques festives des JMJ, d'une culture jeune transclasse et de l'affirmation sans complexe des valeurs morales et sexuelles catholiques, se serait trouvé marginalisée institutionnellement, autant qu'elle se serait isolée d'elle-même, en alignant ses positions sur les questions litigieuses avec celles de la jeunesse sécularisée. JOCF et JOC auraient manqué le tournant le plus important de la reconfiguration du catholicisme dans le dernier tiers du XXe siècle. Alors que l'État étendait le domaine de son action politique et de la démocratie à la question des corps et des sexualités – qu'il cherchait à constituer en des termes foucaldiens un « biopouvoir » –, l'Église catholique refuserait l'extension de cette compétence et tendrait à vouloir la conserver, quitte à reposer sur une élite militante du point de vue des mœurs.

À partir de ce moment, la démocratisation et la technicisation des enjeux intimes seraient alors pointées dans les discours officiels catholiques comme les dérives les plus dangereuses d'une modernité ayant perdu le contrôle de son devenir. Pour le Magistère existerait des lois de la nature qui échappent à la sphère politique. Les catholiques auraient un rôle social et politique à jouer, en rappelant l'existence et la pertinence de ce droit naturel. La sexualité ne saurait avoir d'autre lieu que le mariage et devrait n'avoir qu'une finalité procréatrice. Le féminisme ne peut être légitime s'il demande une réorganisation des ministères ou bien encore l'évolution des normes sexuelles. L'essor des études de genre est même aujourd'hui interprété comme la percée menaçante d'une « théorie du genre ». Cette dernière serait le cheval de Troie des mouvements LGBT et féministes dans les institutions internationales cherchant à appliquer leur programme politique. En se tenant à l'écart des évolutions ici esquissées et en les percevant négativement, les deux mouvements d'Action catholique spécialisée que nous avons étudié aurait fait le choix d'une marginalisation interne au catholicisme et se seraient rapprochés de l'espace laïc.

Pour autant, cette lecture n'est pas totalement éclairante. Les JOC françaises, tant masculine et féminine, ont récusé, à la différence de mouvements dans certains pays, le choix de la déconfessionnalisation. Il n'existe pas une convergence évidente entre le programme d'émancipation sexuelle de certaines forces politiques ou sociale contemporaines et la JOC-F. Bien au contraire, chez les cadres jocistes, le laissez-faire éthique et moral est perçu négativement. Même dans l'après 1976, ce qui domine est un dispositif discursif englobant, qui place la vie affective et sexuelle dans le cadre de la vie militante. La notion de plaisir dans la sexualité est, par exemple, très peu présente. Rien dans les raisonnements employés ne cherche à légitimer l'homosexualité. La pornographie est continûment condamnée. Si l'autonomie des individus est revendiquée, d'une certaine manière, en matière de sexualité c'est loin d'être au nom d'une philosophie libertaire : le contrôle des naissance, l'accès à l'éducation sexuelle, le droit à la contraception et à l'IVG sont avant tout vus comme des acquis de la jeunesse dans le mouvement ouvrier.

Mais ces nouveaux droits sont aussi vus comme l'accomplissement des promesses de libération contenues dans le christianisme. Les circuits de la parole institutionnelle catholique n'ont pas permis à cette pensée d'éclore et de se diffuser. L'affaiblissement numérique de l'aumônerie, l'amenuisement de ses relais au sein de l'appareil institutionnel catholique, les modes de production peu intellectualiste d'une pensée ont invisibilisé la recherche d'une parole catholique alternative sur les corps et les sexualités au moment de cette reconfiguration identitaire. Comme souvent pour des acteurs en situation de dissonance cognitive avec les valeurs dominantes de leur groupe confessionnel, les jocistes ont pu préférer, à la confrontation dans le champ intra-institutionnel, l'investissement sur d'autres terrains, de réalisation, plus concrets,en conformité avec leurs valeurs d'insertion dans les réalités contemporaines et sociales.

L'approche typologique que l'on mobilise souvent pour conceptualiser l'histoire du catholicisme contemporain est à la fois éclairante et encore imparfaite pour comprendre la JOC-F française et ses évolutions dans les années 1950-1980. À la croisée du « catholicisme social » et du « catholicisme intransigeant, » la JOC-F naissante de l'entre-deux-guerres se tenait résolument à distance d'un « catholicisme libéral »[3], qui chercherait à importer des valeurs démocratiques à l'espace intra-ecclésial du dogme ou de la morale. Après guerre, l'équilibre entre une insertion dans les réalités sociales de la jeunesse au travail et

[3] Sur la notion de catholicisme libéral, on peut se référer à l'ancien mais encore pertinent article de :
- RÉMOND, René, « Catholicisme libéral et catholicisme social », Encyclopædia Universalis, page disponible en ligne : http://www.universalis.fr/encyclopedie/catholicisme-liberal-et-catholicisme-social/ (page consultée le 17 juillet 2015).

l'attachement à l'institution catholique se maintient plutôt efficacement. Il est toutefois perturbé par les mutations propres de la société française des années 1968 et la percée d'une jeunesse montante davantage scolarisée, pour laquelle la valeur de l'autonomie individuelle a une plus grande place. Les membres des mouvements semblent alors se rapprocher d'un pôle plus libéral du catholicisme, qui peut s'épanouir d'autant plus facilement que le moment est à *l'aggiornamento* entamée par l'Église catholique autour du concile Vatican 2. Au-delà de la crise catholique, la reconfiguration institutionnelle et théologique, qui s'opère dès la fin du pontificat de Paul VI et s'épanouit surtout sous celui de Jean-Paul II, aboutit à une bipolarisation entre « catholicisme d'ouverture » et « catholicisme d'identité » selon la conceptualisation proposée par Philippe Portier et qui se diffuse de plus en plus en sociologie du catholicisme contemporain. Assurément la JOC-F penche davantage vers le premier pôle en raison de l'autonomie qu'elle souhaite conserver par rapport à la hiérarchie catholique, au dogme et au à sa morale. Elle reste fidèle à son histoire et ses méthodes pour se tenir à l'écart d'un catholicisme juvénile et festif, charismatique dans son expression, très fidèle au Magistère dans sa morale et dans l'expression de sa foi que veulent incarner les JMJ ou bien encore les nouveaux mouvements charismatiques.

Entre « anti-romanisme doctrinal » et « romanité ecclésiale » selon la typologie proposée dans une série de journée d'études de l'équipe RÉSÉA du laboratoire LARHRA, organisées à partir de 2007[4], où situer alors les mouvements ? Au-delà de la crise catholique,

[4] Partant d'une temporalité longue, du Concile de Trente (1545-1563) à nos jours, l'équipe d'histoire religieuse des Universités de Lyon a développé un stimulant programme autour du duo typologique et conceptuel « romanité ecclésiale » et « antiromanisme ». Ces historiens cherchent à étudier les postures intellectuelles et les parcours biographiques de ceux qui ont refusé ou conforté le pouvoir pontifical depuis le Concile de Trente jusqu'au Concile de Vatican II en passant bien entendu par le Concile de Vatican I et sa définition polémique du dogme de l'Infaillibilité pontificale. On peut voir ainsi s'établir sur le temps long la permanence d'une contestation intellectuelle de la place du pape ou de la doctrine romaine dans le fonctionnement institutionnel. Cette approche par le temps long permet de prendre conscience de la durée et la variété d'une contestation plus ou moins sourde, plus ou moins assumé, se concluant par la rupture ou la fidélité critique face au développement grandissant des prérogatives d'une papauté organisant de manière centralisée la réforme catholique.

Ces analyses s'intègrent plus globalement dans un intérêt des historiens du religieux de Lyon dans un programme d'étude de la relation entre « orthodoxie » et « hétérodoxie ». De manière générale, cette unité essaie de réfléchir de manière transversale sur la façon dont la norme religieuse de la pratique ou de la croyance se constitue par le tri et le refus d'expériences ou d'idées laissées à la marge. Concernant plus spécifiquement le duo romanité/anti-romanisme, le programme de recherches du RÉSÉA a pris la forme de journées d'étude depuis 2003 qui ont donné lieu à des publications dans la collection « Chrétiens et Sociétés » des presses universitaires de Lyon III. On peut consulter avec profit :

- FRANCESCHI, Sylvio Herman de (éd.), *Anti-romanisme doctrinal et romanité ecclésiale dans le catholicisme post-tridentin (XVIe-XXe siècles),* Lyon : LARHRA-RÉSÉA, « Chrétiens et sociétés, documents et mémoires », 7, 2007, 165 p.
- ___, *Le Pontife et l'erreur. Anti-infaillibilisme catholique et romanité ecclésiale aux temps post-tridentiens (XVIIe-XXe siècles)*, Lyon : LARHRA-RÉSÉA, « Chrétiens et sociétés, documents et mémoires », 11, 2010, 187 p.
- ___, *Histoires anti-romaines. L'anti-romanisme dans l'historiographie ecclésiastique catholique (XVIe-XXe siècles) 1-*, , Lyon : LARHRA-RÉSÉA, « Chrétiens et sociétés, documents et mémoires », 15, 2011, 202 p.

JOC et JOCF refusent de faire le choix de la déconfessionnalisation . Elles cherchent à conserver dans la mesure du possible un lien avec l'institution, il est donc délicat de ne pas leur reconnaître une forme d'aspiration à la « romanité ecclésiale ». Néanmoins, leur positionnement plutôt ouvert, qui surgit au moment de l'enquête-campagne sur la sexualité en 1976 ou bien encore leurs réflexions sur le ministère ordonné et son organisation les isolent dans un catholicisme, qui se réarme identitairement autour justement de ces enjeux de genre dans un contexte de forte sécularisation. JOC et JOCF sont restées insensibles à la réhabilitation intellectuelle d'une morale naturelle. Leurs militants n'ont généralement pas investi le terrain militant sur les enjeux de l'intime, que ce soit la bio-éthique ou l'opposition aux droits reproductifs. Pour autant, les mouvements ne font pas le choix de la dissidence. Appartiennent-ils alors à l' « anti-romanisme » historique ? Leur réserve vis-à-vis de la production de contenu théologique les maintient, en tout cas, à la limite de l'anti-romanisme « doctrinal ». Faut-il alors parler d'un « alter-romanisme » pour les qualifier ? Il s'agit peut-être là d'un champ à explorer pour comprendre la complexité du catholicisme français contemporain et les tensions internes qui le traversent.

Durant la rédaction de ce travail, un débat social d'une grande ampleur a, comme un écho à ce dernier, traversé la société française : celui autour de l'ouverture du mariage aux couples composés de personnes de même sexe. La page nantaise du quotidien *Ouest France* a titré le 7 février 2013 « La JOC de Nantes défend le mariage pour tous ». Dans une lettre à l'évêque du lieu, la fédération de Nantes explique :

> « Il nous semble juste et nécessaire que tous les individus bénéficient des mêmes droits et libertés. Le mariage civil est tout autant une institution sociale qu'une démarche individuelle : refuser ce droit aux homosexuels, c'est porter atteinte à la dignité. C'est un message de tolérance que nous voulons faire passer. Selon nous, l'Église, aujourd'hui, a plusieurs visages. »[5]

Le motif de la « dignité » si importante dans le jocisme quand elle s'appliquait aux jeunes ouvriers et ouvrières est ici mobilisé en faveur de la nouvelle législation. Le souhait de montrer les différents « visages » d'Église est mis au cœur du message. Cet événement local, qui ne résume pas à lui seul le positionnement national de la JOC, témoigne du maintien de ce courant alternatif au pôle identitaire du catholicisme français. Ce travail doctoral est aussi l'aveu des difficultés de l'historien à saisir cette autre parole des catholiques d'ouverture, c'est-

- FRANCESCHI, Sylvio Herman de, et BISCHOF, Franz-Xaver (éd.) *Histoires anti-romaines. L'anti-romanisme dans l'historiographie ecclésiastique catholique (XVIe-XXe siècles) 2-*, Lyon : LARHRA-RÉSÉA, « Chrétiens et sociétés, documents et mémoires », 23, 2014, 258 p.

[5] « La JOC de Nantes défend le mariage pour tous », *Ouest France*, 7 février 2013, page disponible en ligne : http://www.ouest-france.fr (page consultée le 17 juillet 2015).

à-dire cette parole religieuse alternative, « alter-romaine » plus que « anti-romaine » en réalité qui se déploie, à la base, en dehors des circuits institutionnalisé *mezzo voce* car elle sait qu'elle ne peut recevoir de légitimation. C'est elle, qui porte pourtant l'expérience religieuse et spirituelle contemporaine. Au-delà de la JOC-F, de l'Action catholique générale ou spécialisée, trouvera-t-on un jour des mots d'historiens pour la décrire dans sa complexité et dans sa diversité ?

Annexes

Table des annexes :

Annexe 1 : Monographie de la fédération JOCF de Douai, 1952.

Annexe 2 : Monographie sur l'atelier de confection Guiot de Villeurbanne rapportée au Conseil national JOCF, 1963.

Annexe 3 : Compte-rendu de la rencontre des musulmans lors du rassemblement Paris 67, 1967.

Annexe 4 : Monographie sur le bal par la fédération de Mulhouse, 1957.

Annexe 5 : Nadette Paviot, « Bien plus qu'une histoire de pilule ! », *La Militante*, 213, 1968.

Annexe 6 : « Quelques questions après la rencontre de la Commission nationale des religieuses en JOC-F », *Rapport au Bureau mixte JOC-F*, novembre 1970.

Annexe 7 : Roger Etchegaray, « La JOC fête ses 50 ans », *À temps et contretemps*, IV-2, 11 mai 1978.

Annexe 8 : Équipe nationale des permanentes, « Recherche sur la condition féminine », *Apport à la Session nationale JOCF*, 1978.

Annexe 9 : Marie-Pierre, « Fille, femme ? Pour quoi faire ? », *La Jeunesse ouvrière*, 113, 1978.

Annexe 10 : « Mariage ou pas ? », *La Jeunesse ouvrière*, 121, 1979.

Annexe 11 : « Un débat qui nous concerne (2) », *La Jeunesse ouvrière*, 117, 1979.

Annexe 1 :

Monographie de la fédération de Douai, 1957, Fédération de Douai, *Matériel préparatoire à l'enquête-campagne*, 1956-1957, ADHS : 45 J 32.

La monographie rapporte comment Cléo, 26 ans, monte une liste CFTC avec sa collègue Henriette pour l'élection des délégués du personnel dans une filature de Douai, alors que les 4 sortants sont des hommes de la CGT.

Depuis 6 ans, l'équipe de militantes voulait des déléguées, il fallait avoir 21 ans, on ne les avait pas. Avec Mimi Bonduelle, Alfréda G... et les militantes, nous, on avait distribué des référendums pour leur demander si elles voulaient des déléguées. Beaucoup sont d'accord, mais personne ne se présente, aucune adulte non plus, alors rien n'a été fait et cela s'est arrêté là. La direction ne voulait pas non plus. Il n'y avait plus rien dans cette usine qu'une équipe de militantes, mais on se faisait toujours casser le nez avec le Directeur, car il ne voulait pas nous recevoir, nous n'étions pas déléguées. En 1955, le patron choisit 6 femmes pour être déléguées, il les avait bien choisies, elles étaient pour lui, avec elles, un homme de la C.G.T. se présente : le seul syndiqué. Depuis 15 jours, les affiches annonçaient la date du prochain vote, personne ne lit les affiches car les filles disaient : *"le syndicat n'est pas notre affaire"*.

[...]

En juillet 1957, nous avons fait grève, plusieurs fois à la filature, même sans délégué, la grève s'est déclenchée et certainement grâce aux jeunes, elles en avaient marre, elles réclamaient des déléguées capables de les défendre en disant que personne ne les défendait en ce moment. J'ai senti leur souffrance et je me suis dit : *"je ne peux plus reculer, Il a senti leur souffrance et je ne peux plus reculer. Il faut que je me présente aux prochaines élections"*. Mais la peur était toujours là, peut d'être incapable, que ce soit trop dur. Mais j'avais promis en moi même et je savais que je me serai présenté. J'envoie ma candidature par la poste, quand l'enveloppe est tombée dans la boite, je me suit dit : *"quelle bêtise je viens de faire"* mais, il le fallait : j'avais dit oui pendant la grève. Cette année la C.G.T. présente 4 candidats, ils passent tous et se disent grande victoire écrasante mais je pense qu'il se trompe, quand on voit les résultats d'il y a deux ans, l'année dernière, ils ont remporté 560 voix, cette année 261 voix. La C.F.T.C. pour la première fois : 155 fois ! Les filles étaient toutes pour la C.G.T. mais ont voté pour Henriette et moi, car ELLES NOUS CONNAISSENT BIEN, je ne dirais pas toutes les difficultés que nous avons eues.

Les filles ont été contentes : *"Il faut que tu réclames au patron et si tu reviens sans rien, on te casse la gueule"*. Je leur ai expliqué que je ne pouvais rien faire si elles n'étaient pas derrière moi, mais de cette question, j'en ai souffert, car j'ai senti toute la responsabilité, et qu'on aurait beaucoup de travail à leur expliquer. Je leur en veux pas, car j'aurais été comme elles, si je n'avais pas été jociste, car moi, c'est là que j'ai appris beaucoup de choses. 9 filles se syndiquent, le rassemblement de Rome m'a aidé aussi à prendre cet engagement devant tous les jeunes du monde entier. Cela nous semble très dur, car nous sommes deux filles devant 6 hommes. Il nous faut tout apprendre et je pense être à l'écoute de tout ce disent les filles [...] si on n'avait jamais été militantes jocistes, on n'aurait jamais été élue, car la J.OC. nous a appris à aimer les filles, à les aider.

[...]

Rien que pour nous les filles sont capables de juger les personnes mais non un parti. Cet engagement me semble très dur, car devant ces femmes qui ne sont pas chrétiennes, dans chaque discussion, j'essaie de voir ce que le Seigneur ferait, mais il faut se taire. J'ai souvent pensé me mettre à la C.G.T. car tout le monde est pour cela, mais je n'ai pas osé car j'étais syndiquée depuis 3 ans à la C.F.T.C. et je crois que j'ai bien fait de ne pas changer, car j'ai fait voir mon opinion et cela m'a permis de voir que les filles avaient changé et que vraiment j'ai été militante, puisqu'elles ont voté à leur goût et qu'elles savaient que j'étais chrétienne. Et elles savaient aussi que j'étais pour la classe ouvrière, et j'ai fait tout pour essayer de mettre la justice, il arrive un temps où on ne peut plus passer son temps à faire des sourires, les filles attendent plus que cela, mais il faut commencer par cela très longtemps. Je me dis que le Seigneur nous fait une très grande confiance, car jamais je n'aurai pu arriver là, c'est trop dur certains jours, mais cela m'apporte de la joie, je ne sais pas pourquoi.

[L'entreprise Boussac où travaille Cléo possède trois usines. Elle se rend à Lille au siège pour une réunion avec les délégués syndicaux des autres usines.]

Nous sommes parties à 12 (11 hommes, j'étais la seule femme) les 3 usines y étaient représentées. Il y avait 3 délégués par usine, nous étions deux à vraiment représenter les ouvrières, le reste était contre-maître et employés [...] Je crois peut être que les déléguées étaient trop sages pour que Boussac [le patron] nous donne satisfaction. Ils ne se rendaient pas compte mais à plusieurs reprises ils ont été contre les ouvriers. J'aurais bien voulu leur dire, mais je me suis tu car c'était des hommes...

Annexe 2 :

« Situons l'atelier de Confection Guilhot, à Vileurbanne », BARBIEUX, Renée, *Rapport doctrinal au Conseil national JOCF*, 1963, ADHS : 45 J 39.

L'atelier de confection Guilhot, 150 ouvrières et employées environ, réparties en différents services, un bureau, un magasin, un atelier.

Au bureau, Josiane, 21 ans, militante, qui, par son travail, est amenée à se déplacer dans l'usine. C'est pour elle l'occasion de contacter Nicole, 18 ans, qui est au magasin et Yvette qui est à l'atelier à la finition.

Puis arrivent 2 Italienne : Françoise, 17 ans, et sa soeur Maryse, 19 ans.

Il y a aussi dans la confection 2 Espagnoles : Anita et Joséph a, ainsi que leur cousine Anna.

Jusqu'à maintenant, l'accueil ne s'est pas réalisé.

L'action se déroule sur 3 mois ; elle commence par l'accueil des Italiennes par Nicole qui accueille Françoise et, 3 semaines plus tard, Yvette qui accueille Maryse.

En remplissant le référendum à 4, elles décident d'élargir leur action en contactant les Espagnoles ; c'est aussi *Vivre* de la Semaine Internationale qui va permettre de mieux connaître les Espagnoles.

Une communauté se forme: elle se prolonge au delà du milieu de travail, à l'arrêt du bus, au parc, au dancing "À la Cigale".

Toutes ces jeunes travailleuses vivront avec le Mouvement la Semaine internationale, la veillée populaire, la messe et une réco-éclair.

Cette action, qui se déroule sur 3 mois, est surtout du type « accueil » avec les moyens du mouvement, c'est là sa limite, on ne découvre pas bien la vie de la confection même.

Voici quelques extraits du carnet de militante de Josiane qui permettent de mieux comprendre la réflexion qui suit.

En septembre. MONIQUE quitte l'usine et c'est Françoise qui arrive ; sa soeur arrive également à la finition et travaille avec Yvette.

Nicole sent Françoise paumée et l'accueille de façon sympa et lui explique le travail. Mise en confiance, Françoise parle de sa famille. Elle explique aussi que toutes les deux vont être confirmées aux environs de PÂQUES. Nicole et Josiane cherchent ensemble exactement la Confirmation : elles réfléchissent que c'est en allant vers d'autres copines que Françoise et Maryse auront une Confirmation ayant un sens.

Nicole passe *Vivre* à Françoise et, à l'atelier, Josiane le passe à Yvette qui trouve que l'article sur les déplacées correspond bien au cas de Maryse, et Yvette passe *Vivre* à Maryse.

"Le soir, maintenant, on part ensemble : Maryse, Françoise, Nicole et Josiane. On fait les folles : on se fait même souvent remarquer, parce qu'on est énervées du travail de la journée. Françoise et Maryse disent : « Vous nous avez accueillies et sans, on aurait été très malheureuses, ne parlant pas très bien français et surtout n'osant pas."

On décide de se retrouver le lendemain à une heure toutes les quatre à la cantine de l'E.D.F. où mange Nicole pour remplir le référendum et discuter des problèmes de la "boîte".

Nicole a lu qu'il était possible de faire une RECO-ECLAIR sur les "boîtes" et ça l'intéresse. Elle sent drôlement que le Seigneur est là, dans notre petit groupe, quand on part ensemble (Nicole ne pratique plus depuis sa communion).

Le 16 janvier

À une heure, toutes les 4 ont est à la cantine mais ça début plutôt mal car les gars et les filles mariés qui mangent à la cantine chahutent et lisent le tract en disant des saletés. Françoise et Marguerite n'écrivent pas souvent et cela les gêne vis-à-vis de Nicole et de moi.

Une fois les tracts remplis, Nicole reprend l'une des principales difficultés des deux Italiennes en arrivant en France, celle de ne pas pouvoir se faire comprendre ; ELLE DIT : "Ce devait être terrible de ne pouvoir parler avec personne" . Françoise et Maryse répondent qu'on ne peut s'imaginer à quel point on ne sent seules quand nul ne nous parle.

Josiane en profite pour faire le rapprochement avec les Espagnoles de l'usine : *Nous en connaissons deux plus particulièrement qui elles non plus ne parlent pas et ne comprennent pas du tout le Français.*

Françoise et Maryse comprennent drôlement la souffrance de ces filles et on décide d'essayer de faire leur connaissance. Josiane leur parle aussi un peu de la Veillée Populaire et de ce qu'on va faire des tracts qu'elles ont remplis.

Françoise et Maryse cherchent une occasion de parler aux Espagnoles.

Le 17 janvier

"Ce soir, Nicole et Françoise ont couru pour arriver les premières au portail et quand les deux Espagnoles sont passées, Nicole a fait semblant de glisser et s'est raccrochée à JOSEPHA. C'était un commencement mais que se dire ? Alors Nicole a vite dit à Marguerite "L'italien et l'espagnol, ça se ressemble, dis-lui n'importe quoi » et Françoise a dit « Ça va le travail ?" (les deux mots se disent presque pareils dans les deux langues) et Josépha a eu un grand sourire pour répondre : "Si va bueno" et tout de suite, avec forces gestes à l'appui, elle a raconté qu'elle était allée chez le Docteur à la visite d'embauche.

Le 21 janvier

"Ce soir, on est parties avec Anita, Josépha, Françoise et Maryse mais aussi Anna, Espagnole, depuis trois en France et cousine d'Anita et Josépha. On les cherchait, puis de grands hou-hou, elles étaient sorties en retard et c'était presque émouvant de voir ANITA faire de grands gestes d'amitié avec un sourire heureux et sympa alors que jamais depuis quatre mois qu'elle travaille à l'usine, nous ne l'avions vu sourire ! Elle travaillait toujours la tête baissée et quand j'allais lui demander ses papiers, on aurait toujours dit qu'elle allait mordre.

Josépha, elle, avait toujours peur quand on lui parlait, ça se voyait dans ses yeux. Elles nous ont demandé d'aller avec elles attendre le 38. Françoise et Maryse ont tout de suite était d'accord alors que dans le fond ça leur demande un effort ; le soir on aimait bien partir nous quatre, on en avait pris l'habitude... Mais elles y vont CONSCIEMMENT et POUR LES FILLES."

Le 22 janvier

"On commande les Vivre où il y a un article sur les Espagnoles. C'est Nicolas qui décide de les commander et de mettre le mandat. Nous commandons donc huit MAGAZINES uniquement pour l'usine ; c'est la première fois et Nicole est toute fière."

Josiane parle à Françoise et Maryse de la VEILLÉE POPULAIRE et elle sont d'accord pour raconter comment elles ont été accueillies et comment, elles, à leur tour, accueillent les Espagnoles. C'est chic et leur confirmation prend de plus en plus sa valeur et sa place parmi nous. Françoise et Josiane décident de la préparer ensemble la semaine suivante.

Le 23 janvier

"Nous savons qu'Anna chante à LA CIGALE tous les samedis soir et les dimanches après-midi". En même temps, Josiane voit que Françoise et Maryse ne sont pas tout à fait naturelles avec elle et c'est pour cette raison qu'elles décident d'aller danser à LA CIGALE, ce qui permettra en même temps de discuter avec Anna. Françoise et Maryse sont enchantées.

"Anna nous explique qu'elle ne veut plus chanter car elle est crevée. Elle n'a jamais ni un samedi ni un dimanche pour elle, car tous les samedis elle va chez le coiffeur. Au dancing, elle avait un contrat d'un an, mais il se termine alors elle a décidé de laisser. A l'atelier, elle est aux pièces et c'est elle qui tient la plus forte cadence."

"On se quitte sur des bonsoirs sympa français, italiens et espagnols. Vraiment à l'atelier, on est maintenant international, et c'est pour ça qu'il faut qu'on y vive une Amitié Internationale."

Le 28 janvier

"Premier jour de la Semaine. FRANCOISE DIT A JOSIANE : "Alors, quel jour on prépare la Veillée Populaire ?" Elles sont militantes maintenant et prennent leurs responsabilités à coeur.

Ca y est, les *Vivre* arrivent. Josiane en passe un à RENÉE qui le demande chaque fois et s'y intéresse sans savoir préciser pourquoi, et un à ANNA en lui expliquant que c'est une fille espagnole qui l'a écrit, Anna promet de le lire.

"Françoise, Maryse et Nicole ont bien sûr le leur, et c'est Nicole qui le passe à Annita et Joséph a. Dans l'après-midi, Nicole et Françoise ont cherché le meilleur moyen d'accrocher : elles ont donc découpé le bouquin puis l'ont présenté à la page des Espagnoles en leur disant : "Lisez" et tout de suite les deux Espagnoles ont tapé des mains en disant « C'est en espagnol, c'est en espagnol." Puis, - "Dans votre livre, ils disent qu'il faut respecter les Espagnoles et on est content de voir qu'on s'intéresse à l'endroit où on mange, si au travail, on nous parle, etc..." - C'est ce qui semble les avoir frappées le plus, c'est "Respecter la Dignité de l'Espagnole" car elles le répètent souvent.

Maintenant on est un peu perdues. On attendait les magazines, on les a passés et maintenant... calme plat. On ne sait plus tellement dans quel sens orienter l'Action.

Ce serait peut-être la place d'une RÉCO-ECLAIR qui permettrait de faire réfléchir Françoise, Maryse et Nicole sur le sens de leur Action.

Le gros coup maintenant c'est la VEILLÉE POPULAIRE.

La préparation de la Veillée avec Françoise et Maryse a été bonne. Elles comprennent drôlement le sens de cette Veillée et ce qu'il faut éveiller chez les jeunes présentes. Maryse a bien pigé puisque c'est elle toute seule qui a préparé comment elle dirait les problèmes qu'elle vit à la finition.

Françoise dira comment s'est passée l'accueil des Italiennes et des Espagnoles.

Le 4 février

"La veillée s'est bien passée. Nous étions 70."

Françoise est venue SANS PAPIERS nous parler de Guilhot et elle a bien fait ressortir la solitude des étrangers. Maryse s'est dégonflée, pas moyen de la décoller de son siège... (ça ne fait rien, le principal c'est la préparation qui compte).

Le 6 février

"*Cette semaine, il n'y a rien eu de spécial. La raison principale : - pas un soir je ne suis partie avec les filles et demain dentiste"... C'est désespérant et cela sent drôlement. Même avec Nicole, il y a un petit fossé à franchir quand on ne discute plus. Je sais seulement que tous les soirs, elle prie en lisant une des prières de Michel Quoist. Bonne leçon pour moi... dès demain, je rattaque dur et je vais commencer par demander à Anna si elle a lu Vivre et aussi à Renée.*

Ce soir, il y a eu une Messe - Semaine Internationale - Françoise et Maryse y ont participé et elles étaient drôlement contentes quand au Memento des Vivants, on a parlé de Guilhot et de Nicole ».

"Nicole, hier soir, au lieu de faire deux heures d'accordéon, a préparé un peu toute seule la réco. Elle m'a dit : "ne te casse pas la tête, ça ira, je vois à peu près". Pour la réflexion sur l'action cela ira, je crois, car Nicole a bien vu qu'il faut faire ressortir ce que cela a changé en elles - dans le milieu autour d'elles - dans la famille, s'il y a eu une transformation.

Pour le reste, nous n'avons pas encore réfléchi, mais d'ici la semaine prochaine, on y arrivera...

Nicole a demandé sa carte de membre et l'a bien méritée. J'ai expliqué à Maryse ce qu'était et avec Françoise, elles en veulent une aussi. C'est Maryse qui se chargera de ramasser l'argent. C'est bon pour Maryse, car ça lui donne une responsabilité.

Le 18 février

"Françoise, Maryse et Nicole avaient décidé de prendre leur carte de membre la semaine dernière, mais aujourd'hui Françoise et Maryse ont refusé. Je sais maintenant pourquoi."

"Vendredi, je leur ai montré ma carte et alors Monique, 30 ans, est arrivée et leur a dit de faire attention que si elles prenaient cette carte, elles s'engageaient drôlement, que la J.O.C. ce n'est pas si bien que ça, que c'est un Mouvement de Curés qui sont de vrais cochons."

Françoise, tout de suite, a réagi violemment en disant : - "Et bien, si c'est ça, t'as raison, je ne la prends pas». Alors Nicole, aussitôt : - "Ce n'est pas vrai ce qu'elle raconte, ne la crois pas". Apparemment chez Nicole, cela n'a rien cassé et pourtant, le soir, elle est "Ta réco, tu peux te la garder, je n'y participe plus".

Et pour la première fois, Françoise et Maryse sont parties de leur côté, Nicole du sien et moi de même.

Dimanche, nous sommes quand même allées à Saint-Bonnet ; il y avait aussi le frère de Françoise. Nous avons bien ri et j'ai essayé de discuter un peu avec Françoise sur l'histoire d'hier en lui demandant si elle trouvait moche ce que la J.O.C. avait proposé de faire jusqu'à maintenant. Elle a bien convenu que non, mais cet après-midi, elles ont refusé la carte en donnant comme explication les ronds - et ça se comprend drôlement. - "Mais 50 francs, si vous voulez ?" Et alors Françoise ne savait plus quel prétexte trouver. La réco tient toujours pour jeudi et ce sera sûrement l'occasion de voir clair. C'est bon quand même ces difficultés car cela va demander à Françoise et Maryse de faire un choix, mais c'était trop beau."

Le 21 février LA RÉCO-ECLAIR

Josepha, Nicole, Françoise, Maryse et Josiane, de 12h. à 13 h. 45 : on mange, on discute, on revit l'action...

Elles disent leur joie d'avoir trouvé de vraies copines. On regarde ensemble ce qui a changé... Et après une discussion sur la prière, on termine en priant...

Le 25 février

Depuis la réco, l'action dort, Françoise et Maryse ont des ennuis chez elles, et elles ne voient plus que ça ; pourtant, Maryse m'a disputée parce que ce soir, je suis sortie en retard, donc, pas possibilités de partir avec les Espagnoles. Avec Nicole, on cale un peu pour l'action à mener ; nous allons toujours commander les Vivre et là-dessus, il y aura sûrement des idées pour proposer quelques choses aux filles."

Le 26 février

"Hier, au soir, la soeur de Nicole lui a demandé un bouquin et celle-ci lui a proposé "en marche vers l'amour » et dans ce livre, il y avait le mot "militante », alors que sa soeur lui a

demandé ce que cela voulait dire. Nicole lui explique un peu, puis lui a demandé si elle priait parfois ; sa soeur lui a répondu : "Non et toi, et comment tu fais pour prier ?"

Nicole a expliqué qu'elle parlait de Guilhot, des Espagnoles, de tout ce qui fait sa vie, et elles ont prié ensemble. C'est Nicole qui a parlé au Seigneur et c'est ensemble qu'elles ont dit le Notre Père. C'est sûrement la réco qui a aidé, parce que la prière a perdu son aspect rigide et solennel et pour Nicole, c'est devenu un moyen simple de parler de ses problèmes et d'offrir ce qu'elle fait avec des copines.

C'est bien beau le Vivre mais comment on va le passer aux Espagnoles ? A moins de leur expliquer tant bien que mal un article : on n'arrivera pas à se comprendre ?..."

Le 27 février

Ce soir, Françoise et Maryse ne sont pas parties avec nous, elles allaient à la messe des Cendres. Même pour elles, maintenant, leur façon de prier a sûrement changé. Elles commencent à avoir une foi vécue et elles aussi, elles mettent les copines dans le coup quand elles prient. Anita et Josépha sont partie avec Nicole et moi, c'est pareil, c'est toujours sympa, mais ça ne bouge pas beaucoup. On rit bien... mais c'est tout.

Pour Nicole, c'était bon qu'elle voit et surtout entende parler Dany qui a dit comment le mouvement, les copines, et l'action la rendaient heureuses, et que sans ça, elle ne sert à rien. C'est bien vrai que chaque jour, je vois le Seigneur agir chez les filles.

Le 4 mars

Ce soir, rencontre de Militantes Aînées, où je me suis fait "disputer" . Normalement, nous devions réfléchir sur la réco, mais je n'avais aucune note et surtout je ne savais même ce que les filles en avaient pensé, à part Françoise, qui a dit : "Si on se retrouvait comme ça tous les 15 jours, ça nous aiderait à voir clair".

Cette réco était notre but et comme apparemment on n'a pas totalement réfléchi loin avec Nicole, on a été un peu dégoûtées et on a calé.

Il n'y avait pas de résultats immédiats, mais Françoise et Maryse le soir même de la réco, passaient les feuilles aux Espagnoles et c'est Anita qui nous a traduit par gestes, ce qu'il y avait sur cette feuille. Comme Anita a expliqué, on sentait que l'action et l'amitié qu'on peut réaliser ensemble l'avait frappée et Anita a dit : - En somme, c'est comme nous"— c'est un grand pas, car elle commence à voir qu'on réalise une Amitié en restant le soir et en discutant de notre vie.

Il y a quand même eu aussi cette discussion de Nicole avec sa soeur et leur prière ensemble. Et surtout, Françoise et Maryse, qui sont drôlement plus attentives aux 3 Espagnoles et qui, au lieu de toujours parler, les laissent s'exprimer."

Le 5 mars

Avec Nicole, à 12 heures, nous avons vu qu'on laisse tomber Françoise et Maryse et que, maintenant, on n'essaie plus de partir avec elles ou d'aller les chercher et aussi qu'on creuse pas trop pour faire quelque chose.

A 2 heures, en parlant de soleil et de beau temps, j'ai proposé à Maryse et Françoise d'aller manger au parc un jour entre midi et deux heures et Nicole a pensé à inviter Anna et Josépha. On leur a proposé, elles sont d'accord, parce que leur père ne rentre pas à midi ; donc, elles peuvent sortir. On n'avait jamais pensé à ça.

Le 6 mars

Nicole me dit que, pour la première fois, il faut que ce soit naturel : donc, elle n'est pas d'accord pour passer tout de suite les réfés. Elle me dit : "Il ne faut qu'elles aient l'impression qu'on saute sur elles avec nos papiers ; il vaut mieux qu'on rigole un bon coup, et puis la fois d'après, quand elles auront bien confiance en nous, on discutera sérieusement."

Elle a raison, à mon avis : il faut d'abord les connaître et leur montrer qu'on est leur copines. Déjà elles commencent à découvrir, mais rien ne sert de brûler les étapes.

Le 11 mars

Aujourd'hui j'ai 21 ans et Anita, Josépha, Françoise, Maryse et Nicole m'ont offert un beau disque de Johnny, et je leur ai payé à boire ? C'est sympa et vraiment on a ri...

J'ai demandé à Françoise et Maryse l'horaire des messes avec l'intention d'y aller de temps en temps en semaine et Nicole m'a dit : Et si j'allais avec toi ?— J'ai bien envie, mais cela fait si longtemps que je n'ai pas mis les pieds dans une église". C'est bien, une fois de plus, le Seigneur est là et si on y va, je tâcherai avec que je sais, d'expliquer les différentes parties de la Messe.

Le 12 mars

"À 2 heures, Anita et Josepha sont venues à la maison, c'est chic."

Nicole a vu un article sur Vivre ; elle contacte la fille qui habite Manissieux et qui a écrit à Vivre. Importance de Vivre et les filles répondent à l'appel. Nicole a lu mon carnet de militante et est venue à la messe..."

Annexe 3 :

Conseil national de la JOCF, « Rencontre entre musulmans à Paris 1967 », 1967, ADHS : 45 J 43..

« Depuis longtemps, il était attendu ce rassemblement.

Depuis longtemps en voyant le programme de rassemblement, certains se disaient : "Et nous, Musulmans, que ferons-nous pendant que nos camarades chrétiens iront à la messe."

C'est à partir de cette question qu'est née l'idée de cette rencontre.

Le Vendredi 30 Juin 1967, Berrada, Abderahmane, Ibrahim et son copain acceptent de venir préparer la rencontre en dialoguant avec Juan, Marie-Jo, Marie-Paule.

DEROULEMENT DE LA RENCONTRE

Dimanche 2 Juillet 1967, une quarantaine de garçons et de filles se retrouvent dans une salle de la permanence du rassemblement.

A) Présentation de la rencontre

Marie-Paule de l'équipe nationale J.O.C.F., rappelle la raison et le sens de cette rencontre :

"À l'appel de la J.O.C., des jeunes ont agi ensemble sans distinction de race, de couleur, de nationalité, de religion. C'est cette action pour un monde meilleur que nous sommes venus mettre en commun dans un climat d'amitié.

En ce moment même ceux qui sont chrétiens participent à la messe du Parc des Princes vous avez choisi de vous retrouver ensemble ici. Nous savons bien qu'il n'y a qu'un seul et même Dieu.

- qui nous a créés
- qui veut notre bien
- qui nous veut heureux
- qui nous confie le monde

pour en faire un monde où tous les hommes s'aiment et se respectent, vivent dans la Paix.

Votre rencontre sera cela parce que plusieurs parmi vous l'ont demandé, voulu aussi, voir comment toute l'action menée avec les copains, avec les copines correspond à la volonté de Celui qui est Dieu pour nous chrétiens et Allah pour musulmans."

B) Présentation des participants

Présentation rapide, une présentation plus précise sera faite en petites équipes.

- 30 garçons environ
- 10 filles

Algériens et algériennes sont les plus nombreux. Mais il y a des Tunisiens et des Marocains, 1 Lybien et des français.

Toutes les régions de France sont représentées en particulier certaines villes : Clermont Ferrand, Châlons s/Saône, Faches-Thumesnil, Salon de Provence, Saint Etienne, Creil, Colmar, Dunkerque...

Présentation du dialogue et de la réflexion en petites équipes. Berrada qui vit à Faches-Thumesnil (près de Lille) explique la manière de se répartir en petites équipes, et les questions qui aideront l'échange.

Avec un autre copain, ils traduisent les questions en arabe pour que chacun les comprenne mieux.

Questions

1° Par la préparation de "Paris 67" et toute l'action de cette année, avons-nous permis à de nouveaux frères musulmans d'agir ensemble ? Comment cela ?

2° Qu'est-ce que cette action a changé en mieux entre nous et dans notre coeur ? Sommes nous devenus ainsi meilleurs croyants, notre vie est-elle meilleure devant Allah ? A quels signes, le voyons-nous ?

3° Dans ce que nous venons de dialoguer, qu'est-ce qui nous semble important de partager avec les autres ?

En conclusion du travail d'équipe, nous pourrions remercier Allah de quoi ? Nous avons peut-être quelque chose à lui demander pour nos frères, notre action ?

4 équipes se forment :

1 équipe de filles,

3 équipes de garçons.

Durant une heure chacun s'exprime, écoute, interroge, réfléchit.

Mise en commun

Un délégué de chaque équipe transmet à l'ensemble l'échange de son groupe. C'est Barrada qui anime le débat.

Rabira parle au nom de l'équipe des filles

"Pour nous il y a un grand problème : nous ne pouvons pas obtenir de bourses pour entrer dans les écoles professionnelles ; on nous prend pour des ignorantes."

Un débat commence car plusieurs sont à l'école ou ont des petits frères qui ont obtenu des bourses pour continuer leurs études. On constate que cela dépend de la branche d'enseignement, surtout des académies, parfois des directeurs d'école.

"Il faudrait créer quelque chose pour former les Algériennes. C'est important pour notre pays : il faut préparer notre retour (il faut dire que toutes les filles du groupe sont algériennes)."

"Paris 67" nous a permis de nous exprimer, de nous faire entendre, de faire voie que nous ne sommes pas ignorantes.

Nous sommes très contentes parce que nous sommes venus des quatre coins de France pour nous rencontrer. Nous pensons tous la même chose.

Nous éprouvons une grande joie d'être ensemble pour nous aider à continuer.

Nos parents ont compris que ce nous voulons construire.

Quand on est triste on a le plus besoin d'Allah. On le prie de toutes nos forces pour nous aider. Il nous a permis de nous rencontrer dans la joie pour nous aimer tous ensemble.

La J.O.C. nous a permis de rencontrer d'autres frères et soeurs algériens. C'est formidable de nous aimer tous ensemble avec les Espagnols, les Italiens, les Portugais. Tous, nous nous sommes exprimés, expliqués devant les Français.

Il y a eu la rencontre où ce qui s'est passé quand l'usine a explosé, a été dit en français et en arabe.

Aujourd'hui, demain, toujours on sera très heureuses si cela continue.

Surtout quand on est seule, "Paris 67" c'est l'espoir. "Paris 67" c'est construire la paix et partager les difficultés. Je ne m'attendais pas à voir tant de filles et de gars.

Il faudrait que l'on se rassemble plus souvent pour pouvoir accueillir les autres. Aujourd'hui on est très heureux, la paix nous en avons tous besoin. Il faut la paix pour travailler.

"Nous sommes venues de tous les coins pour montrer et amener les autres à construire la Paix."

"Filles et garçons, on est séparé. Ce n'est pas normal."

Un gars répond : "Oui, mais vous êtes déjà émancipées puisque vous vous retrouvez avec nous", "Ce n'est pas pour ça que vous nous aidez. Tout à l'heure en rentrant dans la salle vous ne nous avez pas accueillis." (Tout le monde rit).

Les délégués des équipes de garçons apportent :

Les conditions de vie et l'action menée avec les copains.

Un gars exprime des conditions de boulot dures qui sont communes aux autres immigrés. Longs horaires, les travaux les plus sales, logement, etc...

"Il faut se renseigner auprès de l'amicale des Algériens."

"Nous ne sommes pas tous des Algériens."

"C'est pareil. Ça c'est pour tous."

Abderhaouf : "Dans ma ville un Nord-Africain a sauvé une fille de la noyade. Le journal a accordé seulement quelques lignes en dernière page. Mais si un Algérien vole c'est écrit en première page en grands caractères."

"C'est à nous de prouver qu'on n'est pas mauvais, nous les Arabes."

Aziz : "Pour la préparation de "Paris 67" on a fait attention à nos frères. A l'école on s'est organisés pour les cours et on fait des délégations pour parler avec le professeur."

"Nous qui sommes là à "Paris 67" il faut apprendre aux autres à s'aimer."

"Dans notre quartier on a rompu les barrières et maintenant on est tous copains !"

"Il faut la paix ! la guerre c'est mauvais."

"C'est à nous de préparer la paix. Il faut que nous donnions à manger à nos frères qui ont faim, sinon il y aura la guerre."

"Pour ça, il faut déjà se comprendre entre nous."

"À moi "Paris 67" m'a aidé à faire connaissance de copains et à partager nos difficultés. Paris 67 c'est une grande fête à ne pas oublier. Il nous a permis de nous rencontrer entre nous, les jeunes, de beaucoup de pays. Ça, grâce à la J.O.C."

Fardill : "Nous sommes tous des frères."

"On est de tous pays mais il n'y a pas de racisme. Ce n'est pas seulement les frères musulmans qui souffrent mais aussi les Espagnols, les Italiens. Il ne faut plus être isolé. Il faut se regrouper dans le monde ouvrier. Il ne faut pas perdre le contact avec ceux qui sont venus à "Paris 67". Il faut se passer les adresses."

"Nous souvent on ne cherche pas à faire connaissance avec des Français, et les Français non plus ne cherchent pas à faire connaissance avec nous. Mais cette rencontre va nous servir pour beaucoup de choses. On aura plus de courage pour demander nos droits."

"Je suis plus optimiste."

"Ca va montrer notre fierté."

"Nous avons besoin de paix sinon nous ne pouvons pas travailler."

"On se trouve très heureux entre frères. On découvre le rôle de la J.O.C. Il y a beaucoup de difficultés au travail. On se sent étrangers aux français. Certains de nos copains sont sans travail en chômage. Je suis maçon pour trouver du travail j'ai mis plus de trois mois..."

"Je ne pensais pas qu'à Paris 67 on pourrait s'exprimer entre frères."

A propos du jeu scénique :

"Le Pape n'a pas parlé pour les chrétiens; La Paix, la Justice, ça nous intéresse tous. C'est normal qu'à la J.O.C. on parle du Christ."

"On a regretté une chose c'est qu'on n'a pas annoncé par haut parler que nous pouvions aller manger au self, on l'a su trop tard, on est allés acheter de quoi manger."

"Avant de connaître la J.O.C. je pensais que tous les Français étaient racistes. Avant j'étais triste, maintenant j'ai des amis."

Marie Paule rappelle :

"Ce que veut la J.O.C. c'est que chacun d'entre nous soit un meilleur croyant."

Berrada dit :

"Au commencement je me demandais ce que moi, musulman, j'allais faire dans la J.O.C. qui est un mouvement chrétien. je comprends mieux maintenant."

Avant de se séparer, on se dit comment chacun va continuer à vivre cette amitié, à construire la paix.

"Il faut dire aux copains qui ne sont pas venu ce qu'est Paris 67."

"J'ai déjà envoyé des cartes aux copains."

Ibrahim : "On pourrait se rencontrer encore une fois. Il faut faire la propagande de "PARIS 67" à tous les camarades qui n'ont pas pu venir. Faire un dossier détaillé."

"Il faut demander qu'on soit tous ensemble, des Français et des immigrés.

Qu'on aide nos copains."

"On essayera de refaire "PARIS 67" dans nos villes."

"Raconter aux autres copains tout ce qu'on a fait à "PARIS 67"."

"Demander aux organisations ouvrières de nous aider à résoudre nos problèmes. Il faut demander de l'aide aux Français."

On échange les adresses.

Les filles rappelant que leurs parents leur ont fait confiance et qu'elles ne veulent pas donner leurs adresses aux garçons.

Dans la joie on se sépare, pleins de courage, pour continuer avec les autres jocistes de la fédération. »

Annexe 4 :

Équipe « Mines de Potasse » (Mulhouse), « Monographie du bal Dancing Royal », *Matériel préparatoire à l'enquête-campagne*, 1956-1957.

Émilie va toute seule au Dancing Royal. Elle s'assied à une table. Des gars la voient et viennent la rejoindre. Mimi en fait autant.

Une militante s'assied même sur les genoux des gars pour exciter la jalousie de son baguin.

Tous les samedi et tous les dimanche une bande de jeunes travailleuses (5 ou 6) se laissent faire par les gars. À la fin du bal, les gars viennent les prendre pour les raccompagner.

Deux jeunes travailleuses dansent le swing. Les gars se mettent par terre pour regarder sous leurs robes.

Un gars renverse de la bière sur la robe d'une fille.

Annette, jeune travailleuse sort avec un gars qui s'enivre et dit devant toute la table (gars et filles) : *« Elle ne peut plus rentrer avec sa robe sale et elle s'est donnée à moi »*.

Pendant les tangos, rumbas, valses lentes, les lumières sont rouges, parfois même on éteint les lumières.

Les couples dansent joue contre joue, même s'ils ne se connaissent pas. Comme les lumières sont éteintes, on ne se gêne pas. Les gars couchent presque les filles par terre et elles se laissent faire.

Aux trois dernières danses, on applaudit et la musique joue une danse après l'autre : swing, tango, valse. Cela dure parfois une heure. Les filles sont fatiguées, elles ne tiennent presque plus debout.

Il y a une centaine de jeunes travailleuses qui vont au bal Bene.

Un gars marié passe sa main sous la robe d'une fille au cours de la danse. Il trompe sa femme.

Une autre équipe de jeunes travailleuses lisent *« Secret de femme »* au bal et se le passent entre elles.

Huguette et Lote cherchent deux gars pour danser du blues et rentrent avec eux.

Action possible et action faite.

La militante prie avant d'aller au bal. Elle ouvre les yeux et tâche de réagir en face des faits.

Elle entre dans les équipes où il y a plusieurs filles parmi les plus pauvres. Petit compte rendu. Elle danse avec les filles, discute.

Jacqueline, jeune travailleuse, travaille en usine. Elle n'a pas le droit de manger pendant ses 8 heures de travail. Le rendement est trop fort. Aime beaucoup sortir en équipe, flirte pour rendre un gars jaloux. La militante lui parle des 20 minutes, du rendement, etc.

Irène, jeune travailleuse, 16 ans, y va seule. Elle fait des heures supplémentaires. Elle est indisposée toutes les trois semaines dès qu'elle travaille au rendement. C'est une conséquence du rendement trop fort.

La militante lui parle de *Sillage*, de la répercussion de l'ambiance sur les gars et les filles.

Lorsqu'un garçon cherche à flirter, la jeune fille doit lui dire : je suis venue pour danser non pour faire des blagues.

Irène et Elisabeth sont fâchées, elles ne se parlent plus depuis des années. Elles vont au même dancing. La militante parle avec les deux et cherche à les rapprocher.

Georgette discute de son problème avec un gars : lumière éteinte, etc.

Attirer l'attention des gars et des filles sur une action possible pour les lumières éteintes.

Annexe 5 :

PAVIOT, Nadette, « Bien plus que l'histoire de pilule ! », La Militante, 213, 1968.

Bien plus que l'histoire de la pilule !

Maryse dit : «*Le Pape n'y connaît rien, il ne voit pas les difficultés*».

Michèle : *«Jacques dit que c'est l'affaire du couple, ce sont eux qui sont responsables ».*

Interdiction de la pilule ou bien plus ?

Nous ne reprendrons pas ici toute l'encyclique *« la vie humaine »*. Tu peux la lire seule ou avec les autres militantes avec l'aide de l'aumônier de l'équipe. Deux aspects essentiels se dégagent : à travers eux nous verrons ce qui est en cause. Il s'agit de toute la personne humaine. Dans l'encyclique le Pape insiste sur l'épanouissement de tout l'HOMME : corps, coeur, esprit.

Il s'agit de *« sa vocation surnaturelle et terrestre, mais aussi surnaturelle et éternelle »* (n°7). Il ne s'agit donc pas simplement d'un moment ou d'un morceau de notre vie. Il ne faut pas couper cette encyclique d'une autre partie il y a 1 an et demi sur le « Développement des peuples » (*Popolorum progressio*). Il était affirmé avec force que :

« TOUTE PERSONNE A DROIT à la Justice, la Considération, la Santé, un emploi stable, des conditions de vie qui la respectent et lui permettent de remplir sa vocation d'Homme et de Femme libre et responsable, que tout homme ait la possibilité de développer son coeur, son corps, son esprit harmonieusement et réaliser ainsi sa vocation de Fils de Dieu. »

Il réaffirme aussi que chaque personne non seulement y a le droit mais le DEVOIR de lutter pour y parvenir. N'est-ce pas ce que nous faisons tous les jours avec les copines pour améliorer telle condition de travail, que nous nous informons pour connaître nos droits, les faire respecter, faire la vérité ensemble ? N'est-il pas aujourd'hui encore plus important d'apprendre à se connaître à se respecter mutuellement dans l'action, la vie avec les gars.

C'est au coeur de la vie ouvrière tout entière que le Christ nous appelle : à grandir en Homme et en Femme, à ne pas nous laisser prendre au jeu d'une société qui invite à la facilité par tous les moyens.

Paul VI dit « NON » à tout ce qui rend l'Homme et surtout la Femme encore plus esclave. II rappelle que l'homme est responsable de lui-même et qu'il est aussi responsable de la construction de l'humanité. Dans le *« Développement des Peuples »*, Paul VI rappelle au n°43 que *« le développement intégral de l'homme ne peut aller sans le développement solidaire de l'humanité »*... Cela implique des devoirs, des exigences pour tous.

Un regard mais sur les plus faibles.

Un partage équitable des richesses afin que tous, sans distinction de race, de religion, de couleur, d'opinion politique, aient la possibilité de devenir des hommes et des femmes. Dans *« Humanae Vitae »*, il rappelle chacun à sa responsabilité vis-à-vis de toute l'humanité.

Il appelle les pouvoirs publics :

« À ne pas laisser se dégrader la cellule fondamentale de la société qui est la famille... et cela par une prévoyante politique familiale, une sage morale des peuples respectueux de la loi morale et de la liberté des citoyens. »

Aux hommes de science, il lance :

« Un appel à rechercher dans la voie des connaissance plus grande du corps de la femme, pour un plus grand respect d'elle même et des autres...», pas dans la voie de la facilité.

Si l'on permet l'utilisation des moyens contraceptifs, les pays riches auraient vite fait d'inonder les pays pauvres de pilules ou autre, sous prétexte de leur venir en aide.

Une fois de plus nous n'aurions-nous pas étouffé la voix, le cri des pauvres du monde ?

Annexe 6 :

« Quelques questions après la rencontre de la Commission nationale des religieuses en JOC-F », Rapport au Bureau mixte JOC-F, novembre 1970, ADHS 45 J 63-64.

Il est apparu que les Religieuses jouent un rôle de plus en plus grand dans la JOCF et que cela n'est pas sans modifier les données traditionnelles. Pour l'instant, voici où nous en sommes.

Première partie : travail avec les laïcs.

Peu de religieuses « suivent » une équipe fédérale en collaboration avec un aumônier fédéral. C'est le cas de soeur Geneviève Dulac, de Marseille-Huveaune, et pour quelques autres sans doute.

Pour la majorité des soeurs, il s'agit le plus souvent d'une présence auprès d'équipes de meneuses Ados, un peu moins auprès d'équipes 16-20 ans, et moins encore auprès d'équipes de militantes aînées.

On retrouve aussi beaucoup de soeurs dans des contacts personnels des filles, et de soutien auprès des militantes. Généralement, les religieuses reprennent ces contacts et leur travail dans le Mouvement entre elles.

Des religieuses participent aux sessions du mouvement : carrefours ados, sessions-jeunes, weekend de responsables, ainsi qu'à certains temps forts : mois international SNA...

À la Commission nationale, la question s'est posée de la participation aux sessions intensives. L'orientation prise a été la suivante : les soeurs dites de liaison auraient leur place d'une manière presqu'évidente à la Session Intensive, mais en précisant qu'elles n'y vont pas pour une fédération, la leur, mais pour l'ensemble de la JOCF. Ce qui ferait deux religieuses par secteur jociste. À la réflexion, cette solution ne règle rien du problème, c'est une solution d'attente, compte tenu surtout du fait que s'il y a d'autres aumôniers et religieuses dans les SI, les fédérales sont noyées et la SI est colorée par la présence trop importante de prêtres et religieuses.

En réalité, c'est toute une attitude des religieuses qui est en train d'évoluer.

Certaines religieuses insistaient jusqu'à présent sur l'aspect féminité et sur une présence discrète auprès des laïcs : éveil, mise en route, contacts personnels...

On va de plus en plus loin et les Religieuses sont en train de découvrir qu'elles sont engagées dans la naissance d'un laïcat. La dimension « laïcat » se ferait plus jour et au niveau de la Commission nationale cette dimension est claire.

La Commission nationale a opté pour une JOCF à faire naître à tout prix. C'est l'aspect éducation qui de leur part est remis en valeur. De là, apparaît toute une participation active auprès du laïcat jeune : utilisation des moyens de masse, des moyens de militants, aide pour le carnet de militante, préparation et reprise de rencontres de militantes, etc.

On sent donc des religieuses volontairement engagées dans la JOCF. On sent que de plus en plus, des religieuses ne s'arrêteront pas au niveau des militantes mais qu'elles sont disposées à aider des filles dans une dimension fédérale.

Les Religieuses de la Commission nationale ont par ailleurs conscience de la baisse de l'aumônerie JOCF et par là de toute la place qu'elles sont fatalement appelés à prendre pour

que quand même la JOCF continue d'exister. Elles l'ont exprimé mais sous forme de boutade, mais leur prise de conscience est très réelle.

Pour conclure ce point-là, il faut ajouter que beaucoup de religieuses sont non seulement issues du monde ouvrier mais formées par la JOCF et qu'elles ne sont aucunement prêtes à concevoir une vie religieuse qui les dispenserait d'une action précise en monde ouvrier dans le sens d'une aide au laïcat.

Les religieuses de la commission nationale dans leur responsabilité auprès des autres religieuses :

La situation a très rapidement évolué. Lors de la Commission nationale de Décembre 69, alors que déjà des progrès avaient été réalisés dans les années 1967-1968, on ne sentait pas encore que les soeurs de la Commission nationale soient vraiment représentatives d'un ensemble de soeurs. Soeur Thérèse avait alors beaucoup insisté pour que les religieuses « de liaison » suscitent un responsable par diocèse avec pour objectif de réunir ces soeurs diocésaines ou fédérales, et pour permettre à ces soeurs diocésaines ou fédérales de réunir à leur tour. Les religieuses de leur fédération ou de leur diocèse qui travaillent en JOCF.

De fait, à la rencontre des 8 et 9 juin, il est apparu à l'évidence qu'une avancée extraordinaire s'était accomplie depuis 6 mois. Sur le terrain, non seulement des sessions de religieuses JOCF ont lieu plus qu'auparavant mais encore les religieuses « de liaison » ont réuni les soeurs diocésaines et cela pratiquement un peu partout

La question s'est alors posée de la participation des soeurs diocésaines aux SRAF de septembre 70. Signalons en passant que la Commission nationale s'est réunie les 8 et 9 juin pendant que les aumôniers de liaison bâtissaient les SRAF de septembre 70 et certaines religieuses auraient préféré être en région pour justement préparer cette participation des soeurs diocésaines dans les SRAF. D'autres estimaient qu'il était mieux de réfléchir à la place spécifique des soeurs, la question des SRAF paraissant seconde.

De toute façon, qu'on prenne cette question sous un angle ou sous un autre, le problème reste le même. Il est celui de savoir si, comme les soeurs elles-mêmes l'expriment, les religieuses vont être à la « remorque » des aumôniers ou bien si elles vont accentuer une place bien à elles dans le mouvement.

Le débat était en gros le suivant...Devons-nous réfléchir dans un SRAF à notre présence auprès des équipes fédérales et à notre place auprès des religieuses de la fédé ? Certaines religieuses estiment qu'il leur suffit pour l'instant de travailler au niveau des équipes de militantes, et cela en lien avec l'aumônier fédéral. D'autres ont bien conscience qu'elles doivent accéder à la dimension d'une équipe fédérale.

De toute façon, que les soeurs participent aux SRAF ou non, on va vers une accentuation des rencontres des soeurs diocésaines avec les religieuses de liaison, et à la limite on se trouverait devant la réalisation des SRAF de religieuses... en rêvant un peu... on se voit déjà devant un « Versailles » des religieuses diocésaines JOCF. Les mots qui viennent immédiatement à l'esprit devant ce tableau sont... : Aumônerie parallèle.

Deuxième partie: une situation nouvelle.

Les religieuses sont donc de plus en plus partie prenante du Mouvement, et cela à tous les niveaux, tout au moins jusqu'à l'échelon fédéral. Faut-il laisser jouer dans le sens amorcé, faut-il freiner ?

Le contexte des religieuses «congrégation, supérieures majeures, union» etc freinera certainement l'évolution. N'oublions pas d'ailleurs que beaucoup de religieuses n'ont pas les mains libres pour une action JOC (situation des communautés, blocages et contre témoignage, soeurs-patrons, religieuses enseignantes, etc.). Toutefois, une minorité se lève qui paraît bien

décidée à tout faire pour qu'une JOCF existe et cela avec une conscience vive que les aumôniers n'ont plus, une présence aussi massive qu'il y a quelques années.

J'ai essayé de rapprocher cela avec d'autres situations neuves par exemple, on connaît de ci de là des militantes ACO qui se mettent à éveiller des jocistes.

[...]

J'ai discuté avec le Père Roy, au sujet des Frères qui, eux aussi, veulent sortir de leur situation de responsabilité en École, et qui se mettent en route progressivement

[...]

Je me suis demandé s'il ne fallait pas saisir ces diverses situations dans leur ensemble en débordant la question des religieuses et je pensais à l'idée du peuple ouvrier chrétien qui se serre les coudes, qui prend conscience collectivement de la nécessité d'une entraide, d'une collaboration, d'un soutien les uns par les autres pour se transmettre mutuellement le message.\l

Ce sursaut coïncide avec une baisse quantitative de l'Aumônerie JOC-JOCF. Est-ce un fait du hasard ? Est-ce sous la poussée de l'Esprit-Saint ? Est-ce une prise de conscience plus en profondeur de la responsabilité apostolique de chacun ? Prise de conscience rendue plus rapide par la situation de l'Aumônerie ?

Je crois que tout cela demande à être réfléchi et par l'Aumônerie nationale JOC-JOCF et par les mouvements, la JOCF en particulier. IL y a au moins deux séries de questions:

1°) comment le mouvement va concevoir la collaboration avec les religieuses en JOCF et au-delà la collaboration avec les adultes de l'ACO qui s'engagent d'une certaine manière envers les militantes JOCF ?

2°) comment l'aumônerie nationale va s'interroger elle-même devant ce processus engagé et en particulier dans une réflexion concernant la « place » de l'aumônier jociste dans une fédération? L'aumônier jociste est loin d'être seul actuellement à éveiller des laïcs et il va se trouver de plus en plus en obligation de collaboration avec des religieuses, des frères, des adultes de l'ACO pour une mise en route d'un laïcat jeune.

Annexe 7 :

Roger Etchegaray, « La JOC fête ses 50 ans », *À temps et contretemps*, IV-2, 11 mai 1978.

C'est assurément une grande fête de famille pour d'innombrables jocistes d'hier et d'aujourd'hui, pour beaucoup de prêtres et de religieuses également. Une déclaration de la Commission épiscopale du Mouvement Ouvrier présente les arêtes vives d'une histoire qui a marqué tout autant l'Église que le monde ouvrier, surtout dans notre pays. Ce jubilé ne passera pas inaperçu, mais mon désir d'évêque est qu'il soit reconnu et célébré par tous, avec une sympathie lucide et exigeante.

Il est difficile de comprendre un jeune, encore plus un jeune du monde ouvrier, d'un monde que l'histoire, les conditions de vie et de travail ont rendu méfiant à outrance et contraint à ne compter que sur lui-même. Il est difficile de comprendre l'action jociste, encore plus de la suivre patiemment sur des chemins qui ne sont pas les nôtres et dont les traces semblent s'effacer à tout instant. Il est difficile de dire où commence un mouvement apostolique, encore plus où il s'arrête, surtout chez des jeunes de plus en plus solidaires d'organisations syndicales et politiques.

Pour de nombreux jeunes, la JOC est leur propre mouvement ouvrier, c'est-à-dire le lieu où ils peuvent partager entre eux tout ce qui fait la vie ouvrière avec ses aspirations et ses luttes. Pour de nombreux jeunes, la JOC est leur propre Église, c'est à dire le lieu où ils peuvent retrouver et vivre la vocation de fils de Dieu. Plus qu'une simple carte de relations, la JOC cherche à être une communauté de jeunes sans cesse en éveil et en formation. Plus qu'une succession d'activités, la JOC cherche à être un temps pascal permanent où tout est pédagogie de résurrection. La JOC est comme une école de vie qui révèle progressivement à un jeune son unité intérieure, son dynamisme humain et spirituel. Mais qu'il est long le chemin qui mène à l'Évangile, surtout pour des jeunes travailleurs qui poussent sur un humus sécularisé et marxiste ! Mais qu'elle est loin la JOC du papa grandi au patro du curé ! La JOC est devenue de plus en plus catéchuménale, une JOC du seuil de l'Église. Hier, la JOC partait de l'Église où elle est née, vers le monde ouvrier, avec du mal à se faire reconnaître par celui-ci. Aujourd'hui, la JOC part du monde ouvrier où elle s'est naturalisée vers l'Église avec autant de mal à se faire reconnaître par celle-ci.

Les évêques, guides et témoins de la marche laborieuse de la JOC et de la JOCF, leur posent avec confiance des questions, des questions vitales pour l'avenir du mouvement dans l'Église :

« c'est au nom de leurs solidarités humaines que la JOC et la JOCF prennent certains options. Tout en respectant leurs choix, nous rappelons qu'elles ne peuvent prétendre engager toute l'Église et nous témoignons d'ailleurs que telle n'est pas leur intention.»

« des positions politiques ou idéologiques trop radicale ou mal expliquées peuvent éloigner du mouvement certains jeunes. Si la JOC est un don de Dieu elle l'est pour tous, tous ont droit à l'Évangile.»

« Avec vous, nous sommes persuadés que la priorité apostolique toujours affirmée par la JOC constitue sa grande richesse, qu'elle donne tout son sens à son action, car Jésus-Christ seul assure la pleine libération de l'homme. »

« LA JOC accueille de plus en plus de jeunes sans passé chrétien. Comment la vie leur parle-t-elle de Dieu, s'ils ne savent pas comment Dieu a parlé dans l'histoire de son peuple, et de manière déterminante, par son Fils Jésus Christ ? »

Il est regrettable que le rassemblement de la Courneuve, par la sélection significative des invitations et des stands offerts, soit grevé d'ambiguïtés qui risquent de jeter le trouble à l'extérieur, de masquer l'intuition pastorale du P. Cardjin et du P. Guérin. Nous savons combien il a été toujours difficile à la JOC de porter conjointement, comme sur une ligne de crêtes, les trois lettres de son sigle qui constituent à la fois son originalité et sa fragilité. Je souhaite que l'espérance apostolique qui a fait naître la JOC il y a cinquante ans, loin d'être trahie, éclate de manière toujours plus visible dans le monde ouvrier et dans l'Église, dans tout le monde ouvrier et dans toute l'Église. Qu'ainsi la JOC trouve l'élan d'un nouveau bond en avant, dans une Église capable de répondre aux vraies questions de l'homme d'aujourd'hui !

JOC, prends garde de perdre ton âme !
Église, prends garde de perdre la JOC ! »

Annexe 8:

Équipe Nationale, « Recherche sur la condition féminine », Apport à la Session nationale JOCF, 1978, 45 J 59.

I - reprise de 1975 à 1977

À la session nationale de 1975, une recherche a été entamée dans le mouvement sur la condition féminine, même si elle a été toujours portée dans l'histoire du mouvement. Dans les sessions, de militantes, SI, SRC, des commissions ont permis de regarder la situation d'exploitation propre de la femme, les causes, l'action à mener. Tout cela a été soutenu dans les moyens du mouvement *Stop 16/20 ans*, *la JOC*, *VA* soit dans des articles de catégorie, soit en tant que tel.

Des questions se posent :

- par rapport à la sexualité : comment la société l'utilise, quelle image elle nous en donne ?
- par rapport à l'éducation reçue : rôle de la famille ? la situer dans une histoire,
- par rapport au rôle de l'Église

Mais dans les diverses reprises, on constate qu'il y a un besoin de définition de ce qu'est la condition féminine, de mieux la percevoir dans les situations, même si cela a été plus regardé que les autres aspects. On remarque aussi que des choses ont avancé mais on a du mal à mesurer quoi. Trop souvent, quand on parle des conditions féminine, ce sont des situations mais peu de choses sur les causes et l'action menée.

II - l'année 78

[...]

Rien sur la prostitution, discussion sur la condamnation du viol – faire une réflexion sur toute la hauteur du problème (la condamnation de résout pas tout). Revendications spécifiques aux filles ou non : il faut regarder les causes de ces situations pour pouvoir répondre à cette question et regarder ce que proposent les organisations ouvrières pour lutter contre ces discriminations, regarder la question de l'emploi à mi-temps pour tous, question : comment la JOC prend en compte le spécifique gars ? C'est aux gars et aux filles de la classe ouvrière, c'est à tout le mouvement de regarder la situation de chacun dans la société et d'agir.

Des éléments de réflexion ont été dégagés par la commission « sexualité - famille » :

- Creuser : est-ce que le travail de la femme à la maison peut-être considéré comme tâche sociale, d'éducation, donc lui donner un statut (dans cette question, risque d'intégration de la femme).
- Creuser l'aspect de cours à l'école :
- pour les gars : sur les tâches ménagères et ce qui concerne l'éducation des enfants,
- pour les filles : sur le bricolage

[...]

REPRISE DE L'ÉQUIPE NATIONALE, CE QUI RESSORT

Les jeunes travailleuses sont marquées dans leur vie professionnelle, dès l'orientation :

- les études des gars sont priorisées par rapport aux filles « car ils ont plus besoin de travail que les filles».
- carrières, orientation, sections spécifiques aux filles
- emplois spécifiquement féminins (santé-dactylo-employée de maison)
- il y a plus de filles au chômage
- embauche plus difficile de celles qui vont se marier (célibataire : moins de charges)
- les filles qui doivent correspondre à des modèles
- salaires plus bas
- un contenu du travail qui utilise des qualités proprement féminines
  - exemple : les employées de maison
  - contenu de leur travail : garder les enfants, balader le chien, ménage, cuisine, lessive, bricolage, jardinage, soins de la patronne
  - conséquences :
    - - une tension constante entre ce qu'elle vit dans sa propre famille et la famille patronale, on lui donne une certaine conception de la famille du mode de vie (donc de la société), identification à la patronne, travail féminin assimilé à la notion de service, dévouement.
    - Longs horaires : pas de loisirs, de vie de quartier, pas de détente, de contacts humains, de promotion culturelle. C'est la même chose que pour la femme au foyer : conditions de travail des femmes enceintes, fatigue nerveuse due aux cadences de travail et au style de travail qu'on leur fait faire (usine électronique...), dans les professions féminines, les chefs sont des hommes, agressions physiques et morales des patrons et sans discuter, quand un homme fait face au patron, ça porte plus que quand c'est une femme – peut-être parce que le patron est un homme ?
- Elles sont marquées dans toute leur éducation familiale, religieuse, scolaire
- Vie en référence aux parents, profs, collègues
- Traditions dans la famille : les filles font le ménage - pas les gars, elles travaillent plus tôt - études des gars priorisées, filles immigrées : « ne pas salir l'honneur», filles qui restent à la maison pour avoir les allocations familiales.
- Ados : poids des parents - honte du milieu,
- Loisirs : plus difficiles pour les filles de sortir
- Éducation des filles qui fait qu'elles s'écrasent, les gars ne les prennent au sérieux, manque d'information sur contraception et avortement (pas seulement à l'école, mais aussi la famille).
- Publicité qui se sert des filles comme appui et qui crée des modèles les filles et les gars se réfèrent : achat de maquillage.
- Idéologie dominante : fille soumise, bien se tenir, soutien de l'homme, confort de l'homme - ça ce cache derrière la façon de se comporter, de s'habiller, se coiffer, s'exprimer. Filles qui cherchent à plaire, on ne nous donne pas les moyens de rester naturelle.
- On nous donne une fausse idée sur les relations gars et filles - faire des garçons son but.

- Femme objet, belle mais mal à l'aise dans sa peau en comparaison Exemple : aspiration des apprenties, avoir un boulot, être bien fringuées, avoir un petit copain et lui plaire, désir des filles de se marier pour quitter l'emploi, se libérer
- Mariage = confort = seul moyen pour la femme d'être reconnue, la société ne reconnaît pas la femme pour elle-même, mais par le fric, à travers son mari
- Cadre de vie – relation gars et filles comme consommation. Elles sont marquées dans une prise de responsabilités : il y a peur de temps que les femmes votent, candidats aux législatives, municipales... une minorité de femmes.
- Les filles, les femmes sont moins disponibles, elles n'ont pas le temps de s'occuper de politique. De ce fait, les hommes prennent plus de responsabilités syndicales et politiques.
- Le mariage, les enfants provoquent souvent l'arrêt des responsabilités comment vivre un engagement et une vie de couple ? souvent les choix sont faits par la femme seule

III - réflexions de l'équipe nationale

Aujourd'hui, la jeunesse ouvrière chrétienne féminine est exploitée spécifiquement comme on vient de le voir et cela dans toute sa vie. Seulement, à qui la faute ? Les militantes expriment très peu de causes. Il faut convenir que cela n'est pas simple, ça demande de rechercher ensemble en équipe de militante de se former aussi à partir de ce que disent les syndicats ouvriers et les partis de gauche. L'action sur cette situation spécifique commence à être mener. Nous ressaisissons quelques expériences, ce qui est nouveau (pour être respectées au boulot, pour obtenir autant de gym que les gars à l'école).

Il nous semble important :

- que les jeunes travailleuses découvrent l'exploitation qui leur est faite en tant que filles, qu'elles comprennent les causes, qu'elles agissent face à ces situations, qu'elles luttent pour être reconnues en tant que telles, que leur action permette un changement des structures et des personnes.
- qu'elles prennent toute leur place dans la préparation, la conduite et la reprise de l'action, qu'elles soient de plus en plus responsables de l'action, de la JOCF,
- que par l'action par rapport à ces situations, elles deviennent pleinement responsables dans toute leur vie (loisirs, famille, sexualité)
- qu'elles découvrent toutes les possibilités qu'elles ont, qu'elles donnent un sens à leur vie de fille, de femme,
- qu'elles puissent apporter toute leur richesse de filles dans le travail mixte, et y prendre toute leur place.

Nous y voyons un enjeu pour toute la jeunesse ouvrière : pour que les gars et les filles comprennent la place qui leur est faite, comment on les utilise en tant que fille et en tant que gars, et pour qu'ensemble, et à part entière, ils participent par leur action à la construction d'une société nouvelle, d'un monde plus juste, et à la construction de l'Église en classe ouvrière.

Nous y voyons un enjeu pour un engagement durable dans le mouvement ouvrier et dans l'Église.

C'est tout cela qui nous a motivés pour que la «condition féminine» soit une priorité de conduite dans la JOCF cette année.

C'est pour cela, que cette dimension sera travaillée dans toutes les sessions du mouvement, et toute l'année, portée dans tous les moyens du mouvement (révision de vie, formation...) C'est

pour cela que nous travaillons et recherchons ensemble à cette session nationale par rapport à la condition féminine.

Annexe 9:

Marie-Pierre, « Fille, femme ? pour quoi faire ? », La Jeunesse ouvrière, 113, 1978.

Filles, femmes, pour quoi faire ?

Pour te retrouver plus vite au chômage. Que pense-t-on faire de toi avec tes CAP, BEP, de comptabilité, de sténo-dactylo, de couturière... ? A l'école, on t'avait pourtant conseillé de bien te présenter ce jour-là :

«S'appliquer à se présenter sous l'aspect le plus favorable en veillant à la correction de sa tenue. »

«Ne pas manifester de nervosité en jouant avec ses mains, ou le fermoir de son sac. »

«Parler distinctement d'une voix claire et posée ! »

«Légèrement maquillée ! »

- Pour gagner les salaires les plus bas. «Le SMIC, ça suffit pour une fille, Fille, femme ? pour quoi faire ?

Pour te retrouver plus vite au chômage. Que pense-t-on faire de toi avec tes CAP, BEP, de comptabilité, de sténo-dactylo, de couturière ? À l'école, on t'avait pourtant conseillé de bien te présenter ce jour-là :

« S'appliquer à se présenter sous l'aspect le plus favorable en veillant à la correction de sa tenue. »

« Ne pas manifester de nervosité en jouant avec ses mains, ou le fermoir de son sac. »

« Parler distinctement d'une voix claire et posée ! »

« Légèrement maquillée ! »

- Pour gagner les salaires les plus bas. « Le SMIC, ça suffit pour une fille, un jour, elle se mariera. » Comme si les filles n'avaient pas le droit de vivre normalement, de s'installer dans un appartement, d'être responsable de leur vie, d'aller en vacances, de prendre des loisirs, de se soigner sans être au crocher de quelqu'un. »

Pour te faire peloter dans le bus, le métro, dans ton atelier, te faire coincer dans les archives par ton chef, te faire siffler comme les petits chiens dans la rue.

Pour te faire tirer au sort par tes copains à qui va te faire baiser ce soir ? Pour te faire violer dans la cave du HLM ?

Pour faire le ménage, les courses, la vaisselle, garder les mômes et ne jamais sortir, se détendre, prendre du temps à soi.

On écrirait encore des pages et des pages...

Mais des pages et des pages ont été écrites dans l'histoire...

Cette exploitation propre nous femme, femme date de fort longtemps, il nous faut regarder à qui elle sert.

Au XVIe siècle, les femmes ont moins de possibilités que les hommes d'accéder à la maîtrise, surtout dans les métier à dominance masculine où on ne les admet que si elles sont veuves de maîtres.

En 1790, l'industrie rurale se répand : fileuses, tisserands... La manufacture paie 15 sous l'ouvrière et 26 sous par jour pour l'ouvrier. Dans le travail de la soie, la surexploitation de la

femme est la plus féroce : 18 heures par jour, aux plus lourdes tâches pour réserver cette profession aux hommes.

Au XIXe siècle, de 1835 à 1839, le nombre des femmes dans l'industrie textile passe de 196 400 à 242 300. Les salaires féminins sont la moitié de ceux des hommes. Le patronat dit les femmes les plus dociles, ainsi il organise la concurrence entre les hommes et les femmes.

En 1914-1918 – les hommes partent au front. On va embaucher des femmes, mais à la moitié du salaire des hommes !

Sans cesse dans l'histoire, le pouvoir en place, le patronat, « se servent des femmes » pour travailler après les guerres, etc. pour ne plus travailler en période de crise, etc. pour accroître leur profit, pour que les affaires marchent bien.

Cela NOUS LE CONSTATONS AUJOURD'HUI quand M. Beullac, ministre du Travail, déclarait : *« Si la mère de famille peut rester à la maison, c'est une bonne chose. Autant l'homme a pour vocation fondamentale de travailler dans les usines et les bureaux autant une partie de la vie des femmes peut se passer ailleurs »*.

Filles, femmes de la classe ouvrière pour agir. Agir contre qui ? Agir contre quoi ? Contre l'exploitation que tu subis en école, au travail, au chômage. Tu trouveras dans ce journal plusieurs témoignages. Mais agir aussi pour être reconnue en tant que femme, comme individu à part entière, et cela passe par un affrontement, des explications, des actions concrètes pour y arriver envers et avec les hommes.

Dans la JOCF, des milliers de filles agissent pour changer les situation, partout où c'est possible. Catherine nous dit que les femmes ont pu exprimer après une dure action dans leur boîte : *« toute la répression, ça a été dur, inhumain parfois. Mais d'un autre côté, on a vécu quelque chose de vrai, de très intense. Ca nous a permis à nous femmes, de pouvoir dire ce que nous étions en tant que femmes, tout qu'une femme est amenée à vivre en silence. C'est pas des choses qu'on a l'habitude de crier. »*

Lors d'un meeting syndical où Catherine exprimait cette action : *« On sentait des femmes touchées au fond de leurs tripes. Elles ressentaient quelque chose qu'elles avaient vécu et qu'elles n'avaient pas exprimé. On voyait comment les femmes en tant que femmes ont l'habitude d'être soumises, de recevoir des réflexions qui vexent. On sentait les hommes qui étaient sciés à la base, qui étaient écoeurés par l'attitude du patron, qui n'en revenaient pas, qui découvraient quelque chose par rapport aux femmes. »*

Alors, à son tour de réagir, de t'engager, n'attends plus...

La femme est l'avenir de l'homme...

Marie-Pierre

Annexe 10 :

« Mariage ou pas ? », La Jeunesse ouvrière, 121, 1979.

Des gars et des filles se sont retrouvés pour discuter du mariage. Certains sont mariés d'autre vivent ensemble. Le débat est ouvert...

« Éric : le mariage, je l'ai subi ; marié ou pas, c'est la même chose - pour nous, ça n'a pas été réfléchi.

Martine : nous, ça a été une obligation, il ne faut pas dire qu'on ne serait pas marié s'il n'y avait pas eu Pascal (le gosse), mais c'est une sécurité.

Philippe : le mariage, on le découvre encore maintenant, c'est l'étape d'avoir e gosse, ce qui est important, c'est le projet qu'on se fixe, la façon dont on vit.

Jojo : en se mariant, il faut rester soi-même, ne pas devenir «la femme de Mr....» C'est pourquoi, j'ai gardé mon nom de jeune fille, je n'avais pas à changer de nom.

Eric : est-ce qu'on est obligé de passer par un cérémonie ?

Muriel : avec Marc, on s'est marié à l'Église – 6 mois après la mairie. On a dit ce qu'on voulait, c'est nous qui avons préparé. L'Église, c'est le Christ, c'est la fête, c'est l'amour.

Eric : je conçois qu'on soit croyant, mais qu'on le dise – pour moi, l'Eglise c'est un système d'autorité.

Philippe : tu mélanges le rite et ce qu'on vit.

Eric : pourquoi faut-il se rassembler ce jour-là ?

Murielle : c'est une manière de partager.

Danielle : on rassemble les copains, on leur dit ce qu'on veut construire, pas besoin de papier !

Marc : y a pas à faire tout un plat du mariage ou pas -- y a des choses plus importantes sur lesquelles, il faut se bagarrer au boulot.

Momo : moi, je crois que c'est important d'y réfléchir car il y a encore top de jeunes qui se marient « parce qu'ils sont obligés », ou « parce que ça se fait » ou d'autres qui ne se marient pas, mais sans non plus savoir pourquoi.

Marc : c'est vrai qu'il n'y a pas besoin de papier pour être marié, mais on ne peut pas par là rejeter la société, le mariage.

Momo : car enfin, on vit dans cette société, elle est faite pour désavantager les couples non mariés et ça sert au gouvernement.

Danielle : Dans une autre société plus juste, le mariage, ça pourrait être chouette, on ne serait pas forcément amenés à le e refuser. Le fait de vivre avec Bruno, on l'a voulu, car on avait des horaires chiants et on ne se voyait pas beaucoup. On a eu envie de partager notre vie entière, tous les jours. Aussi on voudrait se marier plus tard. Après notre mariage, rien ne changera, notre vie sera la même avec les copains, la JOC-JOCF, le syndicat, les loisirs. »

Et vous, qu'en pensez-vous ? Le débat est ouvert...

Annexe 11 :

BATARD, Anne-Marie, « Un débat qui nous concerne », la Jeunesse ouvrière, 117, 1979.

Un premier article sur l'avortement et la loi Veil est paru dans la dernière J.O. (mars avril n°116) - cet article prolonge la réflexion. Il ne s'agit nullement de se prononcer pour ou contre l'avortement. Cette manière de prendre la question est faussée. Celles qui ont vécu le problème peuvent en témoigner.

On ne peut pas juger l'avortement, on ne peut pas juger les filles qui ont été amenées à le pratiquer. On ne peut que regretter que des filles en arrivent à cet ultime recours.

A qui la faute ? Des témoignages qui parlent :

Murielle : «J'ai 17 ans 1/2, je suis au lycée, j'habite chez mes parents. Je sortais avec un garçons depuis un an. Nous parlions librement de la sexualité. Nous avions décidé ensemble que le jour où nous aurions des rapports sexuels, nous prendrions les moyens nécessaires. J'avais reçu, de par mes parents, une éducation sexuelle aussi complète que je le désirai. J'avais une confiance absolue en mon copain. Il m'avait toujours respectée. A la suite de notre premier rapport sexuel (sans prendre de précautions), je me suis aperçue que j'attendais un bébé. Au début, mon copain a pris cela à la rigolade sans trop y croire... ensuite, il m'a conseillé de me faire avorter. Pour moi, ce n'était pas aussi simple. Est-ce que garder cet enfant, seule c'est possible ? Garder l'enfant, ce n'est pas parce que je l'ai voulu, désiré, il n'était que le résultat d'une bêtise de jeunesse. Si je le gardais, c'était surtout pour ne pas avoir recours à l'avortement. Avortement, la facilité ? ce n'est pas si facile que cela quand on attend sur la planche, ou que dehors, on voit des mômes.. Ca restera pour moi et pour ceux qui m'ont aidée, une blessure longue à cicatriser».

Jeannine qui travaille en usine :

« Ca a commencé par une toute petite amitié. Dès le 1er jour, il m'a demandé de faire l'amour, d'abord à l'hôtel, puis chez moi. J'ai refusé. IL m'a dit que j'étais vieux jeu. Je ne voulais pas couché avec un mec que je ne connaissais pas. J'ai résisté longtemps puis il m'a menacé de me laisser tomber. J'ai cédé. Chez moi, je n'avais eu aucune information. Ma mère me disait ne pas embrasser un garçon pendant les règles... Avant la contraception, je m'en foutais. J'ai été enceinte, obligée d'avorter. Moi je voulais le garder, lui voulait me laisser tomber. J'ai du mal à vivre toute seule (car maintenant je suis au chômage). Après l'avortement, j'avais mal dans ma peau, c'est dur, ça m'est resté sur le coeur. Quitter mon copain Ca n'a pas été si simple. il était souvent saoul, je m'étais pourtant juré de ne pas prendre un homme avec ce vice-là (comme ma mère). Je ne veux pas d'un homme qui m'exploite, qui se moque de moi. Il m'avait donné un peu d'argent mais par pitié. Les cadeaux, c'est bien, mais je veux être aimée. Il ne respectait pas mon engagement à la JOCF.»

Pouvoir s'exprimer aussi, pouvoir dire que l'on s'est fait avorter... Déjà quelle libération ! Souvent on se tait, on le cache, même si l'avortement n'est pas fait clandestinement - pourquoi ?

On se sent coupable. On a peur d'être jugée... Pas comprise. Alors on reste seule, seule devant un choix à faire et à faire vite (à cause des délais très courts de la loi). Seule devant des responsabilités à prendre.

Brutalement, sans préparation, devant ce choix, devant ces responsabilités, qu'est-ce qui nous a permis de faire face à cela ? Qu'est-ce qui a permis que nous soyons suffisamment informée, formée sur les moyens contraceptifs ? Qu'est-ce qui nous a permis que nous prenions notre vie en main ? En fait, où sont les responsables ?

A l'école, ou au travail dans les loisirs ou sur les quartiers, avons-nous eu la possibilité de prendre notre vie en main ?

La société basée sur le profit, avilie la femme, l'homme. Rien n'est pensé pour son épanouissement. C'est le consomme, produit et tais-toi. Tu es un numéro... La société n'est pas faite pour l'homme, pour la femme mais pour l'exploitation. Pourquoi perdre de l'argent pour permettre une éducation réelle, une information réelle ?

Quand par notre lutte nous revendiquons le droit d'ETRE des femmes, des hommes debouts, nous revendiquons par là, le droit à la Vie, mais pas n'importe laquelle, la vie à la responsabilité, à la maîtrise individuelle et collective pour toute femme, pour tout homme, pour construire le monde. Toute femme, tout homme est appelé à devenir, à se construire, à être.

Maîtriser la vie, maîtriser son corps, choisir sont des conditions essentielles de la liberté. Droit fondamental pour ETRE et devenir, c'est cela, le droit à la vie. Chaque homme, chaque femme doit pouvoir s'épanouir dans sa sexualité, son affectivité quelque soit son choix de vie, en couple ou célibataire.

Dans ces luttes, la solidarité, l'amitié, parle d'Amour, d'Amour en Jésus-Christ. L'Amour prend tout son sens quand nous maîtrisons totalement ce qui nous empêche de l'aimer.

L'avortement n'est certes pas une solution, ce n'est pas non plus un acte sans importance. Eviter d'en venir à ce recours ultime, ça passe par

- des conditions de vie, de travail meilleures,
  - une conception de vie autre. Murielle : «Qu'on arrête aussi de provoquer des jeunes à la télé, sur les affiches, au ciné, dans des chansons, en leur faisant croire que tout est beau ».
  - une information réelle des moyens, des moyens contraceptifs, une formation sexuelle réelle pour les filles et les gars. Et ceci, suppose d'en prendre les moyens (vote de lois - vote de budget).
  - la reconduction et amélioration de la loi Veil et son application réelle (voir précédent article) - cette dernière exigence est simplement humaine.

NE PAS LA VOTER : c'est renvoyer les femmes à l'avortement clandestin avec les conséquences psychologiques et les risques médicaux que nous savons. C'est faire le jeu du système et renvoyer la responsabilité sur les femmes seules. Alors que c'est toute la société qui en est responsable. Alors que les hommes sont eux aussi concernés et engagés.

C'est maintenir les femmes dans un rôle passif de mère, d'épouse au foyer.

le gouvernement, la droite, disent qu'il faut faire plus d'enfants. Des avantages financiers importants sont donnés à la femme, au couple, pour l'inciter à avoir un 3e enfant, à quitter son travail et rester au foyer. A travers ces mesures, qu'est-ce qui est visé ? Est-ce l'épanouissement de la femme ? de l'homme ? N'y a-t-il pas un lien entre cette volonté et vouloir mettre un terme à la loi Veil ?

Tout cela n'est pas simple. Ces deux articles de JO nous aideront peut-être à discuter, à s'exprimer. Avec nos copains copines provoquons ces discussions. Dans un premier temps c'est drôlement important, ça libère. Murielle : « Je tiens à dire que je ne m'en serais jamais

sortie si je n'avais pas été soutenue pour m'aider à clarifier ce que j'avais à faire, sans pour cela m'influencer ».

Ça aidera aussi sûrement à parler de toute notre vie, de notre vie affective, sexuelle.

Ces articles doivent aussi nous relancer dans la lutte. Avec la JOCF avec la JOC, nous avons à nous battre pour changer nos conditions d'existence. Pour changer la vie. Avec nous, des organisations ouvrières, syndicale, politiques, familiales luttent dans le même sens. Alors collectivement nous saurons résoudre ces maux de la société dont l'avortement fait entre autre partie.

Anne-Marie BATARD

Index des noms propres

ANCEL, Alfred....349
AZAM, Jean-Marie....436
BACON, Paul....222, 233
BATARD, Anne-Marie....508, 563
BAUBÉROT, Jean....314
BAZIRE, Henri....21
BEAUVOIR, Simone de 248, 382, 463
Benoît XV....223
Benoit XVI....
RATZINGER, Josef....44, 453, 454
BERGE, André....296
BLONDEL, Maurice....**103**
BOUCHARD, Charles....131
BOUCHE, Albert....81
BOURTHIER, Bernard....374
BRON, Jean....351
CAFFAREL, Henri....280
CARDIJN, Joseph....19, 22, 38, 94, 95, 102, 259, 309, 387, 402, 447
CARDONNEL, Jean....316
CASTELNEAU, Édouard de....24, 198
CHAUCHARD, Paul....308, 311
CHENU, Marie-Dominique....77, 115, 351
CHEROUTRE, Marie-Thérèse....387, 388, 389
COFFY, Robert....435
COPFERMAN, Émile....138
CORLIEU, Cécile de....34
COURBE, Stanislas....27
CRUNELLE, Josette....403, 420
DEFOIS, Gérard....435, 436, 443
DELMARLE, Jean....432
DEROUET, Henri....429
DESBUQUOIS, Gustave....34
DESCAMPS, Eugène....84
DESCAMPS, Nadine....240
DESROCHES, Henri....81, 351
DUCLAUX, Sylvie....436
DUROGY, Jacques....297
ELCHINGER, Léon-Arthur....361
ETCHEGARAY, Roger....430, 431, 449, 551
FESQUET, Henri....77
FOUCHÉ, Christian....68
FOUQUE, Antoinette....382
GLORIEUX, Palémon....94
GODIN, Henri....115
GOUSSEAU, Marie-Claire....198
GUÉRIN, Georges....19, 80, 94, 402
GUERRY, Émile....23, 26, 29

GUILLEMIN, Henri....77
GUYOT, Alain....336
HARI, Albert....374
HERZOG, Maurice....58
HOURDIN, Georges....314
Jean-Paul II....44, 49, 428, 446, 447, 448, 449, 453
JOURDAN, Michel....356
LAGROUA WAIL-HALLÉ, Marie-Andrée....33
LAOT, Jeannette....34, 382, 383, 471
LAVIALLE, Roger....87
LE PLAY, Frédéric....22
LEBRUN, Jean....433
Léon XIII....20, 23
LEROLLE, Jean....21
LESTAPIS, Stanislas....311
LUMINEAU, Jean....274
MALLET, Serge....64
MARANON, Gregorio....115
MARCHAIS, Georges....47, 330, 357, 361
MARITAIN, Jacques....25, 77, 432
MATAGRIN, Gabriel....358, 366, 429
MAUROY, Pierre....430
MAURRAS, Charles....25
MAZIERS, Marius....349, 362, 364, 429
MÉNAGER, Jacques....335
MENANT, Michel....103
MICHONNEAU, Georges....407
MIJOLLA, Joseph de....437
MISSOFFE, François....60, 190
MITTERRAND, François....358, 359, 429, 430
MOLIN, Pierre....434
MONTCHEUIL, Yves de....85
MOREAINE, Michel....132
MULLER, Jean....89
MUN, Albert de....21
NOBLET, Jacqueline....235
Paul VI....251, 297, 298, 315, 357, 366, 446, 447, 449, 452, 454
PAVIOT, Nadette....316
PERTICOZ, René....310
PIAT, Stéphane-Joseph....131
Pie IX....20
Pie X....21, 23
Pie XI....22, 23, 25, 280, 311
Pie XII....223, 297
PIRONIO, Eduardo....452
PRIGENT, Robert....223
QUÉRÉ, France....389
RÉGNIER, Guy....434
RÉMOND, René....86, 87
RICHAUD, Paul....297

RIGAL, Michel.....89
RIVOIRE, Marguerite.....475, 476
ROLLAND, Bernard.....475
ROSANVALLON, Pierre.....382
SACCHI, Édouard.....310
SALIÈGES, Jules.....242
SANGNIER, Marc.....**21,** 23, 95
SAUVY, Alfred.....138
SÉJOURNÉ, René.....449
TEILHARD de CHARDIN, Pierre.....432
THIBAUD, Odette.....475
THIBAUD, Paul.....432
THOREZ, Maurice.....232
TRÉMOLIÈRES, Jean.....115
VAN DER STAPPEN, Guy.....308
VAN LUNEN-CHENU, Marie-Thérèse.....34, 475, 476
VARILLON, François.....85
VAUCELLES, Louis de.....329
VERMEERSCH, Jeannette.....223
VEUILLOT, Pierre.....91
VIDAL, Maurice.....338
VILA, Pepita.....209
VILLOT, Jean-Marie.....362
VINCENT, Bernard et Annick (« les époux Bernard »).....308

Glossaire

Archevêque	Dans l'Église catholique, un archevêque est un ministre religieux ordonné appartenant à l'ordre supérieur de l'épiscopat. Il est un évêque avec une primauté d'honneur sur les évêques dits « suffragants » de la province ecclésiastique dont il est à la tête.
Aumônier	Clerc catholique mandaté pour apporter un soutien spirituel et accompagner des laïcs dans des associations confessionnelle. Dans l'Action catholique, prêtre en charge de l'accompagnement des militants, notamment dans l'exercice de la révision de vie.
Chapitre général	Réunion de religieux ou de religieuses d'une congrégation. Cette l'assemblée est dépositaire de l'autorité suprême dans l'institut religieux. Le concile Vatican II a entraîné la réunion dans toutes les congrégations d'un chapitre général afin d'évaluer les règles anciennes à la lumière de l'enseignement du concile.
Concile	Un concile est une assemblée d'évêques de l'Église catholique. Il existe de nombreuses formes de concile, dans ce travail. « Concile » renvoie principalement et quasi-exclusivement au « Concile oecuménique » ou universel, c'est-à-dire de tous les évêques de l'Église catholique romaine. Durant notre période d'étude, il s'agit du concile Vatican II (1962-1965).
Congrégation pour la doctrine de la foi.	La Congrégation pour la doctrine de la foi est une congrégation de la Curie romaine en charge de la protection de la doctrine catholique. Elle succède au Saint-Office en 1965.
Dominicain	Nom donné aux membres de l'Ordre des frères prêcheurs fondée en 1215 par saint Dominique.
Évêque	Dans l'Église catholique, un évêque est un ministre religieux ordonné appartenant à l'ordre supérieur de l'épiscopat. Il est à la tête d'une région ecclésiastique appelée diocèse.
Épiscopat	- Nom donnée à la dignité épiscopale. - Ensemble des évêques d'une région ou d'un pays.
Jésuite	Nom donné aux membres de la Compagnie de Jésus, ordre religieux catholique masculin fondé par Ignace de Loyola en 1539.
Magistère	Dans l'Église catholique, le « Magistère de l'Église » désigne l'autorité en matière de morale et de foi de l'ensemble des évêques, mais plus spécifiquement du pape, sur les fidèles catholiques.

Nihil obstat	Du latin « rien n'empêche ». Nom donné au certificat autorisant l'impression d'un ouvrage catholique après examen d'un expert théologique reconnu par un évêque.
Oeuvres	Dans le catholicisme, le terme « œuvres » désigne les actions humaines effectuées en vue du salut et notamment celles charitables. Avant la mise en place de l'Action catholique, les mouvements de laïcs relèvent souvent des « œuvres » paroissiales ou diocésaines. Au moment de l'organisation de l'Action catholique, les mouvements sont souvent dépendants des « Directions diocésaines des œuvres ». Elles organisent, pour l'évêque, le soutien matériel et spirituel aux initiatives de laïcs.
Ordination	Acte liturgique qui confère le sacrement de l'ordre et fait d'un baptisé un clerc.
Ordres majeurs / mineurs	Dans la religion catholique, les ordres majeurs sont le sommet d'une hiérarchie assez stricte du clergé séculier (évêque, prêtre, diacre) devant conduire les fidèles vers le salut, tandis que les ordres mineurs sont les premiers degrés du sacrement de l'ordre. En 1972, le pape Paul VI supprime les ordres mineurs (portier, lecteur, exorciste, acolyte) et en transforme certains en « ministères » ouverts aux laïcs (le lectorat et l'acolytat).
Paroisse	Une paroisse est originellement la subdivision d'un diocèse. Depuis le concile Vatican II, il s'agit d'une « communauté précise de fidèles ».
Patronage	Un patronage est un ensemble d'initiatives associatives destinées à protéger et à venir au secours des pauvres, à l'origine placé sous la protection d'un saint patron. Par extension, le terme désigne le local où se réunissent les enfants ou adolescents qui en bénéficient. Dans le catholicisme, l'Action catholique, et tout particulièrement la spécialisée, a vécu sa naissance sous la forme d'une opposition avec ce type d'œuvres. Contrairement au patronage, l'Action catholique spécialisée se vivrait à l'extérieur des bâtiments paroissiaux et reposerait sur l'initiative individuelle. En réalité, les liens entre patronage et mouvements d'Action catholique sont plus complexes et mêlés. Les locaux peuvent, par exemple, être partagés entre patronage et action catholique. Et, au moment de naissance des mouvements, des jeunes du patronage ont pu rejoindre l'Action catholique spécialisée.
Pontificat	Nom donné à la fonction du pape dans le catholicisme romain.

Sacrement (Sacramentel)	Le sacrement est un rite qui, dans le catholicisme, est tenu pour donner la grâce de Dieu. C'est un symbole mais également un moyen de constituer une alliance entre Dieu et les hommes. Les sacrements doivent aider les hommes à aller vers le salut. L'Église catholique dispense 7 sacrements : le baptême (l'entrée dans la communauté chrétienne), l'eucharistique (le partage du pain et du vin comme corps et sang du Christ), la confirmation (le renouvellement de l'engagement du baptême), la réconciliation (la reconnaissance des péchés et son absolution), l'onction des malades, le mariage (qui unit deux chrétiens comme époux) et l'ordination (qui donne à un baptisé le statut de prêtre).
Secrétairerie d'État	Premier et plus important dicastère (« ministère ») de la Curie romaine. Le cardinal Secrétaire d'État est le premier collaborateur du pape dans sa mission de gouvernement de l'Église catholique.
Séminaire	Nom donné, dans le catholicisme romain, au lieu de formation des prêtres. Un séminariste est un étudiant au séminaire aspirant à être prêtre. Avant la réorganisation des études secondaires des années 1960 et le Concile, on distingue le « petit séminaire », équivalent au premier et second cycle du secondaire, ouvert à tous les adolescents garçons sans forcément les destiner au sacerdoce, du « grand séminaire », destiné à former les prêtres.
Synode des évêques	Institution permanente de l'Église catholique établie par Paul VI en 1965 suite à Vatican II. C'est un corps consultatif constitué d'évêques représentant les conférences épiscopales du monde entier. Il manifeste la « collégialité » des évêques et se réunit périodiquement pour discuter les questions majeures de l'Église.
Thomisme	Courant philosophique ouvert sur la théologie faisant référence à Thomas d'Aquin et à sa *Somme théologique* (1266-1273). Au début du XXe siècle, se développe un courant « néo-thomiste » d'autant plus fort que les papes Léon XIII et Pie X font des thèses de saint Thomas d'Aquin la base de l'enseignement dans les séminaires et de la doctrine de l'Église catholique.
Tridentin	De la ville de Trente et, par extension, du Concile de Trente (1545-1563) qui a organisé la réforme catholique en réponse à l'extension du protestantisme en Europe.
Vicaire	Dans l'Église catholique, le prêtre qui assiste le curé d'une paroisse.

Répertoire des sources consultées

Archives et manuscrits

Archives départementales des Hauts-de-Seine

137 Avenue Frédéric et Irène Joliot Curie 92 023 NANTERRE

Les Archives départementales des Hauts-de-Seine (ADHS) conservent en dépôt les archives centrales de la JOC et de la JOCF pour la période 1926-1987.

À la JOC-F, il existe depuis 1977 une « commission historique » qui rassemble les documents dans la perspective du rassemblement du cinquantenaire (1978). La mise en mixité des mouvements a entraîné le déménagement du siège de la JOC (depuis 1935 au 12 Avenue Soeur Rosalie Paris 13) vers celui de la JOCF (246 boulevard Saint-Denis à Courbevoie). Il a fait encore plus prendre conscience aux mouvements de l'importance des archives. À l'issue d'un important travail d'archivage et de réflexion sur l'histoire des mouvements, un contrat de dépôt est signé en 1993 entre la JOC et les Archives départementales des Hauts-de-Seine. Un premier dépôt est effectué à ce moment-là. Le fonds est ouvert et a connu un complément en 2001.

Les fonds relatifs à la JOC-F conservés aujourd'hui aux ADHS sont classées à la série J « Archives d'origine privé » avec des 4 sous-séries (44 J, 45 J, 46 J et 56 J). Les archives générales de la JOC-F sont, dans le détail, constitués de 188,5 m/l pour la JOC (sous-série 44 J), de 69,4 m/L pour la JOCF (sous-série 45 J), des imprimés des deux mouvements (sous-série 46 J), ainsi que des papiers de Jeanne AUBERT-PICARD (fondatrice de la JOCF en France) (sous-série 56 J).

Avant d'être aux ADHS, les archives de la JOCF disposaient d'un classement par série de lettres réalisé par Elisabeth Saby (voir infra). Aux ADHS, les archives ont été numérotées par carton rentrant dans chaque sous-série « J ». Une table de conversion entre la cote originelle et la cote des ADHS existe pour les fonds de la sous-série 45 J (JOCF). Pour les fonds de la sous-série 44 J, il faut consulter un casier à fiches. Sur chaque fiche a été reportée

la nouvelle cote. Pour des raisons de lisibilité, je renvoie ici à la cote en usage aux ADHS, celle qui sert à commander les cartons, et non à l'ancienne cote JOC ou JOCF.

Guide de sources de la JOC-F

CREPU, Michel, LAUNAY, Michel, SUZANNE, Jean et RIOUX, Jean-Pierre, *Répertoire des archives centrales de la Jeunesse ouvrière chrétienne*, Paris : Institut d'histoire du temps présent, 1983, 97 p.

DOUAT Frédéric, *Présentation des fonds de la Jeunesse ouvrière Chrétienne (JOC) déposés aux archives départementales des Hauts-de-Seine*, Nanterre, 2002, 15 p.

SABY, Elisabeth, *Répertoire numérique des fonds d'archives de la JOCF (1927-1987)*, Courbevoie, 1989.

Sous-série 44 J : JOC

Bureaux nationaux, sessions nationales de permanents.

- 850 : Session nationale de permanents, « Bilan de l'enquête-campagne garçons-filles », mars 1976.

Conseils nationaux et Sessions nationales

- 90 D : Conseils nationaux (1958-1961).
- 181 B : Conseil national 1954.
- 181 C : Conseil national 1955.
- 181 D : Conseil national 1955.
- 181 E : Conseil national 1956.
- 264 : Session nationale 1978 et Conseil National 1981.
- 286 B : Conseil national 1969.
- 292 : Préparation du Conseil national (1970-1971).
- 333A : Conseil national 1965.
- 333 B : Conseil national 1966.
- 340 A : Conseil national 1966.

- 366 B : Conseil national 1970.

- 366 C : Conseil national 1971.

- 367 A : Conseil national 1972.

- 395 A : Conseil national 1974.

- 411 A : Session nationale 1973.

- 411 B : Session nationale 1975.

- 431 :: Session nationale 1980.

- 456 : Conseil national 1979.

- 465 B : Conseil national 1976.

- 543 D : Session nationale 1983.

- 590 B : Conseil national 1968.

- 719 : Conseils nationaux (1963-1965).

- 1418 : Conseils nationaux (1959-1964).

- 1419 : Conseils nationaux (1965-1968).

- 1420 : Conseil national (1969-1970).

- 1421 : Conseils nationaux (1971-1972).

- 1422 : Conseils nationaux (1974, 1978 1979).

- 1455 : Conseil national 1984.

Enquêtes-campagnes

- 1500-1501 : Dépôts complémentaires : enquête-campagne vie affective et sexuelle, 1976-1977.

Spécifique « jeunes couples »

- 117 B : Fiancés, jeunes foyers (1965-1970).

- 203 : Jeunes foyers (1975-1980).

- 871 B : Jeunes foyers, fiancés (1960-1964).

- 1134 E : Fiancés, jeunes foyers, familles (1972-1974).

Spécifique « immigrés »

- 1523-1532 : JOC immigrés.

Relations avec l'épiscopat et Rome

- 1425 : Réactions au Rallye européen 1974 et au Cinquantenaire 1978.
- 1426-1427 : Rapports avec Rome (1979 et au-delà).

Matériel militant Paris 67

- 44 J 207 : Chants du rassemblement « Paris 67 ».

Sous-série 45 J : JOCF

- 997 : Réflexions sur la condition féminine, 1977-1986.
- 998 : « Pour aider une recherche autour du diaconat », juillet 1982.

Bureaux JOCF

- 61-62 : Bureau national, 1965-1969.
- 63-64 : Bureau national, 1971.
- 65-66 : Bureau national, 1972-1973.
- 64-70 : Bureau national, 1974-1977.

Bureaux mixtes JOC-JOCF

-71-73 : Comptes-rendus des bureaux mixtes, 1963-1973.
- 74-75 : Comptes-rendus des bureaux mixtes, 1974-1978.
- 76 : Compte-rendu des bureaux mixtes, 1976-1978.
- 77 : Travail sur la mixité, 1976. Compte-rendu d'un comité fédéral mixte (Le Havre), 1977.

Conseils nationaux et Sessions nationales

- 23 : Conseil national 1947.
- 28 : Conseil national 1958.
- 29 : Conseil national 1953.
- 30 : Conseil national 1954.
- 31 : Conseil national 1955.

- 32 : Conseil national 1956.
- 33 : Conseil national 1957.
- 34 : Conseil national 1958.
- 35 : Conseil national 1959.
- 34 : Conseil national 1960.
- 37 : Conseil national 1961.
- 38 : Conseil national, 1962.
- 39 : Conseil national, 1963.
- 40 : Conseil national, 1964.
- 41 : Conseil national, 1965.
- 42 : Conseil national 1966.
- 43 : Conseil national 1967.
- 44 : Conseil national 1968.
- 45 : Conseil national 1969.
- 46 : Conseil national 1970.
- 47 : Conseil national 1971.z
- 49 : Conseil national 1974.
- 51 : Conseil national 1976.
- 53 : Conseil national 1979.
- 54 : Conseil national 1981.
- 55 : Conseil national 1984.
- 56 : Session nationale 1973.
- 57 : Session nationale 1975.
- 58-59 : Session nationale 1977.
- 60 : Sessions nationales 1980 et 1982.
- 431 : Session nationale 1980.

Enquêtes-campagnes, Objectifs nationaux d'action.

- 251 : Enquête sur la santé de la jeunesse ouvrière 1956-1957.
- 252 : Enquête sur les loisirs 1957-1958.

- 253 : Enquête sur le salaire de la jeunesse ouvrière 1958-1959.
- 255 : Enquête « Détente, loisir » 1960-1961.
- 256 : Enquête « Amour dans la vie ouvrière » 1961-1962.
- 258 : Enquête « Réussir ensemble notre travail » 1963-1964.
- 259 : Enquête « Santé » 1964-1965.
- 260 : Enquête sur le mariage et la famille 1965-1966.
- 261 : Enquête « Prenons notre vie en main ! » 1966-1967.
- 262 : Réflexions sur la création d'un « Service d'exploitation des enquêtes » 1965-1968.
- 266 : Enquête « Temps libre » 1967-1968.
- 268 : Enquête « l'Avenir professionnel » 1968-1969.
- 269 : Enquête « l'Argent au service de la justice internationale » 1970-1971.
- 271 : Enquête sur les conditions de travail 1971-1972.
- 272 : Enquête « l'Argent doit être utilisée pour le bien de tous les hommes » 1972-1973.
- 273 : Enquête « Emploi » 1974-1975.
- 274 : Historique et principe des enquêtes-campagnes : évolution depuis 1931, 1974.

Archives historiques de l'archevêché de Paris

4 Rue de l'Asile Popincourt 75011 PARIS

1 B 2: Assemblée des évêques

CEMO, *Rapport au comité permanent de la Conférence des Évêques de France*, octobre 1976 – janvier 1977, AHAP : 1 B 2.

Rapport confidentiel de s. exc. Mgr Renard à l'Assemblée plénière de l'épiscopat français, avril 1960.

« Exposé de Mgr Ménager », *Compte-rendu imprimé de l'Assemblée Plénière de l'Épiscopat français*, 26-28 avril 1966,.

8 K 1, 30 : Fonds « Charles Bordet »[102]

[102] Charles Bordet était prêtre du diocèse de Paris et a été aumônier national de la JOC (4 cartons).

Fonds non inventorié

JOUVENROUX, J., *L'Amour, la jeunesse qui s'épanouit*, Paris : Éditions ouvrières, 1942, 128 p.

Note commune ACE-ACO-JOC-JOCF remise aux évêques du Conseil Permanent de l'Épiscopat et à la Commission épiscopale du monde ouvrier, 13 juin 1969.

Déclaration finale du Conseil national de la JOC, 1962.

Lettre de Pierre Veuillot, archevêque de Paris, à Madeleine Tregoux, secrétaire nationale de la JOCF, 20 juillet 1962.

Lettre de Marius Maziers, archevêque de Bordeaux et président de la CEMO, à Jean-Marie Villot, secrétaire d'État de Paul VI, 2 juillet 1974.

8 K 1, 31 : Direction régionale de la Mission ouvrière

Fonds non inventorié

Les archives de la Direction Régionale de la Mission Ouvrière, versées en deux fois (janvier 2007, mai 2010) concernant plus spécifiquement la Mission Ouvrière Régionale. Selon la note de présentation réalisée en 2007, ce fonds regroupe les archives de la Mission ouvrière du diocèse de Paris devenu Zone apostolique de Paris après les modifications territoriales de 1969 liées à la création des diocèses de Créteil, Nanterre et Saint-Denis. Elles ont été constituées autour des papiers et archives privées de Robert Frossard (+1988), prêtre du diocèse de Paris, vicaire général, puis évêque-auxiliaire (1967) en charge des Mouvements d'Action catholique ouvrière du diocèse et coordinateur du Secteur missionnaire de la Boucle de la Seine (banlieue nord de Paris) (51 cartons).

« Les Jeunes du monde ouvrier et la JOCF », *Formation donnée aux fédérales de la région parisienne en session intensive*, mai 1964.

Équipe nationale JOCF, *Lettre aux fédérations*, 3 janvier 1976.

Fédération JOC Paris Sud, « Compte-rendu de la rencontre jeunes couples », 13 décembre 1977.

Fédération JOC Rive-de-Marne, *Révision de vie des fédéraux en Session intensive*, septembre 1985.

Archives de la Mission ouvrière de Lyon

44 Rue Paul Lafargue 69 100 VILLEURBANNE

Réponse de la JOCF à la consultation concernant les prêtres en vue de l'assemblée plénière de l'épiscopat », juin 1969.

Cg4D : dossier « JOCI 1957 à 1986 »

« Intervention des invités du Monde ouvrier » à l'Assemblée plénière de l'épiscopat, 9 octobre 1982, Archives de la Mission ouvrière de Lyon (AMOL).

Lettre de PIRONIO Pironio, président du Conseil pontifical des laïcs, à la JOCI, 4 août 1986.

Archives du diocèse de Cambrai

11 Rue du grand Séminaire 59403 CAMBRAI

Assemblée des Cardinaux et Archevêques (ACA), *Recommandation aux révérendes mères supérieures générales des congrégations féminines à la suite de l'enquête faite par NN. SS. Les Évêques de France sur la crise du recrutement*, 15-17 mars 1949, Archives diocésaines de Cambrai : 2 B 88.

Archives de la CORREF

3 Rue Duguay-Trouin 75006 PARISI

LE BOURGEOIS, Armand, *Aperçu sommaire de l'enquête auprès des religieuses pour l'Assemblée prêtres-évêques*, Assemblée plénière de l'épiscopat, Lourdes, 1969, Archives de l'Union des supérieures majeures de France/Conférence des Supérieures majeures : B I 17.

Sources imprimées

Actes du Magistère

Par ordre chronologique :

Léon XIII, *Immortale Dei*, 1885, texte disponible en ligne sur le site du Vatican.

Léon XIII, *Rerum novarum*, 1891, texte disponible en ligne sur le site du Vatican.

Pie X, *Il fermo proposito, lettre encyclique sur l'Action catholique ou Action des catholiques*, 1905, texte disponible en ligne sur le site du Vatican.

Pie XI, *Urbi arcano dei consilio lettre encyclique sur la paix du Christ dans le règne de Dieu,* 1922, texte disponible en ligne sur le site du Vatican.

Pie XI, *Divini illius magistri lettre encyclique sur l'éducation chrétienne de la jeunesse,* AAS XXII (1929) 46-86, traduction française dans *Actes de Pie XI*, Paris : Maison de la Bonne Presse, VI, p. 84-147.

Pie XI, *Casti Conubii lettre encyclique sur le mariage chrétien considéré au point de vue de la condition présente, des nécessités, des erreurs et des vices de la famille et de la société*, 1930, texte disponible en ligne sur le site du Vatican.

Pie XI, *Quadragesimo Anno*, *lettre encyclique sur la restauration de l'ordre social*, 1931, texte disponible en ligne sur le site du Vatican.

Pie XII, *Allocution aux femmes italiennes*, 21 octobre 1945, AAS, 37 (1945), p. 284-285.

Sacrée Congrégation des Religieux, « Instruction sur la co-éducation », *DC*, Paris : Maison de la Bonne Presse, mars 1958, col. 503.

Jean XXIII, *Pacem in Terris, lettre encyclique sur la paix entre toutes les nations*, 1963, texte disponible en ligne sur le site du Vatican.

Paul VI, *Gaudium et spes, constitution pastorale sur l'Église dans le monde et dans ce temps*, 1965, texte disponible en ligne sur le site du Vatican.

Paul VI, « Allocution au centre féminin italien », *DC*, 30 mai 1965, col. 1064-1065.

Paul VI, « Octogesima adveniens », *Lettre apostolique à Maurice Roy, président du Conseil des laïcs et de la Commission pontificale Justice et paix à l'occasion du 80e anniversaire de l'encyclique Rerum novarum*, Paris : Téqui, 1971

Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Déclaration Questio de abortu sur l'Avortement provoqué*, 18 novembre 1974, texte disponible en ligne sur le site du Vatican.

Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Déclaration Persona humana sur certaines questions d'éthiques sexuelles*, 1976 (1975), *DC*, 73, p 108-114.

Paul V I , *Annoncer l'évangile aux hommes de notre temps : exhortation apostolique « Evangelii nuntiandi »,* décembre 1975, Paris : le Centurion, 1976, 93 p.

Jean-Paul II, Lettre encyclique *Laborem exercens sur le travail humain à l'occasion du 90ème anniversaire de l'encyclique Rerum novarum*, 1981, texte disponible en ligne sur le site du Vatican.

Jean-Paul II, *Exhortation apostolique post-synodale Christifideles laici sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*, 1988, texte disponible en ligne sur le site du Vatican.

Jean-Paul II, *Lettre apostolique Mulieris dignitatem sur la dignité et la vocation de la femme à l'occasion de l'année mariale*, 1988, texte disponible en ligne sur le site du Vatican.

Jean-Paul I I , *Lettre apostolique Ordinatio sacerdotalis sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes,* 1994, texte disponible en ligne sur le site du Vatican.

Jean-Paul II, L*ettre encyclique Evangelium vitae sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine*, 1995, texte disponible en ligne sur le site du Vatican.

Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles*, 2003, texte disponible en ligne sur le site du Vatican.

Actes des évêques et des instances de l'Église de France

ACA, « À propos des écoles “géminées” », lettre du 24 mars 1934, *DC*, Paris : Maison de la Bonne Presse, 97, mars 1934.

ACA, « Déclaration sur la limitation des naissances », *DC*, 1348, 19 mars 1961, col. 371-373.

Commission épiscopale du monde ouvrier, « Lettre aux catholiques de France », *DC*, 1258, 17 novembre 1968.

Assemblée plénière de l'Épiscopat français, « Déclaration sur l'avortement », *DC*, 1665, 1974.

Assemblée plénière de l'Épiscopat français, *Nouveaux chemins pour la Mission*, Paris : le Centurion, 1980, 253 p.

Assemblée plénière de l'Épiscopat français, *L'Église que Dieu envoie : les perspectives missionnaires de l'Église en France, la pastorale de la famille, l'enseignement supérieur catholique, le diaconat permanent*, Paris : le Centurion, 1981, 219 p.

Commission épiscopale de la famille et des communautés chrétiennes, *Note doctrinale sur l'avortement*, Paris : le Centurion, 1971, 32 p.

Conseil permanent de l'Épiscopat, *Le Marxisme, l'homme et la foi chrétienne*, Paris : le Centurion, 1977, 55 p.

Union des Supérieures majeures de France (USMF) (Auteur), LUCHINI, Albert-Marie (Rédacteur), *Les Religieuses en France*, 3 volumes : *I. Implantations et activités : où vont-elles ? Que font-elles ?*, *II- Démographie et caractéristiques : combien sont-elles ? Qui sont-elles ?*, *III- Vocations religieuses féminines : d'où viennent-elles ?* Paris : USMF, 1969, 1970, 1970, 32 p., 61 p., 61 p. + 2 annexes de cartes et de graphiques.

MARTY, François, « À propos de la nouvelle loi sur l'interruption volontaire de grossesse », *DC*, 1669, 1975, p. 125 et suivantes.

MATAGRIN, Gabriel, *Politique, Église et foi : pour une pratique chrétienne de la politique*, Paris : Centurion, 1973, 205 p.

MOLIN, Pierre, « Y a-t-il une intuition de l'Action catholique ? » , *Documents Épiscopats, bulletin du Secrétariat de la Conférence épiscopale française,* 7 avril 1981.

Secrétariat national de la Mission ouvrière, *Naissance et croissance de l'Église en monde ouvrière*, Paris : Mission ouvrière, 1969, 242 p.

RÉGNIER, Pierre, *L'Apostolat des laïcs*, Paris : Desclée de Brouwer, 1985, 234 p.

Documents produits par les mouvements d'Action catholiques

Comité national de l'ACO, « Déclaration », *DC*, 1556, 1er février 1970, p. 149-150.

« À propos de la Mission », *Masses ouvrières*, juillet-août 1983, 386.

Presse jociste

Les différents titres de presse ont été consultés à la Bibliothèque nationale de France.

JOCF

- *Vivre, Vivre journal de la JOCF,* puis *la Jeunesse ouvrière*, 1958-1986, n° 6-154, cote FOL-JO-11166.

Il s'agit d'un des titres les plus importants pour la JOCF car c'est le titre de presse dit « de masse » à destination des jeunes filles de 17 à 21 ans. La BnF conserve le titre à partir du numéro 8. Il change de nom en 1970 et devient *Vivre, journal de la JOCF*, puis à partir de 1971 *la Jeunesse ouvrière.*

- *Militante*, 1954-1970, n° 69 à 156, cote : JO-77410.

La Militante est une publication de la JOCF à destination des militantes en responsabilité dans les équipes. La BnF conserve une série de 1934 à 1970 (numéros 1 à 225).

JOC

- *Jeunesse ouvrière*, 1954-1986, cote : JO-41380.

Il s'agit du périodique le plus important dans la vie du mouvement. Édité par le mouvement masculin, Jeunesse ouvrière ou « JO » est à destination du plus grand nombre de jeunes gravitant autour de la JOC. Tiré entre 15 et 40 000 exemplaires, en 1971.

- *Équipe ouvrière, 1955-1986,* 49 à 305, cote : JO-62569.

Équipe ouvrière est le périodique de la JOC à destination des militants. Il prend la suite originelle du bulletin des équipes ouvrières de l'ACJF. La BnF conserve la série compléte à partir du premier numéro (1926). À partir de 1968 (n° 184), *L'Équipe ouvrière* change de formule : il est pensé pour être lu en complément de *Jeunesse ouvrière* et se présente sous la forme de fiches devant aider les militants à mener une action.

Aumônerie jociste

- *Lettre aux aumôniers,* 1952-1979, cote : 8 JO-801.

Brochures et ouvrages imprimés par les mouvements

Par la JOC belge

CARDIJN, Joseph, *La Vie morale des jeunes travailleurs au travail*, Bruxelles : Jeunesse ouvrière chrétienne, ca 1925, 40 p.

CARDIJN, Joseph, *Manuel de la JOC, première édition française*, Bruxelles - Paris : Éditions jocistes, 1930, 332 p.

CARDIJN, Joseph, *Aux Jeunes, l'idéal chrétien du mariage*, Juvisy : le Cerf, 1935, 48 p.

CARDIJN, Joseph, *Les Jeunes travailleurs face du mariage*, Paris : Librairie de la jeunesse ouvrière, 1938, 119 p.

ROBBERECHTS, M., *Charles Bouchard : fleur de pavé, fleur du ciel*, Bruxelles : Éditions jocistes, 1935, 131 p.

Par la JOC française

MASURE, Eugène, *Manuel jociste d'initiation chrétienne*, Paris : Librairie de la jeunesse ouvrière, 1934, 72 p.

MAZIOUS, Joannès, *Entre vos mains, introduction à la méthode du Cercle d'études jocistes*, Paris : JOC-F, 1946, 151 p.

FORGET, H., *Un jociste : Maurice Rabillard*, Paris : Librairie de la jeunesse ouvrière, 1934, 76 p.

PIAT, Stéphane-Joseph, *Guy Sixois, l'âme d'un militant*, Paris : Librairie de la jeunesse ouvrière, 1933, 64 p.

Par la JOCF

Deux heures de vérité, l'évolution du besoin d'aimer, rencontres s'adressant aux jeunes..., Courbevoie : JOCF, 1962 (pochette cartonnée, 5 fiches).

« La Vérité sur le mariage », *Supplément à la* Militante, 1965.

Aux Éditions ouvrières

FAGRET, Pierre-Louis, *Jean Lesimple, un militant de la J.O.C.*, Paris : Éditions ouvrières, 1947, 46 p.

GODIN, Henri, *Retraites et récollections de jeunes ouvriers, de jeunes ouvrières et de foyers*, Paris : Éditions ouvrières, 1941, 208 p.

GOLDSTEIN, Reine et IDIART, Pierre, *L'Avenir professionnel des jeunes du milieu populaire*, Paris : Éditions ouvrières, 1965, 214 p.

IDIART, Pierre, *Les Jeunes travailleurs de 15 à 25 ans dans la France d'aujourd'hui,* Paris : Éditions ouvrières, 1963, 152 p.

JOCF, *Demain y aura-t-il des bonnes ? Jeunes filles en service*, Paris : Éditions ouvrières, 1946, 88 p.

MENANT, Michel, *L'Apostolat en jeunesse ouvrière : fondements doctrinaux*, Paris : Éditions ouvrières, 1965, 239 p.

ROLIN-CHADENIER, Céline, *Simple histoire d'un militant ouvrier : Hector Cartéron (1914-1959)*, Paris : Éditions ouvrières, 1944, 111 p.

Articles et ouvrages à valeur de sources

Monographies et articles sur la JOC-F et l'Action catholique

ALUNNI, Dominique et LOBRY, Jean, *Culture ouvrière, éducation permanente et formation professionnelle ou l'histoire méconnue du Centre de Culture Ouvrière,* Paris : L'Harmattan, « le Travail du social », 2008, 397 p.

DONÉGANI, Jean-Marie, *Mouvement populaire des familles et Mouvement de Libération du peuple (1942-1957) : de l'Action catholique au combat politique*, mémoire de sciences politiques sous la direction de VINCENT, Gérard, IEP Paris, 1972, 221 p.

DROULERS, Paul, *Le Père Desbuquois et l'Action populaire : politique sociale et christianisme, 2- Dans la Gestation d'un monde nouveau, 1919-1946*, Paris : Éditions ouvrières ; Rome : Presses de l'Université grégorienne, 1979-1981, 455 p.

FAUVET, Étienne, *La Stratégie éducative de la JAC et du MRJC dans l'Ain (1935-1979), d'une expérience initiatoire à une « éducation totale »*, thèse de sciences de l'éducation sous la direction de MANIFICAT, Maurice, Université Lumière Lyon 2, 1983, 468 p.

FIEVEZ, Marguerite et MEERT, Jacques, *Cardjin*, Bruxelles : EVO, 1969, 241 p.

GARRONE, Gabriel-Marie, *L'Action Catholique : son histoire, sa doctrine, son panorama, son destin* ; Paris: Fayard, « Je sais, Je crois », 1958, 127 p.

GUERRY, Émile, *L'Action catholique*, Paris : Desclée de Brouwer, 1936, 545 p.

GUERRY, Émile, « L'Action catholique spécialisée pour l'évangélisation des milieux de vie est-elle une action désincarnée ? », *Masses ouvrières*, 119, mai 1956, p. 28-34.

Témoignages et mémoires d'anciens jocistes

AUBERT, Jeanne (éd.), *JOC, qu'as-tu fait de nos vies ? La Jeunesse ouvrière chrétienne féminine, sa vie, son action, 1928-1945*, Paris : Éditions ouvrières, 1990, 460 p.

BÉJOT, Georges, *Un Évêque à l'école de la JOC*, entretien avec GAU, Étienne, Paris : Éditions ouvrières, 1978, 110 p.

BERTE, Léon-Noël (éd.), *JOC, je te dois tout*, Paris : Éditions ouvrières, 1980, 156 p.

BOURDAIS, Henri, *La JOC sous l'Occupation allemande, témoignages et souvenirs d'Henri Bourdais, vice-président national de la JOC à Paris de 1941 à 1944*, Paris : l'Atelier, 1995, 224 p.

BOUXOM, Fernand, *Des Faubourgs de Lille au palais Bourbon : souvenirs de l'un des fondateurs de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne et vice-président de l'Assemblée Nationale*, Paris : ETC, 1982, 192 p.

VÉRET, Charles, *J'ai vu grandir la JOC : témoignage d'un aumônier jociste*, Paris : Éditions ouvrières, 1977, 220 p.

Ouvrages et manuels d'éducation sexuelle

AUCLAIR, Marcelle, *Connaissance de l'amour*, Paris : Union générale d'édition, 1960, 252 p.

BERGE, André, *L'Éducation sexuelle chez l'enfant*, « Que sais-je », 1952, 125 p.

CHAUCHARD, Paul, *Apprendre à aimer, régulation des naissances et morale sexuelle*, Paris : Arthème Fayard, « Le Signe », 1963, 208 p.

DEROGY, Jacques, *Des Enfants malgré nous*, Paris : Minuit, 1956, 255 p.

GELLER, Sacha, *De la Puberté à la ménopause. Température, guide de la femme*, Paris : R. Julliard, 1960, 151 p.

GOUST, François, *Avant d'aimer*, Paris : Éditions ouvrières, 1959, 79 p.

GOUST, François, *En Marche vers l'amour, réflexions sur l'union conjugale et la paternité à l'usage des jeunes gens et de leurs éducateurs*, Paris : Éditions ouvrières, 1958, 237 p.

GUIOCHET, Hubert, *Psychologie comparée garçon-fille, édition fille*, Paris : Levain, 1961, 174 p.

GUIOCHET, Hubert, *Psychologie comparée garçon-fille, édition garçon*, Paris : Levain, 1961, 180 p.

GUIOCHET, Hubert, *Garçons-filles de 11 à 20 ans ou de la mixité à l'amour précoce*, Paris : Levain, 1963, 223 p.

GUIOCHET, Hubert, *Sexualité et équilibre*, Paris : Levain, 1965, 126 p.

HEILLY, Alphone d', *Amour et sacrement*, Le Puy-en-Velay : X. Mappus, 1963.

LAGROUA WEIL-HALLÉ, Marie-Andrée, *La grand'peur d'aimer, journal d'une femme médecin*, Paris : Julliard, 1960, 160 p.

LAURENT, Catherine et LAURENT, François, *Votre mariage est pour demain, guide des furtus époux*, Paris : Fayard, 1963, 110 p.

MERLAUD, André, *Pour mieux comprendre vos adolescents*, Avignon : Aubanel, 1957, 53 p.

NORMAN, Docteur (pseudonyme), *S'aimer corps et âme*, Paris : Castermann, 1959, 176 p.

ORAISON, Marc, *Savoir aimer : pour une claire information sexuelle*, Paris : Fayard, 1963, 110 p.

ORAISON, Marc, *L'Harmonie du couple humain*, Paris : Éditions ouvrières, « Sacerdoce et laïcat », 1960, 102 p.

PERTICOZ, René et SACCHI, Édouard, *Pas d'amour au rabais ! Un problème d'actualité : la régulation des naissances,* Bourg-en-Bresse : la Voix de l'Ain, 1962, 48 p.

QUOIST, Michel, *Donner ou le journal d'Anne-Marie*, Paris : Éditions ouvrières, 1962, 319 p.

SCHLEMMER, André, *De l'Enfant à l'homme*, Paris : Éditions ouvrières, 1958, 269 p.

SOUVENANCE, Claire, *Construire un foyer, livre de la fiancée et de la jeune épouse*, Le Puy-en-Velay, 1950, 154 p.

VAN DER STAPPEN, Guy, *Précis de la méthode des températures*, Paris : Éditions ouvrières, 1961, 38 p.

VINCENT, Bernard et BERNARD, Annick, *la grande Joie d'aimer*, Paris : R. Julliard, 1969, 229 p.

Ouvrages et articles anciens sur le catholicisme français, la jeunesse et les ouvriers

AGULHON, Maurice, « Propos sur l'allégorie en politique. En réponse à Éric Hobsbawm », *Actes de la recherche en sciences sociales,* 28, juin 1979, p. 27-32.

BRON, Jean, *Histoire du mouvement ouvrier français*, 3 volumes : *1. Le Droit à l'existence du début du XIXe à 1884, 2. La Contestation du capitalisme par les travailleurs organisés, 1884-1950, 3. La Lutte des classes aujourd'hui, 1950-1973*, Paris : Éditions ouvrières, 1979, 253 p., 325 p. et 285 p.

COPFERMAN, Émile, *La Génération des blousons noirs : problèmes de la jeunesse française*, Paris : Maspero, 1962, 223 p.

COURCY, Raymond, *Vie religieuse et monde moderne : les Petites soeurs de l'Assomption au Canada*, Talence : Maison des Sciences de l'Homme Aquitaine, 1990, 204 p.

COURTOIS, Claude, *Coéducation et mixité*, Paris : le Nœud de Carrick, 1967, 46 p.

DANSETTE, Adrien, *Destin du catholicisme français*, Paris : Flammarion, 1957, 493 p.

FESQUET, Henri, *Le Catholicisme, religion de demain ?*, Paris : Grasset, 1962, 302 p.

GEFFRÉ, Claude (préface) et ROLLAND, Claude (postface), *L'Hommage différé au père Chenu*, Paris : le Cerf, 1990, 270 p.

GLORIEUX, Palémon, *Sois fier ouvrier*, Paris : Éditions ouvrières, 1943, 192 p.

GODIN, Henri et DANIEL, Yvan, *La France, pays de mission ?*, Paris : Union générale d'éditions, 1962 (1941), 187 p.

GUILLEMIN, Henri, « Par notre faute », *la Vie intellectuelle*, septembre 1937, p. 326-364.

GUILLEMIN, Henri, *Histoire des catholiques français au XIXème siècle,* Paris : Éditions du milieu du monde, 1947, 395 p.

HOBSBAWM, Eric J. « Sexe, symbole, vêtements et socialisme », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 23, septembre 1978, p. 2-18.

ISAMBERT, François-André, *Christianisme et classe ouvrière : jalons pour une étude de sociologie historique*, Paris : Casterman, 1961, 261 p.

KADOK, *Cardijn : un homme, un mouvement,* actes de colloque, Leuven : Universitaire Pers Leuven, 1983, 318 p.

LADRIÈRE, Paul, « Religion, morale et politique : le débat sur l'avortement » , *Revue française de sociologie*, 23-3, 1982, p. 417-454.

LEUWERS, Paul, *Un Peuple se dresse : luttes ouvrières, mai 68*, Paris : Éditions ouvrières, 1969, 370 p.

MICHELET, Jules, *Le Prêtre, la femme et la famille*, Paris : Calmann Lévy, 1861, 320 p.

MOUNIER, Emmanuel, « La jeunesse comme mythe et la jeunesse comme réalité : bilan 1940-1944 », *Esprit*, décembre 1944, p. 143-152.

POULAT, Émile, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Paris :Castermann, 1969, 626 p.

POTEL, JULIEN, *Les Prêtres séculiers en France. Évolution de 1965 à 1975*, Paris : le Centurion, 1977, 143 p.

RÉMOND, René, « L'ACJF et la jeunesse ouvrière », *La Vie intellectuelle*, mars 1956, p. 26-41.

VAUCELLES, Louis de, « Essai sur l'histoire et les difficultés présentes de l'Action catholique », *Études*, mars 1974, p. 421-436.

Ouvrages de théologie catholique

BØRRESSEN, Kari Elisabeth, *Subordination et équivalence, nature et rôle de la Femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris : Maison Mame, 1968, 305 p.

Concilium Legionis Mariae, *Manuel officiel de la Légion de Marie*, 1939, 313 p.

DIVO, Jean, *L'Aubier, la JOC et la JOCF dans le diocèse de Besançon, 1927-1978*, thèse de théologie catholique sous la direction de DENEKEN, Michel, Université de Strasbourg, 2009, 711 f.

« Femmes / Hommes », dans EICHER, Peter (dir.) *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris : Cerf, 1996 (2ème édition), p. 347-351.

« L'Avortement », *Lumière et vie*, 21, 109, 108 p.

MARITAIN, Jacques, *Primauté du spirituel*, Paris : Plon, 1927, 324 p.

PIZIVIN, Daniel, STRASSER, Robert, *Croire, vivre, raconter : la révision de vie, une pratique à réinventer,* actes du colloque des 22-23 novembre 2002, Paris : Institut catholique de Paris, 2003, 173 p.

ROY, Marie-Andrée, « Sexe, genre et théologie », dans DUMAIS, Monique (éd.), *Franchir le Miroir patriarcal, pour une théologie des genres*, Héritage et Projet, 72, Montréal, Fides, 2007, p. 26-28.

TILLARD, Jean-Marie et CONGAR, Yves (dir.), *L'Adaptation et la rénovation de la vie religieuse, décret Perfectae caritatis,* Paris : le Cerf, « Unam Sanctam », 593 p.

Essais

FRAISSE, Geneviève, *Service ou servitude : essai sur les femmes toutes mains,* Latresne : Le Bord de l'Eau, 2009 (1979), 295 p.

LAOT, Jeannette, *Stratégie pour les femmes,* Paris : Stock, 1977, 249 p.

LECLERC, Annie, *Paroles de femmes*, Paris : B. Grasset, 1974, 196 p.

Romans et fictions

ERNAUX, Annie, *La Honte*, Paris : Gallimard, 1996, 132 p.

GORKI, Maxime, *La Mère*, Pantin : le Temps des cerises, 2001 (1907), 357 p.

VAN DER MEERSCH, Maxence, *Pêcheurs d'hommes*, Paris : Albin Michel, 1942, 318 p.

Bibliographie

Histoire contemporaine et histoire du catholicisme

Histoires des catholiques dans la société française

AUBERT, Roger, « Pastorale et Action catholique », dans AUBERT, Roger (éd.), *Nouvelle Histoire de l'Église, 5- – L'Église et le monde moderne (1848 à nos jours)*, Paris : le Seuil, 1975, p. 141-155.

BAILLY-ALEMU, Claire, *La JAC-F dans le Jura : propositions pour un encerclement de l'objet et une réduction de la focale*, mémoire de master 2 d'histoire sous la direction de MAYAUD, Jean-Luc, Université Lumière Lyon 2, 2010, 451 f.

BERTON Jean-Maurice, « Action catholique » dans SIRINELLI, Jean-François et COUTY, Daniel (dir.), *Dictionnaire de l'Histoire de la France*, Paris : Armand Colin, 1999, p. 12-13.

CAVALIN, Tangi, *Naissance de la mission ouvrière : étude du secteur missionnaire de la Boucle de la Seine, 1954-1959*, mémoire de DEA d'histoire sous la direction de LEVILLAIN, Philippe, Paris : Institut d'Études Politiques, 1993, 270 f. et 78 f (annexe).

CHOLVY, Gérard, « De l'homme d'œuvre au militant : une évolution dans la conception du laïcat catholique en France depuis le XIXe siècle », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 71, 1985, p. 215-242.

CONQ, Jean, GUILLOTEAU, Charles-Henri, LEPRIEUR, François et VILBOUX, Bernard, *JAC/MRJC : origines et mutations*, Lyon : Chronique Sociale, 1996, 418 p.

DUCASSE Jean-Loup et LAGON, Guy, *Chrétiens dans le monde rural*, Paris : Éditions ouvrières, 1989, 262 p.

DUMONS, Bruno et MOULINET, Daniel, *Le Diaconat permanent : relectures et perspectives*, Paris : le Cerf, 2007, 368 p.

DURIEZ, Bruno (dir.), « De l'Action catholique au mouvement ouvrier. La déconfessionnalisation du Mouvement populaire des Familles, 1941-1950 » , *Cahiers du GRMF*, 2, 1984.

DURIEZ, Bruno et autres, *Les Catholiques dans la République (1905-2005)*, Paris : L'Atelier, 2005, 365 p.

FEROLDI, Vincent, *La Force des enfants : des Coeurs vaillants à l'ACE,* Paris : Éditions ouvrières, 1987, 336 p.

FLAURAUD, Vincent, *La JAC dans le Massif central méridional : des années 1930 aux années 1960*, thèse d'histoire sous la direction de CHASTAGNERET, Gérard, Université de Provence, 2003, 705 f.

GIROUX, Bernard, *La Jeunesse Étudiante Chrétienne (JEC et JECF) de 1945 aux années soixante-dix*, thèse d'histoire sous la direction de PRÉVOTAT, Jacques, Institut d'Études Politiques de Paris, 2009, 980 f.

GIROUX, Bernard, *La Jeunesse étudiante chrétienne : des origines aux années 1970*, Paris : le Cerf, 2013, 692 p.

GUINARD, Brieuc, *La Fête au village. Une histoire des patronages et de la Coupe de la joie de la Libération aux années 1960 dans deux communes d'Ile-et-Villaine*, mémoire de master 1 d'histoire sous la direction de MAYAUD, Jean-Luc, Université Lumière Lyon 2, 2010, 331 f.

LALOUX, Ludovic, *Les Étapes du renouvellement de l'apostolat des laïcs en France depuis le Concile Vatican II*, thèse de doctorat en histoire sous la direction de LEVILLAIN, Philippe, Université de Lille III, 1999, 850 f.

LALOUX, Ludovic, *Passion, tourment, espérance ? Histoire de l'Apostolat des laïcs en France depuis Vatican II*, Paris : François-Xavier de Guibert, 2004, 410 p.

MASSON, Catherine, *Les Laïcs dans le souffle du concile*, Paris : le Cerf, 2007, 349 p.

MAYEUR, Jean-Marie, « Mouvement catholique italien et mouvements catholiques européens », dans *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris :le Cerf, 1986, p. 94-110.

MAYEUR, Jean-Marie, « Catholicisme intransigeant, catholicisme social et démocratie chrétienne », *Annales ESC*, mars-avril 1972, p. 483-499.

MICHEL, Alain-René, *Catholiques et démocratie*, Paris : Cerf, 2006, 726 p.

PIERRARD, Pierre, *Les Laïcs dans l'Église de France : XIXe-XXe siècle*, Paris : Éditions ouvrières, 1988, 298 p.

SEVEGRAND, Martine, *Temps Présent : une aventure chrétienne, 2- une avant-garde catholique (1950-1968)*, Paris : Temps Présent, 2011, 345 p.

TRANVOUEZ, Yvon, *Catholiques d'abord : approches du mouvement catholique en France : XIXe-XXe siècle*, Paris : Éditons ouvrières, 1986, 264 p.

TRANVOUEZ, Yvon, *Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien (1950-1955)*, Paris : Cerf, « L'Histoire à vif », 2000, 363 p.

TRANVOUEZ, Yvon, « Élite militante et système religieux : aux origines de l'Action catholique en France », *Kreiz, études sur la Bretagne et les Pays celtique*s, 10, 1999, p. 271-278.

Histoire des années 68

ARTIÈRES, Philippe et ZANCARINI-FOURNEL, Michelle (dir.), *68, une histoire collective*, Paris : La Découverte, 2008, 847 p.

HORN, Gerd Rainer, *The Spirit of 68' : rebellion in Western Europe and North America, 1956-1976*, Oxford : Oxford University Press, 2007, 254 p.

PESSIS, Céline, SEZIN, Topçu et BONNEUIL, Christophe (dir.), *Une autre Histoire des « Trente Glorieuses », modernisation, contestations et pollutions d'après-guerre*, Paris : la Découverte, 2013, 309 p.

SIRINELLI, Jean-François, *Les Baby-boomers, une génération, 1945-1969*, Paris : Fayard, 2003, 316 p.

SIRINELLI, Jean-François, *Les Vingt décisives. Le passé proche de notre avenir*, Paris, Fayard, 2007, 323 p.

ZANCARINI-FOURNEL, Michelle, « Genre et politique : les années 1968 », *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, 3/2002, 75, p. 133-143.

ZANCARINI-FOURNEL, Michelle, *Le Moment 68. Une histoire contestée*, Paris : Le Seuil, « L'Univers historique », 2008, 313 p.

Politisation des catholiques

BÉDARIDA, François et FOUILLOUX, Étienne (dir.), « La Guerre d'Algérie et les chrétiens », *Cahiers de l'Institut d'Histoire du Temps Présent,* novembre 1988, 188 p.

HORN, Gerd-Rainer, *The Spirit of Vatican II : West European Left catholicism, 1959-1980*, Oxford : Oxford University Press, à paraître.

PELLETIER, Denis, *La Crise catholique, religions, société et politique en France (1965-1978)*, Paris : Payot, « Petite bibliothèque », 2005, 335 p.

PELLETIER, Denis et SCHLEGEL, Jean-Louis, *À la Gauche du Christ, les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris : le Seuil, 2012, 614 p.

ROUSSEAU, Sabine, *La Colombe et le napalm : des chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Vietnam, 1945-1975*, Paris : CNRS, 2002, 370 p.

Amour et sexualité

CASTA-ROSAZ, Fabienne, *Histoire du flirt, les jeux de l'innocence et de la perversité, 1870-1968*, Paris : Grasset, 2000, 347 p.

CLEMINSON, Richard et VÁSQUEZ-GARCIA, Francisco (dir.), *Hermaphroditism, medical science and sexual identity in Spain*, 1850-1960, Cardiff, University of Wales Press, 2009, 270 p.

CUCHET, Guillaume, *La Spiritualité conjugale et familiale à la lumière de l'Anneau d'or (1945-1967)*, maîtrise d'histoire sous la direction de PROST, Antoine, Université Paris I - Panthéon-Sorbonne, Paris, 1995, 157 f.

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité, 1 – La Volonté de savoir*, Paris : NRF, 1976, 211 p.

KNIBIEHLER, Yvonne, « L'Éducation sexuelle des filles au XXe siècle » , *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 4, 1996, texte disponible en ligne (page consultée le 18 juin 2015).

MOSSUZ-LAVAU, Janine, *Les Lois de l'amour, les politiques de la sexualité en France (1950-2002)*, Paris : Payot, 2002 (1991), 501 p.

SEVEGRAND, Martine, *Les Enfants du Bon Dieu, les catholiques français et la procréation au XXe siècle*, Paris : Albin Michel, 1995, 475 p.

SEVEGRAND, Martine, *L'Affaire Humanae vitae : l'Église catholique et la contraception*, Paris : Karthala, 2008, 162 p.

SEVEGRAND, Martine, « Avortement, retour sur le débat catholique (1970-1979), *Revue d'éthique et de théologie morale*, 3/2015 (n° 285), p. 35-47.

WALCH, Agnès, *La Spiritualité conjugale dans le catholicisme français, XVIe-XXe*, Paris : le Cerf, 2002, 543 p.

Sécularisation et modernité religieuse

BÉRAUD, Céline, *Prêtres, diacres, laïcs : révolution silencieuse dans le catholicisme français*, Paris : Presses universitaires de France, 2007, 351 p.

BÉRAUD, Céline, GUGELOT, Frédéric et SAINT-MARTIN, Isabelle (dir.), *Catholicisme en tensions*, Paris : éditions de l'EHESS, 2012, 326 p.

BÉRAUD Céline et PORTIER, Philippe, *Métamorphoses catholiques*, Paris : Édition de la Maison des Sciences de l'homme, 2015, 205 p.

BROWN, Callum, *The Death of Christian Britain : understanding secularisation, 1800-2000*, Londres, New York : Routledge, 2009 (2001), 304 p.

DESMAZIÈRES, Agnès, *L'Inconscient au paradis, comment les catholiques ont reçu la psychanalyse*, Paris : Payot, 2011, 270 p.

FRANCESCHI, Sylvio Herman de (éd.), *Anti-romanisme doctrinal et romanité ecclésiale dans le catholicisme post-tridentin (XVIe-XXe siècles),* Lyon : LARHRA-RÉSÉA, « Chrétiens et sociétés, documents et mémoires », 7, 2007, 165 p.

___, *Le Pontife et l'erreur. Anti-infaillibilisme catholique et romanité ecclésiale aux temps post-tridentins (XVIIe-XXe siècles)*, Lyon : LARHRA-RÉSÉA, « Chrétiens et sociétés, documents et mémoires », 11, 2010, 187 p.

_ _ _ , *Histoires anti-romaines. L'anti-romanisme dans l'historiographie ecclésiastique catholique (XVIe-XXe siècles) 1-*, , Lyon : LARHRA-RÉSÉA, « Chrétiens et sociétés, documents et mémoires », 15, 2011, 202 p.

FRANCESCHI, Sylvio Herman de, et BISCHOF, Franz-Xaver (éd.) *Histoires anti-romaines. L'anti-romanisme dans l'historiographie ecclésiastique catholique (XVIe-XXe siècles) 2-*, Lyon : LARHRA-RÉSÉA, « Chrétiens et sociétés, documents et mémoires », 23, 2014, 258 p.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Le Pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris : Flammarion, 2001, 289 p.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris : Bayard, 2003, 334 p.

PALARD, Jacques (dir.), *Le Gouvernement de l'Église catholique. Synodes et exercice du pouvoir*, Paris : le Cerf, « Sciences humaines et religions », 1997, 338 p.

SEVEGRAND, Martine, *Vers une Église sans prêtres : la crise du clergé séculier en France (1945-1978)*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2004, 325 p.

II) Histoire des femmes et du genre

Historiographie et essais sur le genre

BUTLER, Judith, *Trouble dans le genre, le féminisme et la subversion de l'identité*, 1990 (1ère édition), Paris : La Découverte, 2006, 283 p.

COVA, Anne et DUMONS, Bruno (dir.), *Femmes, genre et catholicisme, nouvelles recherches, nouveaux objets (France, XIXe-XXe)*, *Chrétiens et société*, Lyon : LARHRA-RÉSÉA, 2012, 208 p.

DUMONS, Bruno, « Histoire des femmes et histoire religieuse contemporaine » , *Clio. Histoire, femmes et sociétés,* 15, 2002, p. 147-157.

FOUILLOUX, Étienne, « Femmes et catholicisme dans la France contemporaine » , *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 2, 1995, p. 319-329.

RIOT-SARCEY, Michèle, *De la différence des sexes, le genre en histoire*, Paris : Larousse, « Bibliothèque historique », 2010, 287 p.

SCOTT, Joan W., « Le Genre : une catégorie utile d'analyse historique » , *De l'utilité du genre*, Paris : Fayard, « À venir », 2012, p. 17-54. La première version de cet article date de 1986.

SOHN, Anne-Marie, « Histoire des hommes et des masculinités », *Historiens et géographes*, 394, 2006, p. 171-182.

SOHN, Anne-Marie, « Féminin *et* masculin », *Le Mouvement Social*, 2002/1, 198, p. 3-8.

SOHN, Anne-Marie, « Un nouveau défi : traiter à égalité féminin ou masculin, ou de l'histoire des femmes à l'histoire de "tous les garçons et les filles", *Le Mouvement social*, 2002/1, 198, p. 129-150.

Masculinités

AIRIAU, Paul, « Le Prêtre catholique : masculin, neutre, autre ? Des débuts du XIXe siècle au milieu du XXe siècle », dans RÉVENIN, Régis (dir.), *Hommes et masculinités de 1789 à nos*

jours, contributions à l'histoire du genre et de la sexualité en France, Paris : Autrement, « Mémoires/Histoire », p 192-207.

ART, Jan et BUERMAN, Thomas, « Anti-cléricalisme et genre au XIXe. Le prêtre catholique, principal défi à l'image hégémonique de l'homme », dans BENVINDO, Bruno (dir.), *Masculinités*, 27, Bruxelles : Presses de l'Université de Bruxelles, 2009, p. 323-332.

CONNEL, Raewyn W., *Masculinities*, Berkeley, Los Angeles : University of California Press, 2005 (1995), 324 p.

HARRISON, Carol E. , « Zouave Stories : Gender, Catholic Spirituality and French Responses to the Roman Question », *Journal of Modern History*, 79 (2), 2007, p. 274-305.

HEALY, Róisín, « Anti-Jesuitism in Imperial Germany : the Jesuit as Androgyne », dans SMITH, Helmut Walser (éd.), *Protestants, Catholics, and Jews in Germany, 1800-1914*, Oxford, New York : Berg, 2001, p. 153-83.

LAZAR, Marc, « Damné de la terre et homme de marbre. L'ouvrier dans l'imaginaire du PCF du milieu des années trente à la fin des années cinquante », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 45/5, septembre-octobre 1990, p. 1071-1096.

PIGENET, Michel, « À propos des représentations et des rôles sociaux sexués. Identités professionnelles et masculinités chez les dockers français (XIXe-XXe) », *Le Mouvement social,* janvier-mars 2002, 198, p. 55-74.

RAUCH, André, *Le premier Sexe : mutations et crise de l'identité masculine*, Paris : Hachette littératures, 2000, 297 p.

SOHN, Anne-Marie, *« Sois un homme ! » : la construction de la masculinité au XIXe siècle*, Paris : le Seuil, 2009, 456 p.

TRICOU, Josselin, « Ainsi soient-ils ! Les Prêtres catholiques et la masculinité hégémonique », Working paper du Labtop, Paris : CRESPPA, juin 2015, 20 p.

VERHOEVEN, Timothy, « Neither Male nor Female: the Jesuit as Androgyne 1843-1870 », *Modern & Contemporary France*, 16 (1), février 2008, p. 37-49.

VIRGILI, Fabrice, « Virilités inquiètes, virilités violentes » (chapitre 3), dans CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques et VIGARELLLO, Georges, *Histoire de la virilité, 3- La virilité en crise ? XXe-XXIe siècle,* Paris : Seuil, 2011, p. 71-98.

Genre et religion

BREJON de LAVERGNÉE, Matthieu et DELLA SUDDA, Magali (dir.), *Genre et christianisme, plaidoyers pour une histoire croisée*, Paris : Beauchesne, 2014, 409 p.

CARNAC, Romain, « L'Argument naturaliste dans le discours du Vatican sur la différence entre les sexes (Jean-Paul II – Benoît XVI) », dans BERTIGNAC, Ludovic, CARNAC, Romain, FAUCHES, Aurélien et GERVAIS, Mathieu, *Nature et religions*, Paris : CNRS, 2013, p. 131-140.

COVA, Anne, *« Au service de l'Église, de la Patrie, de la famille », Femmes catholiques et maternité sous la IIIe République*, Paris : L'Harmattan, « Logiques sociales », 2000, 221 p.

DELLA SUDDA, Magali, *Une activité politique féminine conservatrice avant le droit de suffrage en France et en Italie. Socio-histoire de la politisation des femmes catholiques au sein de la Ligue patriotique des Françaises (1902-1933) et de l'Unione fra le donne cattoliche*, thèse de doctorat d'histoire sous la direction de DOWNS, Laura Lee et SCARAFFIA, Lucetta, Rome, Paris : Université de la Sapienza, EHESS, 2007, 816 p.

FAVIER, Anthony, *Les Religieuses apostoliques dans la société française, la promotion des femmes pour le salut des âmes*, Mémoire de master 2 d'histoire sous la direction de PELLETIER, Denis, Lyon : École normale supérieure, 2008, 157 f.

FAVIER, Anthony, « Des Religieuses féministes dans les années 68 ? » , *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 29, 2009, p. 59-77.

FORD, Caroline, *Divided house : Religion and Gender in Modern France*, Ithaca : Cornwell University Press, 2005, 170 p.

GIBSON, Ralph, « Le Catholicisme et les femmes en France au XIXe siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, LXXIX, 201, janvier-juin 1993, p. 63-84.

LANGLOIS, Claude, *Le Catholicisme au féminin : les congrégations à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris : Le Cerf, « Histoire », 1984, 776 p.

LANGLOIS, Claude, « "Toujours plus pratiquantes", la permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain » , *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 2, 1995, p. 229-260.

LANGLOIS, Claude, *Le Crime d'Onan : le discours catholique sur la limitation des naissances, 1816-1930,* Paris : Les Belles Lettres, 2005, 502 p.

ROCHEFORT, Florence (dir.), *Normes religieuses et genre : mutations, résistances et reconfigurations, XIXe-XXIe siècle*, Paris, Armand Colin, 2013, 315 p.

ROCHEFORT, Florence (dir.), *Le pouvoir du genre : laïcités et religions 1905*-2005, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2007, 272 p.

ROUX, Jacqueline, *Sous l'Étendard de Jeanne : les fédérations diocésaines de jeunes filles, 1904-1945 : une ACJF féminine ?*, Paris : le Cerf, 1995, 310 p.

WOODHEAD, Linda, « Les Différences de genre dans la pratique et la signification de la religion », dans « Pouvoirs, genre et religions » , *Travail, genre et sociétés*, 27, 2012/1, p. 33-54.

Mixité

HOUEL, Annick et ZANCARINI-FOURNEL, Michelle (dir.), « École et mixité » , *Cahiers masculin/féminin*, 2, Lyon : Presses universitaires, 2001.

SCAILLET, Thierry et autres (dir.), *Guidisme, scoutisme et coéducation. Pour une histoire de la mixité dans les mouvements de jeunesse*, Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant, 2007, 304 p.

VARIA, « Mixité et coéducation », *Clio. Femmes, histoire et société*, 18, 2003.

ZANCARINI-FOURNEL, Michelle « co-éducation, gémination, co-instruction, mixité : débats dans l'Éducation nationale (1882-1976) », dans ROGERS, Rebecca (dir.) *La Mixité dans l'éducation, enjeux passés et présents*, Paris : ENS Éditions, 2004, p. 25-32.

Suffrage féminin

DE LUCA, Virginie, « Les Femmes et les enfants aussi ou le droit d'être représenté par le vote familial », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5/2001, 140, p. 51-56.

LE NAOUR, Jean-Jacques, VALENTI, Catherine, *La Famille doit voter : le suffrage familial contre le vote individuel*, Paris : Hachette Littératures, 265 p.

VERJUS, Anne, « Vote familialiste et vote familial. Contribution à l'étude du processus d'individualisation des femmes dans la première partie du XIXe siècle », *Genèses*, 31, 1998 p. 29-47

VERJUS, Anne, *Le bon Mari : une histoire politique des hommes et des femmes à l'époque révolutionnaire*, Paris : Fayard, 2010, 392 p.

Travail salarié féminin

BATTAGLIOLA, Françoise, « Le Combat des catholiques », dans *Histoire du travail des femmes*, Paris : La Découverte, 2004 (2000), p. 73-75.

CHABAUD-RYCHTER, Danièle et GARDEY, Delphine (dir.), *L'Engendrement des choses. Des hommes, des femmes et des techniques*, Paris : éditions des Archives contemporaines, 2002, 328 p.

DERMENJIAN, Geneviève, LOISEAU, Dominique, « Du droit du travail des époux au droit du travail personnel. L'émergence progressive du droit au travail des femmes avec l'émergence de l'individu femme », *Sens public, revue internationale*, 2009, texte disponible en ligne.

LAOT, Françoise F. « La Promotion sociale des femmes : le retournement d'une politique de formation d'adultes au milieu des années 1960 », *Le Mouvement social*, 3/2010, 232, p. 29-45.

MARTIN-HUAT, Jacqueline, « La JOCF et les bonnes de 1936 à 1945 », dans *La longue Marche des domestiques en France du XIXe siècle à nos jours*, Paris, Opéra Éditions, 1997, p. 92-94.

MARTIN, Martine, « Ménagère, une profession ? Les dilemmes de l'entre-deux-guerres », *Le Mouvement social*, 140, 1987.

PORHEL, Vincent, « Une expérience syndicale des mères de famille (Bretagne, 1969-1971) », *Sens public*, 2009/05, article disponible en ligne.

SCHWEITZER, Sylvie, *Les Femmes ont toujours travaillé : une histoire de leurs métiers, XIXe et XXe siècle,* Paris : Odile Jacob, 2002, 329 p.

SCHWEITZER, Sylvie, « La non-mixité des formations professionnelles ou la triple cécité », dans THIVEND Marianne (dir.), *Apprentissage et formations techniques professionnelles de filles et de garçons, XIXe-XXe siècle*, *Cahiers Pierre Léon*, Lyon : Centre Pierre Léon, 6, 2005, p. 11-23.

Militantisme féminin

BACQUÉ, Marie-Hélène et BIEWENER, Carole, *L'empowerment, une pratique émancipatrice*, Paris : La Découverte, « Politique et sociétés », 2013, 175 p.

DERMENJIAN, Geneviève (dir.), « Femmes, famille et action ouvrière, pratiques et responsabilités féminines dans les mouvements familiaux populaires (1935-1958) », *Cahiers du GRMF*, 6, 1991, 382 p.

DERMENJIAN, Geneviève et LOISEAU, Dominique, « La Maternité sociale et le Mouvement Populaire des Familles durant les Trente Glorieuses », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 21, 2005, p. 91-105.

DWYER-Mc NULTY, Sarah, « Moving beyond the Home : Women and catholic Action in post World War II in America », *U.S. Catholic Historian*, 20, 1, 2002, p. 83-97.

FILLIEULE, Odile et ROUX, Patricia (dir.) *Le Sexe du militantisme*, Paris : Presses de Sciences Po, 2012, 368 p.

LOISEAU, Dominique, *Les Femmes et le militantisme à Saint-Nazaire de 1936 à 1967*, mémoire de maîtrise de sociologie sous la direction de DENIOT, Joëlle, Université de Nantes, 1986, 219 f.

PORHEL, Vincent, « Les Mutations du genre à travers des conflits sociaux en Bretagne dans les années 1968 », dans BERGÈRE, Marc et CAPDEVILA, Luc (dir.), *Genre et événement*, Rennes : Presses universitaires, p. 137-157.

Féminisme et antiféminisme

AUBERT, Jean-Marie, *L'Exil : antiféminisme et christianisme*, Paris : Cerf, 1988, 274 p.

BARD, Christine (dir.), *Un Siècle d'antiféminisme*, Paris : Fayard, 1999, 481 p.

CHAPERON, Sylvie, *Les Années Beauvoir, 1945-1970*, Paris : Fayard, 2000, 430 p.

III) Histoire de la jeunesse

Manuels, articles et ouvrages généraux

BANTIGNY, Ludivine et JABLONKA, Ivan (dir.) *Jeunesse oblige, histoire des jeunes en France XIXe-XXe siècles,* Paris : Presses Universitaires de France, « Le Nœud gordien », 2009, 307 p.

PROST, Antoine, « Jeunesse et société dans la France de l'entre-deux-guerres », *Vingtième Siècle, revue d'histoire,* 13, 1987, p. 35-44.

PROST, Antoine, « L'avènement des copains », dans *Histoire de l'enseignement et de l'éducation, 4. Depuis 1930*, Paris : Perrin, 2004 (1984), p. 547-588.

SOHN, Anne-Marie, *Âge tendre et tête de bois : histoire des jeunes des années 1960*, Paris : Hachette Littératures, « la Vie quotidienne », 2001, 430 p.

Historiographie

BANTIGNY, Ludivine, « Le mot “jeune”, un mot de vieux ? La jeunesse du mythe à l’histoire », dans BANTIGNY, Ludivine et JABLONKA, Ivan (dir.) *Jeunesse oblige, histoire des jeunes en France XIXe-XXe siècles,* Paris : Presses Universitaires de France, « Le Nœud gordien », 2009, p. 5-18.

FABRE, Rémi, « Les mouvements de jeunesse dans la France de l’entre-deux-guerres », *le Mouvement Social,* n°168, juillet-septembre 1994, p. 9-30.

Études sur la JOC-F

BELOUET, Éric (texte), MARESCHAL, Thomas (conception graphique), LEGOIS, Jean-Phillipe et RAOUX Nathalie (conception et réalisation multimédia), *L’Avenir depuis toujours : 70 ans de JOC-F,* CD-Rom, Paris : l’Atelier, 1997.

BELOUET, Éric, « Itinéraires de militants ouvriers chrétiens : pour une approche prosopographique des cadres de la JOC-JOCF (1927-1968) » , *Cahiers d’histoire, revue d’histoire critique,* 69/4, 1997, p. 89-105

BELOUET, Éric, « La JOC et les organisations syndicales (1927-1997), *Cahiers de l’Atelier,* 484, avril-juin 1999, p. 59-73.

BONHOTAL, Jean-Pascal, « La JOC face aux problèmes politiques et sociaux » , *Masses ouvrières*, février et mars 1982, 374 et 375, p. 23-36 et p. 31-45.

BRAGARD, Lucie, FIÉVEZ, Marguerite, JORET, Bernadette et autres, *La Jeunesse ouvrière chrétienne : Wallonie-Bruxelles, 1912-1957*, Bruxelles : Vie ouvrière, 1990, 422 p.

CHOLVY, Gérard, « Aux origines de la JOC française : le temps des conquêtes (1927-1943) », *Revue d’histoire ecclésiastique*, Louvain, 95/1, janvier-mars 2000, p. 107-135.

CHOLVY, Gérard, « Aux origines de la JOC (1927-1943) » , *Cahiers de l’Atelier*, Paris : l’Atelier, n° 484, avril-juin 1999, p. 8-24.

COCO, Jean-Pierre et DEBÈS, Joseph, *1937, l'Élan jociste, le dixième anniversaire de la JOC, Paris, juillet 1937*, Paris : Éditions ouvrières, 1989, 187 p.

DEBÈS, Joseph et POULAT, Émile, *L'Appel de la JOC*, Paris : Éditions ouvrières, 1986, 292 p.

GIROUX, Bernard, « La JEC de la Libération aux années 1960 », dans BARBICHE, Bernard et SORREL, Christian, « La Jeunesse Étudiante Chrétienne, 1929-2009 », *Chrétiens et sociétés, Documents et mémoires*, 12, Lyon : LARHRA-RÉSÉA, 2011, p. 42-44.

LAGRÉE, Michel, « La JOC en zone occupée, d'après de nouveaux témoignages », dans SAINCLIVIER, Jacqueline et BOUGEARD, Christian, *La Résistance et les Français : enjeux stratégiques et environnement social*, Rennes : Presses universitaires, 1995, p. 141-154.

ORNAL, Oscar L. « Toward a lay of the workers : three decades of conflict for the French Jeunesse Ouvrière Chrétienne (1927-1956), *Catholic Historical Review*, 73, 2, 1987, p. 211-227.

PELLETIER, Denis, « L'identité jociste à l'épreuve des Trente Glorieuses » , *Cahiers de l'Atelier*, Paris : l'Atelier, n° 484, avril-juin 1999, p. 25-40.

PICHÉ, Lucie, *Femmes et changement social au Québec : l'apport de la Jeunesse ouvrière catholique féminine, 1931-1966*, Québec : Presses de l'Université de Laval, 2003, 349 p.

PIERRARD, Pierre, *Georges Guérin : une vie pour la JOC*, Paris : L'Atelier, 1997, 317 p.

RICHOU, Françoise, *La JOCF dans l'Ouest*, thèse de doctorat en sociologie sous la direction de VERRET, Michel, Université de Nantes, 1986, 661 p.

RICHOU, Françoise, « La JOC : vie du mouvement et relations avec les autorités de Vichy », dans PESCHANSKY, Denis et ROBERT, Jean-Louis, *Les Ouvriers en France pendant la seconde Guerre mondiale*, Paris : Institut du temps présent, 1992, p. 409-417.

RICHOU, Françoise, « Apprendre à combattre : l'engagement dans la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (1927-1987) », *le Mouvement Social*, 168, juillet-septembre 1994, p. 51-82.

RICHOU, Françoise, « La JOC-F en fête (1927-1987), de la fête comme outil pédagogie de formation d'un jeune militant ouvrier chrétien », dans CORBIN, Alain, GÉROME, Noëlle et TARTAKOWSKY, Danielle (dir.) *Les Usages politiques des fêtes aux XIXe-XXe siècle,* Paris : Publications de la Sorbonne, 1994, p. 317-325.

RICHOU, Françoise, *La Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC) : genèse d'une jeunesse militante*, Paris : l'Harmattan, 1997, 239 p.

RUCHAUD, Camille, *Le Passage à la mixité de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-JOCF)*, mémoire de master 1 en histoire et métiers des archives sous la direction de BARD, Christine, Université d'Angers, 2012, 68 f.

SUZANNE, Jean, *La JOC dans le Midi toulousain*, thèse de doctorat en histoire sous la direction de TREMPÉ, Rolande, Université de Toulouse 2 Le Mirail, 1980, 352 f.

VANNESTE, Fabienne et WYNANTS, Paul, « Jeunesse ouvrière chrétienne » , *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris : Letouzey et Ané, tome 27, fascicule 160, 2000, col. 1254-1280.

Mouvements et œuvres de jeunesse chrétiens

CHEROUTRE, Marie-Thérèse, *Le Scoutisme au féminin, les guides de France, 1923-1988*, Paris : le Cerf, « Histoire », 2002, 628 p.

CHOLVY, Gérard, *Le Patronage, ghetto ou vivier ?î,* Paris : nouvelle Cité, 1988, 368 p.

CHOLVY, Gérard, *Mouvements de jeunesse chrétiens et juifs : sociabilité juvénile dans un cadre européen, 1799-1968*, Paris : le Cerf, 1985, 432 p.

CHOLVY, Gérard, *Mouvements de jeunesse,* Paris : le Cerf, 1986, 432 p.

CHOLVY, Gérard, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France XIXe-XXe siècle*, Paris : le Cerf, 1999, 419 p.

CHOLVY, Gérard, COMTE, Bernard et FEROLDI, Vincent, *Jeunesses chrétiennes au XXe siècle*, Paris : Éditions ouvrières, 1991, 174 p.

FILIPPI, Myriam, *L'Accueil et l'organisation immigrés dans le mouvement jociste français 1960-1983*, mémoire de master 2 d'histoire sous la direction de PELLETIER, Denis, Paris : EPHE, 2010, 178 f.

FOUILLOUX, Étienne, « La crise des mouvements confessionnels », *L'Éducation populaire au tournant des années soixante, Documents de l'INEP,* 10 mai 1993, p. 83-95.

Politiques de la jeunesse

BANTIGNY, Ludivine, *Le plus bel âge ? Jeunes, institutions et pouvoirs en France des années 1950 aux années 1960,* thèse d'histoire sous la direction de Jean-François SIRINELLI, Paris : Institut d'Études Politiques, 2003, 913 f.

BESSE, Laurent, *Les MJC de l'été des blousons noirs à l'été des Minguettes, 1959-1981*, Rennes : Presses Universitaires, 2008, 391 p.

POUJOL, Geneviève, *L'Éducation populaire au tournant des années soixante : état, mouvements, sciences sociales*, Marly-le-Roi : INJEP, 1993, 190 p.

POUJOL, Geneviève (dir.), *Éducation populaire : le tournant des années 1970,* Paris : L'Hamattan, 2000, 249 p.

JOBS, Richard Ivan, *Riding the new wave : youth and the rejuvenation of France after the Second World War,* Stanford : Stanford University Press, 2007, 364 p.

Politisation de la jeunesse

AUGUSTIN, Jean-Pierre, « La Rencontre forcée des mouvements de jeunes et des orientations politiques en France », dans HUDON, Raymond et FOURNIER, Pierre (dir.), *Jeunesses et politiques, 2. Mouvements et engagements depuis les années 1930*, Paris : l'Harmattan, 1994, p. 207-231.

DUBOIS, Mathieu, « Les JC en 68 : crise ou renouveau ? » , *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 125, 2014, p. 141-158.

QUASHIE-VAUCLIN, Guillaume, *L'Union de la Jeunesse Républicaine Française, mouvement d'avant-garde communiste*, Paris : L'Harmattan, 2009, 264 p.

QUASHIE-VAUCLIN, Guillaume, *Les jeunes en politique : politisation, pratiques, héritages. Le cas des jeunes communistes (1945- fin des années 1970)*, thèse d'histoire contemporaine en préparation sous la direction de PIGENET, Michel, Université Paris I - Panthéon-Sorbonne, depuis 2010.

IV) Histoire des ouvriers et des ouvrières

DEBÈS, Joseph, *Naissance de l'Action catholique ouvrière*, Paris : Éditions ouvrières, 1982, 285 p.

DURIEZ, Bruno, FOUILLOUX, Étienne, MICHEL, Alain-René, MOURADIAN, Georges et VIET-DEPAULE, Nathalie (dir.), *Chrétiens et ouvriers en France, 1937-1970*, Paris : l'Atelier, 2001, 349 p.

GALLOT, Fanny, *Les Ouvrières, des années 1968 au très contemporain:pratiques et représentations*, thèse de doctorat en histoire sous la direction de ZANCARINI-FOURNEL, Michelle, Université Lumière Lyon 2, 2012, 578 f.

GRMF, « L'Action familiale ouvrière et la politique de Vichy... », *Cahiers du GRMF*, 3, 1985, 343 p.

HOGGART, Richard, *La Culture du pauvre : étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris : éditions de Minuit, 1976, 420 p.

JACQUET, Chantal, *Les Transclasses ou la non-reproduction*, Paris : Presses universitaires de France, 2014, 238 p.

MISCHI, Julian, *Le Communisme désarmé, le PCF & les classes populaires depuis les années 1970*, Paris : Agone, « Contre-feux », 2014, 332 p.

MOURIAUX, René, « De 1968 à nos jours », dans CGT (dir.), *Les Femmes et le syndicalisme*, Montreuil : Institut d'histoire sociale, 2001, p. 73-74.

PORHEL, Vincent, *Ouvriers bretons. Conflits d'usines, conflits identitaires en Bretagne dans les années 68*, Rennes : Presses Universitaires, 2008, 325 p.

POULAT, Émile, *Les Prêtres-ouvriers : naissance et fin*, Paris : le Cerf, 1999, 647 p.

SUAUD, Charles et VIET-DEPAULE, Nathalie, *Prêtres et ouvriers : une double fidélité mise à l'épreuve, 1944-1969,* Paris : Karthala, 2005, 597 p.

VIGNA, Xavier, *Histoire des ouvriers en France au XXe siècle* , Paris : Perrin, 2012, 404 p.

WILLIS Paul, :*L'École des ouvriers, comment les enfants d'ouvriers obtiennent les boulots d'ouvriers*, Paris : Agone, « L'Ordre des choses », 2011 (1977) 438 p.

Table des illustrations

Couverture du calendrier JOC-F, 1968.....1
Quatrième de couverture de MOSSAND, Marie-Jean (texte), BRIENT, Georges, PEC, André et BARBIER, Luc (illustrations), Vers un monde nouveau, l'épopée jociste, Paris : Fleurus, « Belles histoires et belles vie », 1958,.....124
Affiche « Vivre et grandir », 26,5 x 39 cm, 1954.....131
Couverture du calendrier JOC-F, 1950.....131
Couverture du calendrier JOC-F, 1952.....133
Couverture de calendrier JOC-F, 1955.....133
Extraits de MOSSAND, Marie-Jean (texte), BRIENT, Georges, PEC, André et BARBIER, Luc (illustrations), Vers un monde nouveau, l'épopée jociste, op. cit.....136
Deux extraits de la bande-dessinée « Au Service des jeunes travailleurs : Michel Moreaine », après 1969, s.a.....138
Couverture du calendrier JOC, 1957.....160
Affiche « La JOC a 25 ans », 27,5 x 38,5 cm, 1952.....174
Affiche du rassemblement de Rome, 60 x 79 cm, 1957.....174
Calendrier JOC-F, 1963.....180
Photographie tirée du calendrier JOC-F, 1964.....181
« As-tu choisi le métier que tu feras ? Usine, jardinière d'enfants, secrétaire dactylo, couturière, vendeuse, postière, infirmière ? », Tract-Référendum pour l'enquête-campagne 1956-1957.....251
« Mon Domaine », article de Sillage, le magazine des jeunes travailleuses, janvier 1950, 90. 286
Couverture de Sillage, le magazine des jeunes travailleuses, janvier 1950, 90.....286
Couverture de Sillage, le magazine des jeunes travailleuses, mars 1951, 118.....287
Couverture de Sillage, le magazine des jeunes travailleuses, décembre 1951, 136.....287
Couverture de l'ouvrage, H. Guiochet, Psychologie comparée, éditions garçons, Paris : Levain, 1961, 180 p.....304
« ...Il raisonnne,il calcule », « elle sent, elle devine ».....304
« Le garçon s'intéresse à quelque chose. ».....305
« La fille s'intéresse à quelqu'un. » 305
Couverture de la brochure « Deux heures de vérité... », 1962.....315
Extrait de la brochure : un schéma sur « L'appareil génital féminin » et un schéma sur la menstruation, 1962.....315
Couverture de la brochure Pas d'Amour au rabais, 1962.....324
«L'Église, mère et éducatrice du couple humain », article de la brochure Pas d'amour au rabais, 1962.....325
Carte postale publiée lors de la campagne de soutien aux jocistes emprisonnés au Brésil, 1969.....365
Couverture d'Équipe ouvrière, le guide du militant jociste, 250, janvier-février 1977.....508
« Par une sexualité assumée, libérons toute notre personne ! », illustration tirée de Équipe ouvrière, le guide du militant jociste, 250, janvier-février 1977.....509

Table des figures

Figure 1 : Du Mouvement catholique à l'Action catholique, France, XIXe-XXe.....27
Figure 2 : Le développement institutionnel de l'Action catholique spécialisée (1926-1975)...29
Figure 3 : Organigramme de l'Église de France, 1939-1945.....31
Figure 4 : Sources employées.....41
Figure 5 : Effectifs de différents mouvements de jeunesse catholiques ou politiques dans la France des années 1960.....66
5a -Effectifs JOC, 1956-1968.....66
5b- Effectifs de la JOCF, 1957-1967.....66
5c - Effectifs de l'Action catholique spécialisée, France, 1960.....67
5d - Effectifs du scoutisme catholique féminin, France, 1960.....67
5e - Effectifs du scoutisme catholique masculin, France, 1960.....67
5f - Effectifs des jeunes communistes (Union de la jeunesse républicaine française, UJRF) en 1953.....67
5g - Effectifs des Jeunes Socialistes (JS) et des Étudiants Socialistes (ES), 1954-1965. 67
5h - Union des jeunes gaullistes (Union des jeunes pour le progrès) en 1967.....67
5i - Tirage moyen des principales publications JOCF, 1971.....67
5j -Tirage moyen des principales publications JOC, 1971.....67
Figure 6 : Les catégories socio-professionnelles de cadres nationaux de la JOC au moment de leur prise de fonction de permanent, 1954-1968.....75
Figure 7 : Les catégories socio-professionnelles des cadres nationaux JOCF au moment de leur prise de fonction de permanentes, 1954-1968.....76
Figure 8 : Organigramme de l'Église de France, 1951-1964.....87
Figure 9 : Ensemble des publications en usage à la JOC-F.....104
9a - Les branches et les périodiques en usage à la JOC, 1960.....104
9b - Les branches et les périodiques en usage à la JOCF, 1960.....104
9c - Par milieu.....104
9d - Par milieu.....104
9e - Périodique « de masse » (pour tous) :.....104
9f - Périodique « de masse » (pour tous) : Vivre.....104
Figure 10 : Thèmes des enquêtes-campagnes, 1953-1968.....105
Figure 11 : L'Articulation entre révision de vie, formation et engagement social.....112
Figure 12 : Les références employées à la JOC-F pour comprendre l'amour et de la sexualité (1962-1965).....321
Figure 13 : Cotisants de la JOC, 1968-1975.....353
Figure 14 : Cotisantes de la JOCF, 1968-1976.....353
Figure 15 : L'engagement politique des chrétiens de gauche dans l'après 1968.....370
Figure 16 : Cotisants de la JOC, 1976-1980.....448
Figure 17 : Cotisantes de la JOCF, 1977-1982.....448
Figure 18 : « Les Fédéraux JOC (garçons), années 80 ».....450
Figure 19 : Profession du père des jocistes nantais, 1982.....451
Figure 20 : Profession de la mère des jocistes nantais, 1982.....451
Figure 21 : Les recompositions d'un genre militant ouvrier et chrétien (synthèse).....530

Table des matières

Table des sigles employés.....5

Introduction générale.....19
A) La JOC-F, de la reconquête chrétienne à la modernisation sociale ?.....23
1. La naissance de l'ACS en France.....24
Du « Mouvement catholique » à l' « Action catholique ».....24
De l'Action catholique générale à l'Action catholique spécialisée.....26
La Situation française.....28
2. Spécialisation et autonomisation du laïcat français.....32
B) Les mouvements d'Action catholique et la problématique de la « modernisation »……34
1. Une Action catholique « modernisatrice » ?.....35
2. De la modernisation dans la sphère publique à la modernisation dans la sphère privée 36
3. Penser les outsiders du changement social.....39
C) De l'histoire des femmes à l'histoire religieuse du genre ?.....40
D) Le moment où l'intime devient problématique dans le catholicisme.....45
E) Proposition de périodisation et annonce du plan.....50
1. Première partie : la stabilité d'un genre ouvrier chrétien (1954-1968) ?.....50
2. La JOC-F face à la crise catholique : la place des enjeux de genre (1968-1976).....51
3. Entre déprise militante et reprise identitaire, la recherche d'un nouvel équilibre (1976-1987).....52

Première partie :.....55

Introduction de la première partie :.....57
A) Deux mouvements de jeunesse dans la France des Trente Glorieuses.....57
1. Des recherches éparses sur la JOC-F.....58
2. Le motif historiographique de la « crise » des mouvements de jeunesse.....61
B) JOCF et JOC, des mouvements « ouvriers » ?.....69
1. La pertinence sociologique d'une pastorale de la jeunesse ouvrière ?.....70
2. Efforts et tensions autour des « milieux ».....78
3. Une pastorale inquiète de la perte des ouvriers.....82
C) JOC-F, le pôle le plus stable du dispositif militant de l'Action catholique spécialisée ? 83
1. La JOC-F à l'écart de la crise progressiste.....84
2. Entre la crise de l'ACJF et la Guerre d'Algérie, toujours à distance de la politique ?. 89
3. La stabilité ou les évolutions des années 1960 ?.....95
D) Le jocisme comme militantisme d'Action catholique spécialisée.....98
1. Les principes de la pédagogie jociste.....99
2. L'organisation des mouvements.....102
3. La révision de vie à la charnière de l'action et de la formation.....107

Chapitre 1 : la JOC comme fabrique d'un ouvrier militant chrétien.....115
A) D'innombrables discours sur la différence des sexes.....116
1. L'ordre de la biologie.....117
2. L'ordre de la création.....123
3. D'autres sources du genre masculin jociste : les « faits de vie ».....127
B) La médiation ouvrière de l'identité de genre masculine ?.....129
C) Ni bourgeois ni blouson noir ?.....139
Conclusion du chapitre 1.....155

Chapitre 2 : la fabrique de militantes ouvrières ou de mères catholiques militantes ?.....159
A) Un puissant dispositif discursif.....160
1. Un mode de pensée différentialiste.....161
2. Le genre de la théologie et de l'exégèse.....163
3. Le discours religieux comme ressource de l'autonomie ?.....171
B) La fierté d'être ouvrière ?.....173
1. Le repoussoir de la féminité des classes supérieures.....175
2. La réprobation des « transclasses » ?.....177
3. Une féminité complexée à l'atelier.....178
C) Être une bonne militante chrétienne.....185
1. Le militantisme religieux comme ressource d'une identité de genre féminine.....185
2. Le militantisme jociste féminin, propédeutique à une maternité d'engagement ?.....187
3. Les habits étouffants de la militante ?.....190
Conclusion du chapitre 2.....193

Chapitre 3 : les premières remises en cause d'un genre ouvrier chrétien ?.....195
A) Le surgissement problématique du thème social de la « jeunesse ».....196
B) La scolarisation et l'exigence grandissante de mixité.....202
1. L'école technique contre l'apprentissage.....202
2. La mixité à l'école.....206
3. La mixité associative.....209
C) Genre et jeunesse émigrée.....217
Conclusion du chapitre 3.....229

Chapitre 4 : des enjeux révélateurs du genre ? Vie politique et engagement public, travail des femmes et questions féministes.....231
A) L'accès à la vie civique.....232
1. Suffrage familial, représentativité ouvrière ou suffrage universel ?.....233
2. La JOCF comme lieu d'éducation populaire au vote.....236
3. Le refus d'un engagement public pensé sur un mode neutre et individuel.....237
B) La défense des professions « féminines ».....244
1. Le positionnement tardif des catholiques sociaux.....244
2. L'obstacle d'un personnalisme chrétien ?.....248
3. Le statut du travail domestique.....253
C) Penser et nommer l'émancipation des femmes à la JOCF.....260
1. Comment dire de nouvelles aspirations féminines ?.....260
2. Le prolongement d'un anti-féminisme chrétien ?.....262
3. La « promotion » féminine.....264
Conclusion du chapitre 4.....271

Chapitre 5 : le désir de mieux s'aimer.....273
A) Amour et sexualité dans les milieux populaires.....274
1. Le genre inébranlable du commerce amoureux.....274
2. La violence d'une entrée inorganisée dans la vie amoureuse.....280
3. La sub-culture sexuelle de l'atelier.....282
B) La JOC-F au défi des amours juvéniles.....284
1. La JOC face au flirt, au bal et à la presse du cœur.....284
2. L'effritement du sens du péché ?.....290
C) Faire entrer les couples à la JOC-F.....293

1. L'Action catholique, point aveugle de l'historiographie de la spiritualité conjugale ? 294
2. Organiser des groupes de couples....296
3. Le mariage dans les conceptions jocistes....298
4. Bien-être contemporain ou conjugalisme ancien ?....306
D) De la religion à la science : l' « initiation sexuelle » jociste....309
1. Mouvements de jeunesse et éducation sexuelle : la rencontre des années 1960....310
2. Éléments jocistes d'une « sexologie catholique »....313
3. Un dispositif discursif renouvelé et complexifié....320
4. La JOC-F face à la contraception chimique et l'avortement....327
Conclusion du chapitre 5....333

Conclusion de la première partie : la stabilité d'un genre militant ouvrier chrétien....335

Deuxième partie :....339

Introduction de la deuxième partie....341
A) Le Parc de la Courneuve plutôt que Vatican II ou le Quartier latin....344
1) Devant Mai 68....344
2) Devant Vatican 2....346
3) L'idéal d'une Église à bâtir dans la classe ouvrière....350
B) Les premiers signes d'une déprise militante et ouvrière ?....351
C) La politisation du jocisme français....357
1. Une politisation demandée par la base....358
2. Une évolution politique « sans rupture » ?....360
3. De la critique du capitalisme à l'adhésion au « socialisme »....367
4. Une crise de maturité du projet jociste ? (1974-1976)....372

Chapitre 6 : la crise du genre militant jociste ?....381
A) Un surgissement problématique de l'intime à partir de mai 68 ?....382
1. Les événements du printemps 1968....382
2. L'épuisement d'un discours religieux ?....383
3. Le secours d'une culture militante séculière....388
B) Compréhension jociste de la condition féminine au moment du féminisme de la seconde vague....392
C) L'échec de la mise en mixité....396
1. Non mixité et autonomie féminine....396
2. Le blocage soudain : 1976....401
3. Sexisme ou différence d'appréciation ?....404
Conclusion du chapitre 6....407

Chapitre 7 : un genre catholique ébranlé plus que bouleversé ?....409
A) Renouveau missionnaire et masculinité sacerdotale....409
B) L'expectative de la JOC-F devant la crise du sacerdoce ?....414
C) Quelle place pour les religieuses ?....421
Conclusion du chapitre 7....429

Conclusion de la deuxième partie : premières déstabilisations pour un genre militant et ouvrier chrétien....431

Troisième partie :.....433

Introduction de la troisième partie :.....435
A) La délicate poursuite de la politisation ?.....436
B) Un amenuisement du jocisme dû à la fin des ouvriers... ou des militants ?.....447
C) La mise en place depuis Rome d'un catholicisme missionnaire.....454
D) La recherche d'une réassurance identitaire qui passe par le genre ?.....460

Chapitre 8 : un genre militant ouvrier et chrétien brouillé.....465
A) Le brouillage du genre ouvrier militant type JOC-F ?.....466
1. La continuité de certains thèmes militants.....466
2. Dissonances de genre.....468
3. Le surgissement de nouvelles thématiques.....470
B) Mixité et féminisme, deux aspects des évolutions à l'oeuvre.....473
1. La mise en mixité des deux mouvements.....473
2. La JOCF face à la question féministe.....478
C) Un genre catholique questionné et recomposé à la base ?.....485
Conclusion du chapitre 8.....493

Chapitre 9 : À la recherche d'une éthique morale et sexuelle post-catholique.....495
A) L'éthique du couple de militants engagés comme norme morale supplétive ?.....496
1. La mise en place de révisions de vie en couple.....496
2. Défendre le mariage et la famille à partir d'une culture militante laïque.....501
3. Donner une place aux situations hors-normes.....504
B) L'enquête-campagne sur la sexualité de la JOC de 1976.....505
C) Le droit à la contraception et à l'avortement.....512
Conclusion du chapitre 9.....521

Conclusion de la troisième partie : un genre militant ouvrier et chrétien brouillé.....523

Conclusion générale.....527
De l'histoire religieuse à l'histoire religieuse du genre.....527
Penser une voie moyenne du changement social.....528
Un genre militant ouvrier et chrétien et ses recompositions.....529
Genre, enjeux de l'intime et sécularisation.....532

Annexes.....537
Annexe 1 :.....539
Annexe 2 :.....541
Annexe 3 :.....547
Annexe 4 :.....551
Annexe 5 :.....553
Annexe 6 :.....555
Annexe 7 :.....559
Annexe 8:.....561
Annexe 9:.....565
Annexe 10 :.....567
Annexe 11 :.....569

Glossaire.....577

Répertoire des sources consultées.....581
Sources imprimées.....589
Bibliographie.....601

Égalité, mixité, sexualité : le genre et l'intime chez de jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954-1987).

Résumé

Ce travail cherche à interroger les évolutions portées par les jeunes (14-25 ans) de deux mouvements de jeunesse d'Action catholique spécialisée en parallèle durant les années 1968 et au-delà. Si l'historiographie associe classiquement le changement social des enjeux du genre et de l'intime de cette période aux acteurs sociaux que furent les étudiants ainsi qu'au phénomène de la sécularisation, cette étude veut renouveler le champ en se penchant sur les jeunes de mouvements confessionnels, qui se pense de surcroît à destination des milieux populaires. Nées dans l'entre-deux-guerres sur une ligne intransigeante de reconquête morale et chrétienne des ouvriers, JOCF et JOC deviennent des acteurs paradoxaux mais réels des évolutions de genre dans la société française des Trente Glorieuses. Ils représentent une voie moyenne du changement social en cherchant un positionnement ecclésial et social original en accord à la double injonction chrétienne et militante de l'identité de leur mouvement. La mise en mixité en mouvement, les débats sur l'égalité entre les sexes à l'école, dans le travail ou dans la société de même que les questions d'émancipation sexuelle constituent un bon observatoire historique de l'évolution d'un genre militant ouvrier chrétien. Alors que le catholicisme abandonne progressivement comme forme prioritaire d'insertion dans la société un laïcat d'Action catholique spécialisée à partir des années 1970, cette histoire est aussi celle des conséquences de la sécularisation sur un mouvement confessionnel. L'éclatement du sens, l'aménagement d'un pluralisme pratique, la recherche d'une autonomie témoignent des tensions qui traversent le catholicisme français contemporain depuis les années 1980 sur les questions du genre et de l'intime dans le très contemporain.

Mots-clés

Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) ; Jeunesse ouvrière chrétienne féminine (JOCF); histoire des années 1968 ; histoire du catholicisme ; histoire du genre ; histoire de la jeunesse ; mixité ; Action catholique spécialisée ; mouvement de laïcs catholiques.

Egality, coeducation, sexuality : gender and privacy issues among young Catholics of the male and female Young Christian Workers (YCW) in the sixties and beyond.

Abstract

This works aims to question the evolutions brought by young people aged 14 to 25 in two mouvements of Specialized Catholic Action in 1960s France. Historiography makes a link between social changements in gender or intimacy issues during this time and students as social actors and the phenomenon of secularization, however, this study would like to renew the field by focusing on the young people in a religious mouvements aimed at the working class. Born in the interwar period on a line of uncompromising moral and Christian reconquest of the workers, YWCs became unexpected but real actors of gender evolutions in French society of the postwar boom. The mouvements represent a middle way of social change by seeking an original ecclesial and social position in accordance with the double injunction of a Christian and social activist movement. The beginning of the coeducation, debates on gender equality in schools, at work or in society, as well as matters of sexual emancipation are a good historic observatory of the evolution on gender. While Catholicism gradually abandoned as a primary form insertion into society as a lay specialized Catholic Action from the 1970s, this history is also that of the consequences of secularization on a denominational movement. The bursting of meaning, the development of a practical pluralism, the search for autonomy reflect the tensions in contemporary French Catholicism since the 1980s on issues of gender and intimacy in the very contemporary.

Key words

Young Catholic movement (YMC) ; sixties History ; History of catholicism ; gender History ; youth mouvement ; coeducation ; Specialized Action Catholic ; lay Catholic mouvements.