

## Une lecture chrétienne de Che Guevara ? Michel de Certeau et l'éthique de la violence révolutionnaire (mars 1968)

Paul Chopelin

### L'auteur

Membre du LARHRA (Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes), Paul Chopelin est maître de conférences en histoire moderne à l'université Lyon 3. Ses recherches portent sur les rapports théologiques et politiques des chrétiens aux révolutions du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours.

### Résumé

Les 23 et 24 mars 1968, Michel de Certeau participe au colloque « Christianisme et révolution » organisé à Paris par des organisations chrétiennes de gauche, afin de poser les jalons d'un engagement politique solidaire des mouvements de libération armés du Tiers Monde. Dans sa contribution, il s'appuie sur l'éthique de la violence développée par Che Guevara dans ses *Souvenirs de la guerre révolutionnaire*, pour proposer une morale séculière de l'action, conçue comme une alternative aux relectures théologiques de la doctrine marxiste-léniniste alors en vogue dans le « gauchisme » chrétien. Ce texte, méconnu des historiens ayant eu à évoquer le moment 68 de Michel de Certeau, révèle un aspect original de la réception politique de Che Guevara en France.

**Mots clés :** Michel de Certeau ; Che Guevara ; violence ; révolution ; christianisme ; années 1968.

### Abstract

On March 23<sup>rd</sup> and 24<sup>th</sup>, 1968, Michel de Certeau participated in the colloquium “Christianity and Revolution” that leftwing Christian organizations had organized in Paris to lay the foundations for political engagement in solidarity with the armed liberation movements of the Third World. In his contribution, de Certeau drew upon the ethic of violence developed by Che Guevara in his *Reminiscences of the Revolutionary War* to offer a secular moral code of action, conceived as an alternative to the theological re-readings of Marxist-Leninist doctrine then in vogue among Christian leftists. Ignored by historians who have discussed Michel de Certeau's 68 moment, this text reveals an original aspect of Che Guevara's political reception in France.

**Keywords :** Michel de Certeau; Che Guevara; violence; revolution; christianity; 1968.

**Pour citer cet article :** Paul Chopelin, « Une lecture chrétienne de Che Guevara ? Michel de Certeau et l'éthique de la violence révolutionnaire (mars 1968) », *Histoire@Politique*, n° 37, janvier-avril 2019 [en ligne]

Au début de l'année 1968, une grande vague révolutionnaire, venue du Tiers Monde, semble sur le point de déferler sur les positions figées de la guerre froide : le Viet-Cong lance l'offensive du Têt, mettant l'armée du régime de Saigon et son allié américain en difficulté au Vietnam ; une nouvelle figure de guerrier révolutionnaire – le *fedayin* – émerge au Proche-Orient ; des mouvements de guérilla s'organisent avec le soutien de Cuba en Amérique du Sud et en Afrique ; la contestation étudiante agite les campus, tandis que la colère gronde chez les exclus de la croissance économique aussi bien en Europe occidentale qu'en Amérique du Nord<sup>1</sup>. C'est dans ce contexte international troublé, potentiellement annonciateur de changements politiques de grande ampleur que, les 23 et 24 mars 1968, plusieurs organisations ou revues chrétiennes de gauche – *Christianisme social*, la Cimade, la Commission des Religions de la Société africaine de culture, *Croissance des Jeunes Nations*, Économie et Humanisme, *La Lettre*, *Frères du Monde*, l'IDOC (International Documentation on the Contemporary Church), les Groupes Témoignage chrétien, *Terre entière* – organisent un colloque à Paris sur le thème « Christianisme et révolution ». La plupart des grandes figures intellectuelles du tiers-mondisme et du marxisme chrétien en France se succèdent à la tribune : les dominicains François Biot, Paul Blanquart et Jean Cardonnel, les pasteurs Jacques Lochard et Georges Casalis, ou encore le franciscain Olivier Maillard<sup>2</sup>. Les actes sont publiés quelques mois plus tard dans un hors-série de *La Lettre*, une revue animée par des chrétiens marxistes, sous la direction des deux principaux maîtres d'œuvre de la rencontre, l'Argentin Julio Neffa et le Brésilien Jalles Costa<sup>3</sup>. Dans leur introduction, rédigée après les événements français de Mai, tous deux rappellent les objectifs initiaux de cette rencontre : réunir des chrétiens « de diverses confessions qui ont pris une option

<sup>1</sup> Carole Fink et alii (dir.), *1968, the World transformed*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 ; Gerd-Rainer Horn, *The Spirit of 68. Rebellion in Western Europe and North America (1956-1976)*, Oxford, Oxford University Press, 2007 ; Emmanuelle Loyer et Jean-François Sirinelli (dir.), « Mai 68 dans le monde. Le jeu d'échelle », *Histoire@Politique*, n° 6, septembre-décembre 2008, en ligne], consulté le 11 décembre 2018, <https://www.histoire-politique.fr/index.php?numero=06&rub=dossier&item=61> ; Patrick Dramé et Jean Lamarre (dir.), *1968. Des sociétés en crise : une perspective globale*, Laval, Presses de l'Université Laval, 2009 ; Samantha Christiansen et Zachary A. Scarlett (dir.), *The Third World in the Global 1960s*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2012 ; Ludvine Bantigny, Boris Gobille et Eugénia Palieraki (dir.), « Les années 1968 : circulations révolutionnaires », *Monde(s). Histoire, espaces, relations*, n° 11, 2017.

<sup>2</sup> Sur le gauchisme chrétien en 1968 : Jean-Louis Schlegel, « La révolution dans l'Église », *Esprit*, n° 344, 2008, p. 54-71 ; Françoise Grezes-Rueff, « La tentation gauchiste dans l'Église de France. Essai de prosopographie des militants catholiques », dans Jean-François Galinier-Pallerola et alii (dir.), *L'Église de France après Vatican II (1965-1975)*, Les Plans-sur-Bex, Parole et Silence, 2011, p. 167-189 ; Yann Raison du Cleuziou, « À la fois prêts et surpris : les chrétiens en Mai 68 », dans Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel (dir.), *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2012, p. 297-313 ; Vincent Soulage, « L'engagement politique des chrétiens de gauche, entre Parti socialiste, deuxième gauche et gauchisme », *ibid.*, p. 425-455 ; Sabine Rousseau, « Un tiers-mondisme chrétien », *ibid.*, p. 457-482 ; Denis Pelletier, « Catholiques français de gauche et d'extrême gauche à l'épreuve du "moment 68" », *Histoire@Politique*, n° 30, 2016 [en ligne], consulté le 24 août 2017, <https://www.cairn.info/revue-histoire-politique-2016-3-page-114.html> ; Gerd-Rainer Horn, « Quand l'esprit de Vatican II se mêle à l'esprit de 68 », *Tumultes*, n° 50, 2018, p. 43-56. Pour une perspective internationale : Gerd-Rainer Horn, *The Spirit of Vatican II : Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford, Oxford University Press, 2015 ; Denis Pelletier, « Religion et politique autour de Mai 1968 », *Socio*, n° 10, 2018, p. 87-100.

<sup>3</sup> Jalles Costa et Julio Neffa (dir.), *Christianisme et révolution*, supplément à *La Lettre* (n° 129), Paris, 1968. Peu d'informations sont disponibles sur ces deux personnages. Julio Neffa étudie alors le droit à l'université de Paris et soutient l'année suivante une thèse sur « les stratégies des luttes sociales en Argentine » (*Revue française de sociologie*, vol. 12, 1971, p. 603).

contestatrice du régime établi », originaires de France, d'Amérique, d'Afrique et d'Asie, afin de croiser leurs expériences et de réfléchir sur les conditions de leur engagement dans le grand mouvement révolutionnaire à venir. Les participants français sont en effet appelés à se montrer solidaires des révolutions qui ont éclaté dans le Tiers Monde, tout en réfléchissant à leur implication dans le déclenchement à court terme d'une révolution dans leur propre pays<sup>4</sup>. Les intervenants avaient reçu pour consigne de proposer des modalités concrètes d'action, dans la sphère publique mais également dans l'institution ecclésiale, appelée elle aussi à subir une révolution interne afin de ne plus être « partie liée avec le capitalisme ». Les sessions se sont organisées autour de quatre thèmes : l'analyse de « la réalité » – c'est-à-dire un tableau des conditions économiques et sociales permettant, selon une grille de lecture marxiste, le déclenchement de la révolution ; la théologie de la révolution ; la question de la violence ; le rôle des chrétiens dans le processus révolutionnaire. Avec la parution d'un numéro spécial de la revue *Frères du Monde* sur le thème « Foi et révolution » et les conférences de carême de Jean Cardonnel à la Mutualité (22 mars – 5 avril), ce colloque témoigne, selon l'historien Denis Pelletier, « de l'organisation progressive de la mouvance chrétienne révolutionnaire en France<sup>5</sup> ». Intitulée « Construction révolutionnaire et violence », la contribution de Michel de Certeau à cette rencontre n'a guère été commentée. Elle ne figure pas dans le recueil d'écrits politiques publié en 1994 par Luce Giard sous le titre *La prise de parole* et n'est pas mentionnée par François Dosse dans sa volumineuse biographie de l'historien jésuite<sup>6</sup>. Elle est également ignorée par les chercheurs qui ont eu à évoquer le « moment 68 » de Michel de Certeau<sup>7</sup>. Pourtant, ce texte n'est pas dénué d'intérêt. La vigueur du propos tranche avec l'image d'un Michel de Certeau non violent, grand admirateur de Dom Helder Camara, défendant la prise de parole de préférence à la prise d'armes. L'option violente a pourtant été brièvement envisagée par l'historien jésuite au début du printemps 1968. Cette réflexion sur la violence révolutionnaire marque une étape dans la pensée de son auteur, qui offre ici une première esquisse de ses idées sur la pédagogie et sur la nécessaire mutation de la théologie, appelée à s'adapter aux réalités politiques, sociales et économiques du monde contemporain. Le chrétien engagé ne doit plus raisonner uniquement à partir d'un corpus confessionnel, mais s'appuyer sur les sciences humaines et, plus

<sup>4</sup> Sur les mécanismes de cet engagement de solidarité avec le Tiers Monde, voir Sabine Rousseau, *La colombe et le napalm. Des chrétiens contre les guerres d'Indochine et du Vietnam (1945-1975)*, Paris, CNRS, 2002 ; Julie Pagis, « La politisation d'engagements religieux. Retour sur une matrice de l'engagement en mai 68 », *Revue française de science politique*, vol. 60, 2010, p. 61-89. Plus globalement, sur l'internationalisme de mai 68 : Romain Bertrand, « Le quartier latin pour le Vietnam ! Mai 68 et anticolonialisme », dans Dominique Damamme et alii (dir.), *Mai-juin 68*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2008, p. 89-101 ; Ludvine Bantigny, « Hors-frontières. Quelques expériences d'internationalisme en France (1966-1968) », *Monde(s)*, n° 11, 2017, p. 139-160.

<sup>5</sup> Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société et politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2002, p. 31-32. Voir également Bernard Brillant, *Les clercs de 68*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 331-369. Un autre colloque, sur le thème « Société injuste et révolution », se tient à Venise en 1968, sous l'égide du Mouvement international des intellectuels catholiques et de l'IDOC. La question de la violence figure également parmi les principaux sujets de discussion : IDOC-Pax Romana, *Société injuste et révolution*, Paris, Seuil, 1970.

<sup>6</sup> François Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002 ; Michel de Certeau, *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, Seuil, 1994.

<sup>7</sup> Michelle Zancarini-Fournel, « La Prise de parole : 1968, l'événement et l'écriture de l'histoire », dans Christian Delacroix et alii (dir.), *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, Bruxelles, Complexe, 2002, p. 77-86 ; Yann Raison du Cleuziou, « La prise de parole de Michel de Certeau », dans Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel (dir.), *À la gauche du Christ... op. cit.*, p. 320-322.

généralement, sur tous les auteurs profanes emblématiques de leur époque. Appelé à donner son point de vue sur la violence en contexte révolutionnaire, Michel de Certeau choisit ainsi d'entamer un dialogue avec l'œuvre du défunt leader révolutionnaire cubain d'origine argentine Ernesto Che Guevara.

La présence de Michel de Certeau à cette rencontre n'est pas fortuite. Depuis plusieurs mois déjà, il suit de près les événements politiques qui agitent l'Amérique du Sud. Il a effectué un premier voyage au Brésil à l'automne 1966, pour le compte de la revue *Études*, afin de suivre le congrès de la Confédération latino-américaine des Religieux, où il prend la mesure de l'extrême pauvreté dans laquelle vit une grande partie de la population de ce continent. Il effectue un deuxième séjour au début de l'année 1967, au cours duquel il se rend au Venezuela, au Chili, en Argentine, avant de retourner au Brésil, où il visite les missions catholiques dans les *favelas* de Rio. De retour en France, il publie ses notes de voyage, qui paraissent dans le numéro de juillet de la revue *Christus*<sup>8</sup>. Après avoir participé pour la première fois aux travaux du groupe d'histoire religieuse de La Bussière, il subit une terrible épreuve au mois d'août : sa mère décède dans un accident de la route, dans lequel il est lui-même grièvement blessé, perdant définitivement l'usage d'un œil. Après de longues semaines de convalescence, il se remet avec ardeur au travail. En février 1968, il demande à pouvoir retourner au Brésil, afin de poursuivre ses observations sur la société locale, mais ses supérieurs s'y opposent. Amené à se fixer à Paris, il reprend pleinement son activité au sein de la revue *Études*. Avec son directeur, Bruno Ribes, il se rend sur le campus de Nanterre pour écouter les discours des leaders étudiants, dont Daniel Cohn-Bendit. Comme beaucoup d'autres intellectuels, il baigne alors dans un véritable climat d'attente révolutionnaire<sup>9</sup>.

## La violence révolutionnaire à l'ordre du jour

La contribution de Michel de Certeau sur le thème de la violence ne va pas de soi. Il ne semble pas avoir engagé de véritable réflexion sur le sujet dans ses précédents écrits. Comme tous les autres participants au colloque, il est invité, par les organisateurs, à fonder son analyse sur une conception marxiste de la violence : la violence révolutionnaire comprise comme moyen d'action déterminant du prolétariat dans sa conquête du pouvoir. Celle-ci a d'abord été théorisée par Friedrich Engels dans son *Anti-Dürhing* (1878), qui explique que l'État bourgeois est une forme de violence organisée, destinée à asservir le prolétariat. Lorsque les contradictions économiques du système capitaliste éclateront au grand jour, le prolétariat, devenu conscient de son rôle dans l'histoire, subvertira cette violence d'État pour la retourner contre ses oppresseurs et prendre enfin le pouvoir. Cette idée est reprise, de façon plus concrète, par Lénine, dans *L'État et la Révolution*, ouvrage publié à son retour en Russie en 1917<sup>10</sup>. Le prolétariat ne peut espérer l'emporter qu'en s'engageant avec détermination dans une guerre civile émancipatrice, conséquence inévitable de la guerre impérialiste. Les ennemis du peuple doivent être soumis par la force, sans

<sup>8</sup> François Dosse, *Michel de Certeau*, *op. cit.*, p. 172-174.

<sup>9</sup> La fermeture, pour une durée indéterminée, des archives des Jésuites de France, à Vanves, ne m'ont malheureusement pas permis de consulter le fonds Michel de Certeau. Sous réserve de l'existence de documents relatifs à la genèse et à la réception de sa contribution au colloque « Christianisme et Révolution », certains éléments de contexte seront éventuellement amenés à être précisés ultérieurement, sans pour autant remettre en cause le fond de mon propos.

<sup>10</sup> Raphael Cohen-Almagor, « Foundations of Violence, Terror and War in the Writings of Marx, Engels and Lenin », *Terrorism and Political Violence*, vol. 3, n° 2, 1991, p. 1-24.

quoi la société communiste, source de paix et de bien-être pour tous les hommes, ne verra jamais le jour. Après la Seconde Guerre mondiale, les écrits de Engels et de Lénine inspirent les théoriciens de la lutte anticoloniale, notamment Frantz Fanon qui, dans *Les damnés de la terre* (1961), adapte la théorie marxiste-léniniste de la violence au contexte colonial<sup>11</sup>. Cet ouvrage, publié quelques jours avant la mort prématurée de Fanon, devient une véritable référence politique dans le Tiers Monde. Son succès est en grande partie dû à une préface fracassante de Jean-Paul Sartre, qui légitime la violence comme « accoucheuse de l'histoire », lorsqu'elle est au service de la cause prolétarienne :

« Quand les paysans touchent des fusils, les vieux mythes pâlisent, les interdits sont un à un renversés : l'arme d'un combattant, c'est son humanité. Car, en le premier temps de la révolte, il faut tuer : abattre un Européen c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer un oppresseur et un opprimé : restent un homme mort et un homme libre ; le survivant, pour la première fois, sent un sol *national* sous la plante de ses pieds. »

Ce texte, à la forte tonalité prophétique, connaît un retentissement plus grand encore que l'œuvre même de Fanon<sup>12</sup>. Sartre est alors fasciné par la révolution cubaine et ses chefs, qui, par les armes, et même presque malgré elles, auraient réussi à instaurer un authentique paradis socialiste sur terre. En février 1960, il est invité à La Havane en compagnie de Simone de Beauvoir. Le couple tombe littéralement sous le charme de Fidel Castro et de Che Guevara, devenant dès lors d'ardents thuriféraires du régime cubain. Dans une série d'articles publiés dans *France-Soir* sous le titre « Ouragan sur le sucre », Sartre affirme qu'une telle réussite politique légitime pleinement l'usage de la force armée pour prendre le pouvoir<sup>13</sup>. Trois ans plus tard, dans *La force des choses*, Simone de Beauvoir résume les choses ainsi : « Pour la première fois de notre vie, nous étions témoins d'un bonheur qui avait été conquis par la violence<sup>14</sup>. »

Admirés par de nombreux intellectuels, les dirigeants cubains entendent promouvoir leur modèle révolutionnaire, fondé sur une juste violence, dans le monde entier. C'est l'objectif de la conférence tricontinentale de La Havane qui se déroule au cours du mois de janvier 1966. Des représentants de 87 pays ou organisations membres du bloc dit « anti-impérialiste » se réunissent pour définir une position commune face à la politique extérieure des États-Unis et de ses alliés. Les Russes et les Chinois y participent, mais sans exercer de position hégémonique. Tous les yeux sont alors rivés sur les champions de la lutte anticoloniale, qui ont réussi à vaincre l'oppression par une guerre de libération nationale : l'Algérie, Cuba et le Nord-Vietnam. En l'absence de Che Guevara, parti au Congo, Fidel Castro est le principal maître de cérémonie. Son objectif est de coordonner la lutte révolutionnaire sur les trois continents – Afrique, Amérique et Asie – en développant une stratégie globale de lutte contre l'influence américaine. Lors de l'ouverture de la conférence, le président

<sup>11</sup> Matthieu Renault, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique post-coloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011 ; du même auteur, « Frantz Fanon et les géographies marxistes de la violence », *Période*, 2016 [en ligne], consulté le 24 août 2017, [http://revueperiode.net/frantz-fanon-et-les-geographies-marxistes-de-la-violence/#identifier\\_29\\_3876](http://revueperiode.net/frantz-fanon-et-les-geographies-marxistes-de-la-violence/#identifier_29_3876).

<sup>12</sup> Antonio Guimaraes, « La réception de Frantz Fanon au Brésil », *Tumultes*, n° 31, 2008, p. 21-102.

<sup>13</sup> John Ireland, « Ouragan sur le sucre. Sartre, Castro et la révolution cubaine », *Les Temps modernes*, n° 656, 2009, p. 9-37.

<sup>14</sup> Simone de Beauvoir, *La force des choses*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972 (1<sup>ère</sup> éd. 1963), t. II, p. 286. Sur les ressorts de la fascination des intellectuels français pour le régime cubain, Jeannine Verdès-Leroux, *La Lune et le Caudillo. Le rêve des intellectuels et le régime cubain (1959-1971)*, Paris, Gallimard, 1989.

cubain invite les participants « à répondre à la violence de l'impérialisme par la violence armée de la révolution ». En mettant en relation les différents mouvements dits de « libération » entre eux, les organisateurs de la conférence entendent mieux coordonner leurs actions militaires, par le biais d'une coopération technique, mais également idéologique<sup>15</sup>.

En Amérique du Sud, certains catholiques se laissent séduire par cette théorie de la nécessaire violence révolutionnaire, seule à même d'établir une société plus égalitaire, conforme au projet évangélique. Le principal promoteur de la participation active des chrétiens à la lutte armée est alors un prêtre colombien, Camilo Torres Restrepo, qui s'engage lui-même au sein de l'ELN (Ejército de Liberación nacional – Armée de libération nationale), dont il devient le principal idéologue. En 1965, il publie un manifeste théologico-politique, *La révolution, impératif chrétien (La revolución, imperativo cristiano)*, dans lequel il dénonce l'illusion dangereuse du réformisme politique prôné par la démocratie chrétienne : l'action révolutionnaire est la seule voie possible pour changer les choses<sup>16</sup>. En août de la même année, dans un entretien filmé par le réalisateur Bruno Muel, il affirme que si la violence constitue un ultime recours, il ne faut pas craindre de s'engager dans cette voie pour défendre les droits légitimes du peuple :

« Je crois qu'il faut d'abord épuiser toutes les voies pacifiques. Et je crois que le dernier mot sur la sorte de voie qu'il faut choisir n'appartient pas à la classe populaire. Le peuple va prendre le pouvoir de toute façon. Je crois que le peuple, qui est la majorité, a le droit au pouvoir. Il faut plutôt demander à l'oligarchie comment est-ce qu'elle va donner le pouvoir. Si elle le donne d'une façon pacifique, je crois que nous le prendrons d'une façon pacifique. Mais si elle ne le lâche pas, si elle ne le donne que d'une façon violente, alors nous le prendrons d'une façon violente. Parce que je crois que le droit du peuple est une justification suffisante pour une voie violente<sup>17</sup>. »

Tué lors d'un accrochage avec l'armée gouvernementale en février 1966, le personnage entre dans la légende et devient un martyr de la révolution, en Amérique, mais également en Europe. L'un de ses proches, German Guzman-Campos, rédige une biographie largement hagiographique, traduite et publiée en français en 1968 par Casterman, tandis que les éditions du Seuil intègrent ses écrits politiques dans leur collection « Combats ». En Argentine, les admirateurs de Camilo Torres, les *camilistas*, fondent une revue, *Cristianismo y revolución*, qui devient le bulletin de liaison de tous les catholiques latino-américains favorables à la voie révolutionnaire. Des rencontres sont organisées pour coordonner leur action. En décembre 1967, réunis en congrès à Santiago du Chili, les *camilistas* rédigent un manifeste contre la

<sup>15</sup> Jean-Jacques Brioux, « La Tricontinentale », *Politique étrangère*, vol. 31, 1966, p. 19-43 ; Roger Faligot, *Tricontinentale. Quand Che Guevara, Ben Barka, Cabral, Castro et Hô Chi Minh préparaient la révolution mondiale (1964-1968)*, Paris, La Découverte, 2013 ; James Byrne, *Mecca of Revolution : Algeria, Decolonization, and the Third World Order*, Oxford, Oxford University Press, 2016 ; Romain Robinet et Élie Tenenbaum (dir.), « Guérillas et contre-insurrections en Amérique latine et aux Caraïbes, de la guerre froide à nos jours », *Histoire&politique*, n° 34, 2018. [en ligne], consulté le 25 août 2018, URL : <https://www.histoire-politique.fr/index.php?numero=34>.

<sup>16</sup> Amadeo Lopez, « Camilo Torres face à la hiérarchie catholique », *America. Cahiers du CRICCAL*, vol. 21, 1998, p. 173-182 ; Alejandro Sanchez Lopera, « Camilo Torres Restrepo : la posibilidad de una moral insurgente », dans Santiago Castro-Gomez et Eduardo Restrepo (dir.), *Genealogías de la colombianidad*, Bogota, Pontificia Universidad Javeriana, 2008, p. 134-171 ; Jennifer Schirmer, « In Search of Grace. Religion and the ELN », dans Kjell-Åke Nordquist (dir.), *Gods and Arms. On Religion and Armed Conflicts*, Cambridge, Lutterworth Press, 2013, p. 69-94.

<sup>17</sup> Propos originaux en français, retranscrits dans *Manière de voir. Le Monde diplomatique*, n° 151, février 2017, p. 50.

démocratie chrétienne, accusée de collusion avec les forces impérialistes. En février 1968, pour le deuxième anniversaire de la mort de Camilo Torres, une autre rencontre a lieu à Montevideo, en Uruguay, pour réaffirmer la nécessité de résister à la violence par la violence. Ces écrits sont diffusés en Europe par l'intermédiaire des étudiants et des séminaristes sud-américains partis finir leur cycle d'études en France ou en Belgique. Le Centre interculturel de documentation (Centro intercultural de documentación) de Cuernavaca, au Mexique, qui édite notamment une biographie de Torres, participe également à la circulation de cette littérature hors du continent américain<sup>18</sup>. Michel de Certeau a ainsi eu entre les mains au moins un exemplaire de la revue *Cristianismo y revolución*, ainsi que différents textes émanant de la mouvance camiliste, comme le prouve une note de son article « La révolution fondatrice » paru en juin 1968 dans *Études*<sup>19</sup>. On ne sait pas s'il les avait à sa disposition avant sa participation au colloque de Paris au mois de mars ou si on les lui a remis à cette occasion. Une chose est sûre : Jalles Costa, l'un des deux organisateurs de la rencontre, est un collaborateur régulier de *Cristianismo y revolución* et entend bien rallier les chrétiens de gauche français à la cause de la révolution armée<sup>20</sup>. Certains d'ailleurs le sont déjà, à l'instar du dominicain Paul Blanquart, autre figure marquante du colloque de Paris. En janvier 1968, il participe au congrès culturel de La Havane organisé par Fidel Castro afin de promouvoir les mérites de la lutte armée comme « moyen principal grâce auquel les forces révolutionnaires pourront réaliser leurs rôles historiques<sup>21</sup> ». Avec trois autres prêtres, Blanquart rédige un manifeste se réclamant de l'héritage de Camilo Torres qui « a donné, en mourant pour la cause révolutionnaire, le meilleur exemple de l'intellectuel engagé envers son peuple ». Les signataires promettent de « s'engager envers la lutte révolutionnaire anti-impérialiste jusqu'aux dernières conséquences, afin d'obtenir la libération complète de l'homme et de tous les hommes<sup>22</sup> ». Une nouvelle ligne de fracture s'introduit au sein de l'Église catholique, alors qu'un an auparavant, le 26 mars 1967, le pape Paul VI avait condamné explicitement la « tentation de la violence révolutionnaire » dans la lettre encyclique *Populorum progressio*. De semblables tensions agitent à la même époque les Églises protestantes, autour notamment des prises de position de Richard Shaull, professeur

<sup>18</sup> Michael Löwy, « Religion, politique et violence : le cas de la théologie de la libération », *Lignes*, n° 25, 1995, p. 195-204 ; Alexander Wilde (dir.), *Las Iglesias ante la violencia en América Latina : los derechos humanos en el pasado y el presente*, Mexico, FLACSO, 2015. La trajectoire de Camilo Torres est comparable à celle du P. Néstor Paz Zamora, étudiée par Hugo José Suárez, « Une mystique de la politique. Note de recherche sur l'engagement des prêtres-ouvriers dans la guérilla révolutionnaire en Bolivie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 155, 2004, p. 90-100.

<sup>19</sup> Michel de Certeau, « La révolution fondatrice ou le risque d'exister », *Études*, t. 328, juin 1968, p. 94, note 30. D'autres notes d'articles indiquent qu'il avait lu le premier numéro (1967), largement consacré à Camillo Torres, de la revue uruguayenne *Vispera*, à laquelle collaborait notamment le jésuite Juan Luis Segundo, l'une des grandes figures de la théologie de la libération.

<sup>20</sup> Esteban Campos, « ¿ Cristo guerrillero o Cristo rey ? La teología de la violencia en *Cristianismo y revolución* (1969-1971) », *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*, vol. 31, 2013, p. 1-17. Parmi les intervenants français au colloque de Paris, seul Olivier Maillard semble ensuite fournir des articles à *Cristianismo y revolución*.

<sup>21</sup> Xavier Calmettes, « 1968, crépuscule du printemps cubain ? », *L'ordinaire des Amériques*, n° 217, 2014 [en ligne], consulté le 24 août 2017, URL : <https://orda.revues.org/1562>.

<sup>22</sup> Yann Raison du Cleuziou, *De la contemplation à la contestation. La politisation des Dominicains de la province de France (années 1940-1970)*, Paris, Belin, 2016, p. 151-155. Le texte de ce manifeste est reproduit dans le numéro d'avril 1968 de la revue *Signes du temps*.

de théologie à Princeton, qui justifie la participation des chrétiens à des opérations de guérilla armées<sup>23</sup>.

## Un nécessaire engagement des chrétiens d'Europe

Pour les organisateurs du colloque de Paris, les chrétiens européens, habitués à la promotion de la non-violence et à l'exaltation de la guerre juste comme seul usage légitime de la force, doivent prendre position : sont-ils prêts, comme leurs coreligionnaires sud-américains, à prendre les armes dans le cadre d'un mouvement révolutionnaire dirigé contre le pouvoir établi ? En France, si une partie de la gauche chrétienne a soutenu le mouvement révolutionnaire algérien et dénoncé la violence de la répression armée entre 1954 et 1962, les actes de violence commis par le Front de libération nationale (FLN) ont rarement été légitimés publiquement. Des chrétiens ont bien apporté une aide matérielle, essentiellement logistique, aux combattants algériens, mais aucun ne s'est impliqué directement dans des actions violentes ou n'a rejoint les rangs des forces combattantes de l'Armée de libération nationale (ALN). L'un des objectifs du colloque de mars 1968 est de créer une prise de conscience révolutionnaire chez les chrétiens français, tant catholiques que protestants, au regard des événements qui se déroulent en Amérique du Sud<sup>24</sup>. L'articulation même des débats obéit à une logique qui doit permettre de conclure à la nécessité d'une action violente. Le raisonnement suivi par les organisateurs est celui qui est utilisé dans toutes les rencontres organisées par les groupes gauchistes favorables à la lutte armée à cette époque : définition révolutionnaire de la situation (oppression capitaliste, violence d'État), légitimation de la violence comme seule voie possible de changer la situation, puis définition de modalités concrètes de passage à l'acte<sup>25</sup>. Il appartient au journaliste Georges Hourdin, directeur du *Cri du Monde*, principal organe du syndicalisme chrétien de gauche, d'ouvrir la session, en appelant les orateurs à faire preuve de la plus grande prudence sur un sujet aussi délicat :

« Il ne s'agit aucunement d'élaborer une théorie définitive sur la violence. Nous devons poursuivre et approfondir, en des travaux ultérieurs, cette fraternelle recherche, en remerciant nos amis du Tiers-Monde de nous aider à la mener dans la vérité<sup>26</sup>. »

La session commence par un long plaidoyer de Jalles Costa en faveur de la violence révolutionnaire. Son argumentation est assez simple. Au terme d'une longue succession d'exemples, il affirme que les régimes impérialistes exercent une violence quotidienne à l'égard des populations placées sous leur contrôle. S'il souhaite faire

<sup>23</sup> Jean Baubérot, *Le pouvoir de contester. Contestations politico-religieuses autour de mai 68 et le document « Église et pouvoir »*, Genève, Labor et Fides, 1983 ; Angel Daniel Santiago-Vendrell, *Contextual Theology and Revolutionary Transformation in Latin America. The Missiology of Richard Shaull*, Eugene, Pickwick Publications, 2010.

<sup>24</sup> La guerre du Vietnam n'est pas spécifiquement évoquée dans les actes du colloque, mais le déclenchement de l'offensive du Têt conduit également certains militants chrétiens, à l'instar de François Biot, dans *Témoignage chrétien*, à dénoncer l'option non violente et à promouvoir la lutte armée comme seul moyen d'obtenir la paix dans le futur. Son premier article sur le sujet paraît le 28 mars dans les colonnes de *Témoignage chrétien*, soit quatre jours après la clôture du colloque « Christianisme et révolution » (Sabine Rousseau, *La colombe et le napalm*, op. cit., p. 196-198).

<sup>25</sup> Isabelle Sommier, *La violence révolutionnaire*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008.

<sup>26</sup> Jalles Costa et Julio Neffa (dir.), *Christianisme et révolution*, op. cit., p. 90



changer les choses, le chrétien n'a pas d'autre issue que d'accepter à son tour d'être violent pour faire triompher la vérité et la justice :

« Je ne souhaite pas la violence. Elle m'est imposée. Il n'y a aucun autre choix. Si j'opte pour la non-violence, je suis complice de l'oppression, je prends parti pour la violence d'État. Il faut laisser bien clair que la violence n'est pas la brutalité, ni la haine, ni la vengeance. Si je m'engage dans une révolution qui a besoin d'employer la force, je suis engagé dans un mouvement de libération. La mission du chrétien dans la révolution est peut-être d'éviter que la violence nécessaire se transforme en haine, vengeance ou brutalité<sup>27</sup>. »

Dans la droite ligne des idées camillistes, Jalles Costa promeut une violence juste, dans le cadre d'une théologie de l'action, selon laquelle on ne peut « charger Dieu d'une mission que seul l'homme peut accomplir ».

Dans l'intervention qui suit, Olivier Maillard entend plutôt se situer dans une perspective historique. Selon lui, au cours des siècles, l'Église a toujours légitimé la violence « pour dominer ou pour exploiter ». Il n'y a donc pas lieu de peser le pour et le contre. Inutile de se livrer à de vains exercices de casuistique qui ne seraient que l'expression d'un cléricisme oppressif. Dans un contexte de lutte des classes, la violence est une évidence que le chrétien doit accepter sans discuter. Comme Jalles Costa, il estime que le véritable homme de paix est celui qui sait utiliser la violence à bon escient. La violence révolutionnaire doit être exercée comme un acte d'amour à l'égard de son prochain, pour fonder une société juste et fraternelle. Et c'est justement parce qu'elle est acte d'amour, à vocation libératrice, que la violence révolutionnaire ne peut être un péché.

Le pasteur Jacques Lochar se place quant à lui sur le terrain de la culpabilité. Les Européens, et les Français en particulier, seraient, à ses yeux, directement responsables de la violence qui règne dans le Tiers Monde, ce qui les oblige moralement à s'engager aujourd'hui aux côtés des exploités. Contrairement à Costa et Maillard, il légitime tout à la fois l'usage de la violence et celui de la non-violence, comprise comme une « désobéissance réglée ». Il plaide ainsi en faveur d'un œcuménisme subversif. Les chrétiens de toutes les confessions doivent s'unir pour mener une « guérilla politique » : « un harcèlement permanent du pouvoir politique, aux bons endroits et aux moments propices, dans un projet global et dans une perspective d'avenir, de telle sorte qu'il soit attaqué en ses points les plus vulnérables et sérieusement mis en question ». L'usage de la violence n'est pas ici une nécessité, mais une question d'opportunité tactique.

Vient ensuite la communication de Michel de Certeau. Le texte est beaucoup plus long que les autres. Il a été remanié au cours de l'été, puisque l'auteur fait référence à l'un de ses articles, intitulé « La révolution fondatrice », paru en juin dans *Études*<sup>28</sup>. Comme les intervenants précédents, Michel de Certeau insiste sur l'obligation faite aux Européens de ne pas être de simples commentateurs des révolutions du Tiers Monde, mais des acteurs de la révolution dans leur propre pays. L'embrasement révolutionnaire n'est plus limité à quelques foyers épars ; il est sur le point de devenir général. Davantage qu'une lutte des classes, la révolution doit être comprise comme un « procès de civilisation ». Témoin direct des prises de parole étudiantes à Nanterre et conscient de la globalité du phénomène, Michel de Certeau estime que le

<sup>27</sup> Jalles Costa et Julio Neffa (dir.), *Christianisme et révolution*, op. cit., p. 100.

<sup>28</sup> Michel de Certeau, « La révolution fondatrice ou le risque d'exister », op. cit.

monde est devenu le théâtre d'un conflit de générations<sup>29</sup>. Les enfants demandent des comptes à leurs pères et entendent bien prendre le pouvoir, par la force si nécessaire. Dans cette perspective, la violence révolutionnaire doit aussi être comprise comme l'expression d'un mal-être juvénile face au système de domination des cadres patriarcaux de la société. Pour devenir productive et non pas autodestructrice, cette violence doit être encadrée. Elle a besoin d'une éthique et non de *pathos* :

« Il y a un lyrisme de la révolution qui reste une mystification, le dernier alibi, chrétien ou pas. À un problème sérieux, il faut un traitement sérieux. Il s'agit d'une responsabilité politique et donc aussi d'un problème éthique<sup>30</sup>. »

Che Guevara apparaît ainsi, aux yeux de Michel de Certeau, comme l'un de ceux ayant le mieux compris le sérieux de la situation et les exigences morales qui incombent au militant révolutionnaire.

## **Violence juste et sécularisation de la théologie : le modèle guévérien**

Comme beaucoup de ses contemporains, Michel de Certeau est fasciné par la révolution cubaine et ses chefs charismatiques, Fidel Castro et Che Guevara<sup>31</sup>. Avec l'organisation de la conférence tricontinentale de 1966, La Havane est devenue le phare du Tiers Monde, appelée à guider les peuples en lutte vers le grand havre de la paix socialiste. L'armée cubaine soutient des mouvements de guérillas anti-impérialistes en Amérique latine et en Afrique. Mais le soulèvement général tant espéré n'a pas lieu. Pire, le 9 octobre 1967, Che Guevara est exécuté par les forces armées boliviennes, quelques heures après sa capture, alors qu'il tentait d'organiser une guérilla dans la région du Ñancahuazu<sup>32</sup>. Largement diffusées, les photographies de son cadavre relancent le mythe du « Che », érigé en martyr de la cause révolutionnaire. Si l'analogie christique a bien évidemment frappé les contemporains et alimenté une importante dévotion populaire à « San Ernesto de La Higuera », il ne faut pas négliger l'interprétation politique qui en a été immédiatement proposée. Comme pour les martyrs de la Révolution française – Lepelletier, Marat et Bara –, l'exposition du corps meurtri du « Che » est un outil de mobilisation extrêmement efficace : les révolutionnaires sont appelés à constater la cruauté de leurs adversaires, ce qui permet de légitimer l'usage de la violence à leur encontre, mais également de

---

<sup>29</sup> Ludivine Bantigny, « Une jeunesse rédemptrice. Interprétations et usages politiques de la contestation (autour de mai-juin 1968) », *Histoire@Politique*, n° 4, janvier-avril 2008 [en ligne], consulté le 24 août 2017, URL : <http://www.histoire-politique.fr/documents/04/dossier/pdf/HP4-LudivineBantigny-PDF.pdf> ; Isabelle Sommier, « Jeux d'échelles. Le processus de diffusion des révoltes juvéniles de 68 », *Histoire@Politique*, n° 6, septembre-décembre 2008, [en ligne], consulté le 24 août 2017, URL : <https://www.histoire-politique.fr/documents/06/dossier/pdf/HP6-Isabelle-Sommier-pdf.pdf>.

<sup>30</sup> Jalles Costa et Julio Neffa (dir.), *Christianisme et révolution*, op. cit., p. 113-114.

<sup>31</sup> Robert Frank, « Imaginaires politiques et figures symboliques internationales : Castro, Hô, Mao et le Che », dans Geneviève Dreyfus-Armand et alii (dir.), *Les années 1968. Le temps de la contestation*, Bruxelles, Complexe, 2008, p. 31-47. La figure d'Hô Chi Minh, comme modèle de révolutionnaire vertueux, est surtout mise en avant dans les milieux chrétiens de gauche après son décès le 2 septembre 1969 (Sabine Rousseau, *La colombe et le napalm*, op. cit., p. 207-217).

<sup>32</sup> Thierry Noël, *La dernière guérilla du Che*, Paris, Vendémiaire, 2014.

développer le sens du sacrifice de tous les militants engagés dans une cause devenue sacrée<sup>33</sup>.

Michel de Certeau a été fortement impressionné par le récit et les images de cette fin tragique. En décembre 1967, il publie un article dans la revue *Études*, dans lequel il témoigne son respect et son admiration pour le défunt guérillero : « son image apparaît dans le ciel du tiers-monde comme un signe pour les rebelles de chaque pays<sup>34</sup> ». Il a entrepris la lecture des *Souvenirs de la guerre révolutionnaire*, dont François Maspero vient d'éditer la traduction française. Le jésuite est littéralement conquis par la profonde dimension morale de ce témoignage, dont la « vérité », selon lui, légitime pleinement la cause révolutionnaire<sup>35</sup>. Il a complété son information en lisant *Révolution dans la Révolution* de Régis Debray, ouvrage paru la même année et qu'il considère comme une nécessaire exégèse de la pensée guévarienne. À partir d'entretiens avec Castro et Guevara, Debray a défini, au-delà du simple discours théorique, les conditions concrètes de mise en place d'une nouvelle forme de guérilla populaire, appuyée sur les campagnes. C'est la fameuse doctrine du « foquisme » – de l'espagnol *foco*, le foyer –, que le jeune homme met en pratique en accompagnant Guevara en Bolivie<sup>36</sup>.

Michel de Certeau voit dans le quotidien de la lutte armée narré par Guevara une certaine forme de casuistique laïque à l'usage du révolutionnaire responsable. Il y puise un exemple concret de mise en œuvre d'une éthique de la violence en contexte révolutionnaire, pouvant servir de modèle de comportement pour les chrétiens engagés dans l'action violente. Guevara explique longuement les motifs qui l'ont poussé à procéder lui-même à l'exécution d'un paysan dans un village de la Sierra Maestra. Ce fut une décision difficile à prendre, mais l'homme, dont les sympathies politiques étaient ambiguës, risquait de trahir les guérilleros. Le triomphe de la cause révolutionnaire exigeait ce sacrifice. Pour Michel de Certeau, dans la mesure où Guevara a accompli ce geste avec gravité, après mûre réflexion et dans l'intérêt collectif, il s'agit d'une violence juste :

« Eh bien je dis, lorsqu'apparaît un problème de ce genre, on peut justement y reconnaître un sérieux à la fois politique et éthique. Alors la violence est action, mais elle se trouve mesurée et ordonnée à une construction. C'est ce que Che Guevara appelait "l'humanisme"<sup>37</sup>. »

La violence déployée par les guérilleros cubains est une violence exemplaire. Elle n'est pas gratuite, dans la mesure où elle est une réaction vitale à la violence du

<sup>33</sup> David Kunzle, *Che Guevara : Icon, Myth and Message*, Los Angeles, UCLA-Fowler Museum of Cultural History, 1997 ; Paul J. Dosal, « San Ernesto de la Higuera. The Resurrection of Che Guevara », dans Lyman L. Johnson (ed.), *Death, Dismemberment and Memory. Body Politics in Latin America*, University of New Mexico Press, 2004, p. 317-341 ; Verushka Alvizuri, « Chevolución, Chesucristo : historia de un ícono en dos clichés », *Caravelle*, n° 98, 2012, p. 135-148 ; David Kunzle, *Chesucristo. The Fusion in Image and Words of Che Guevara and Jesus-Christ*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2016.

<sup>34</sup> Michel de Certeau, « Che Guevara et Régis Debray, la révolution entre sa légende et sa vérité », *Études*, t. 327, décembre 1967, p. 624-629.

<sup>35</sup> Ernesto Che Guevara, *Écrits 1. Souvenirs de la guerre révolutionnaire*, Paris, Maspero, 1967. Sur la fabrication, en France, de la légende guévarienne : Alexis Catuhe, *Ernesto « Che » Guevara. La fabrique française d'un mythe (1957-1967)*, Paris, Éditions du Félin, 2017.

<sup>36</sup> Régis Debray, *Révolution dans la révolution ? Lutte armée et lutte politique en Amérique latine*, Paris, Maspero, 1967.

<sup>37</sup> Jalles Costa et Julio Neffa (dir.), *Christianisme et révolution*, op. cit., p. 114.

régime de Batista. Sa légitimité profonde repose sur son évidence politique. Elle est en effet inscrite dans une véritable pédagogie de la révolution, au service du peuple :

« Cette non-acceptation d'une violence déjà subie, c'est ce à quoi doit répondre la violence que l'on fait, l'usage de la violence, mais à condition que ce soit justement sous la forme d'une politique de l'homme, sous la forme d'une pédagogie révolutionnaire. Toute la révolution cubaine, actuellement, se construit comme une éducation nationale. Pour que la violence ne reste pas un *pathos* ou ne soit pas destruction, nous devons envisager nous-mêmes comment lui donner un sens politique<sup>38</sup>. »

Au nom de ce sens politique, Michel de Certeau en vient à récuser toute justification théologique de la violence. Selon lui, « le christianisme ne détermine plus la politique ». Le chrétien ne doit pas s'engager en regardant le monde au travers de ses convictions religieuses, qui risquent de fausser la réalité. Il doit se plonger dans ce monde, le comprendre tel qu'il est, au moyen notamment de l'outillage conceptuel mis à sa disposition par les sciences humaines, pour ensuite adopter une règle d'action :

« Si le monde moderne et les révolutions récentes nous apprennent quelque chose, c'est que l'histoire a sa loi propre et que le christianisme ne détermine plus la politique. La foi chrétienne doit nous apprendre à situer notre expérience d'hommes et nos engagements politiques en fonction de situations ou de structures dont elle ne décide pas. Il nous faut donc, comme chrétiens, approfondir ces engagements en fonction d'une histoire qui n'est pas déterminée par le christianisme. Par conséquent, il serait erroné, me semble-t-il, de vouloir partir d'une synthèse théologique pour en conclure une politique. C'est plutôt l'inverse qu'il s'agit de faire : partir d'analyses politiques pour essayer de déterminer ensuite le type d'éthique et de renouveau chrétien qu'exigent de nous ces engagements politiques<sup>39</sup>. »

La réflexion sur la violence révolutionnaire prouve ainsi la nécessité de s'émanciper de la tradition théologique. La théologie classique de la guerre juste, héritée du droit romain, n'apparaît plus alors comme un cadre de pensée adapté dans un contexte de remise en cause des autorités légitimes traditionnelles. Alors que les catholiques contre-révolutionnaires mobilisent l'idéologie de la croisade au nom de la préservation de l'ordre établi contre la subversion communiste, les chrétiens de gauche s'appuient sur la doctrine marxiste-léniniste pour remettre en cause les fondements traditionnels de l'autorité politique. À partir du milieu des années 1960, l'élaboration d'une « théologie de la révolution » apparaît comme une priorité pour nombre de chrétiens engagés dans la lutte anti-impérialiste<sup>40</sup>. Complétant ce qu'il avait écrit à ce sujet dans son article de la revue *Études* de décembre 1967, Michel de Certeau apporte une nouvelle contribution à ce débat : l'engagement du chrétien dans la révolution nécessite l'adoption de nouvelles normes morales, imposées par la réalité des faits, qui permettent, dans un second temps, d'engager une réforme profonde l'Église. À société nouvelle, Église nouvelle<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 116-117.

<sup>40</sup> Dans l'espace francophone, le texte de référence, proposant un état de la question, est alors un article du dominicain Michel Peuchmaurd, « Esquisse pour une théologie de la révolution », *Parole et mission*, n° 39, octobre 1967, p. 629-662.

<sup>41</sup> Sur la critique de la théologie traditionnelle par Michel de Certeau : Claude Geffré (dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Cerf, 1991 ; Patrick Royannais, « Michel de Certeau. L'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire », *Recherches de sciences religieuses*, t. 91, 2003, p. 499-533 ; Christoph Theobald (dir.), « Michel de Certeau, théologie du quotidien »,

Néanmoins, dans sa conclusion, Michel de Certeau ne considère pas l'engagement révolutionnaire comme un acte totalement sécularisé. Cet engagement reste un acte de foi, qu'il compare à la mort :

« Finalement, la question qui est nous est posée à travers la révolution, c'est celle de construire quelque chose de neuf en risquant de mourir. Il n'y a pas de révolution, aussi bien dans l'engagement politique que dans l'engagement de type culturel, sans cette forme fondamentale de la violence qu'est la mort. Notre mort. Mort dans ce qu'on possède, mort de sa propre vie<sup>42</sup>. »

Comme la mort, la révolution est un risque. Comme la mort, la révolution fait peur, car elle remet en cause l'existence d'acquis que l'on ne souhaite pas voir disparaître. Le chrétien doit affronter la révolution comme il affronte la mort, avec calme et résolution. C'est un passage difficile, qui ouvre un chemin vers l'inconnu, mais il faut s'abandonner avec confiance, pour que triomphent la vérité et la justice. L'usage de la violence est d'autant plus juste qu'il s'accompagne d'un dévouement total et gratuit à la cause révolutionnaire, pouvant aller jusqu'au sacrifice de sa vie. Ne peut ôter la vie que celui qui est prêt à renoncer à la sienne. De ce point de vue, Che Guevara s'est montré à la hauteur de ses responsabilités, en acceptant de risquer sa propre vie après avoir pris la vie d'autres hommes.

Il appartient au dominicain François Biot de clore la session sur la violence par un appel à la prudence quant à l'horizon d'attente révolutionnaire. Le chrétien ne doit pas être un naïf. Avant de s'engager dans la voie de la révolution violente, il doit s'interroger sur les conditions de réalisation concrète de l'idéal politique pour lequel il milite. Les lendemains qui déchantent ont été bien trop nombreux dans l'histoire pour ne pas servir de leçon aux révolutionnaires du jour. Néanmoins, les conclusions générales du colloque, rédigées sous la forme d'un manifeste, légitiment sans réserve l'éventuel engagement des chrétiens dans la lutte armée au nom de l'impératif révolutionnaire :

« La lutte révolutionnaire s'inscrit dans la perspective de la construction du Royaume de Dieu, sans s'identifier à lui. Nous reconnaissons le droit pour tout chrétien, comme pour tout homme, de participer à ce processus révolutionnaire, y compris dans la lutte armée<sup>43</sup>. »

Au premier abord, la contribution de Michel de Certeau à cette réflexion collective sur la violence semble constituer le brouillon des deux articles qu'il fait paraître dans *Études* en juin 1968, « La prise de parole » et « La révolution fondatrice ». Y sont déjà abordés, sous une formulation plus simple et plus ramassée, les questions de la révolte juvénile, de la pédagogie politique – ou plutôt d'une politique de la pédagogie –, du sens du sacrifice et de la nécessaire ouverture de la théologie aux sciences humaines, soit les thèmes appelés à structurer la plupart de ses analyses

---

*Recherches de sciences religieuses*, t. 104, 2016, p. 5-95 ; Pour un contexte plus large : Yvon Tranvouez, « La question théologique dans l'extrême-gauche française (1968-1978) », dans Dominique Avon et Michel Fourcade (dir.), *Un nouvel âge d'or de la théologie ? 1965-1980*, Paris, Karthala, 2009, p. 165-179 ; Denis Pelletier, « Les savoirs du religieux dans la France des années 68. Le catholicisme entre théologie et sciences humaines », *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle*, t. 104, 2010, p. 213-225.

<sup>42</sup> Jalles Costa et Julio Neffa (dir.), *Christianisme et révolution*, op. cit., p. 117.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 179.

ultérieures<sup>44</sup>. Témoin direct des soubresauts de l'histoire en France et en Amérique du Sud, Michel de Certeau livre ici une réflexion à chaud sur le sens de l'engagement révolutionnaire, au regard de son propre parcours intellectuel et spirituel. Comme les autres intervenants, il offre un témoignage qui relève autant du ressenti subjectif – assumé – que de l'analyse conceptuelle. Ce texte permet de mieux cerner dans quel état d'esprit il aborde les événements de mai : c'est un homme indigné par la situation politique et sociale de son temps, qui cherche des solutions concrètes et raisonnables pour donner un cadre éthique au déploiement apparemment inéluctable de la violence révolutionnaire.

L'aspect le plus frappant de cet article reste la justification de la violence homicide fondée sur les *Souvenirs de guerre* de Che Guevara. Il ne faut pas se méprendre. Michel de Certeau n'appelle pas ici les chrétiens à prendre les armes pour exécuter les ennemis de la révolution. Le ton employé est celui de l'analyse, pas de la prescription. Le sens profond de son intervention est d'expliquer que l'engagement révolutionnaire nécessite un sens aigu des responsabilités, y compris lorsque l'on parle à la tribune d'un colloque. La violence n'est pas un simple concept intellectuel ; elle est avant tout action. Il faut affronter la vérité en face en évitant de se bercer de mots : si jamais le chrétien doit s'engager dans l'action révolutionnaire violente, il peut se trouver dans la situation de devoir ôter la vie d'un être humain. Face à une telle extrémité, il est possible de se référer à l'éthique de l'action révolutionnaire prônée par Che Guevara, perçue alors comme l'une des incarnations de la morale révolutionnaire la plus pure. C'est là toute l'originalité de l'intervention de Michel de Certeau, qui, face à des militants chrétiens justifiant la violence sur une base de réflexion purement théorique, n'hésite pas à mesurer les conséquences concrètes de l'acte violent.

Ce texte témoigne aussi de l'efficacité de la propagande révolutionnaire conçue par Fidel Castro et Che Guevara. Les deux leaders de la révolution cubaine ont réussi à gommer les aspects déplaisants de la guérilla et de la conquête du pouvoir, notamment les exécutions d'opposants dans la forteresse de la Cabaña, par une soigneuse mise en scène de leur action politico-militaire. Textes et images sont censés prouver que l'usage de la violence révolutionnaire obéit à un cadre moral strict et n'est employée qu'*a minima*, dans la perspective d'établir une société juste, fraternelle et pacifique. Pour ce que l'on commence à en savoir, la réalité a été quelque peu différente<sup>45</sup>. Emporté par la lecture des *Souvenirs de guerre*, Michel de Certeau fait le choix de présupposer l'exactitude des faits rapportés et utilise sans aucune distance critique le récit guévarien pour proposer une éthique de l'action du chrétien en révolution. La véracité de ce discours est définitivement cautionnée, à ses yeux, par le sacrifice ultime du guérillero. Mais la cause politique ne meurt pas et il appartient aux témoins de la passion du « Che », au premier rang desquels figure Régis Debray, de perpétuer l'idéal de « vérité » de la révolution cubaine<sup>46</sup>. Les déceptions sont rapidement à la hauteur des espérances. Dans le numéro de juin

<sup>44</sup> Denis Pelletier, « Pratique et écriture de la crise catholique chez Michel de Certeau », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 23, 2010, p. 19-35.

<sup>45</sup> Elizabeth Burgos, « *Plantados* jusqu'à la liberté. Le corps comme territoire de résistance et d'affirmation de l'intégrité face au système carcéral à Cuba », *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2005 [en ligne], consulté le 24 août 2017, URL : <https://nuevomundo.revues.org/873> ; du même auteur, « Condamner et punir à Cuba. Le système pénitencier sous le régime révolutionnaire », dans Vincent Bloch et Philippe Lezra (dir.), *Cuba, un régime au quotidien*, Paris, Choiseul, 2011, p. 91-113. Reposant uniquement sur des témoignages d'opposants ou de dissidents, cette histoire reste encore, faute de sources émanant du régime lui-même, très fragmentaire.

<sup>46</sup> Sur la mort de Che Guevara comme instant de vérité, voir « Che Guevara et Régis Debray », *op. cit.*

1968 de la revue *Études*, à la suite de l'article de Michel de Certeau « Prendre la parole », un article complaisant de Charles Rivière vante encore « la force persuasive extraordinaire » de Fidel Castro, « conscientiseur » de son peuple<sup>47</sup>. Mais de tels éloges commencent à se faire de plus en plus rares. En août, le chef d'État cubain justifie l'intervention des troupes soviétiques en Tchécoslovaquie, ternissant ainsi son image de révolutionnaire humaniste. En 1971, l'arrestation du poète Heberto Padilla crée une rupture définitive avec une bonne partie de l'intelligentsia occidentale de gauche. Sartre voue publiquement aux gémonies celui qu'il considérait jadis comme son ami de cœur<sup>48</sup>. Quant à la lutte armée, elle perd une grande partie de sa légitimité en Europe occidentale à la fin de l'année 1968 face à la capacité de résilience des démocraties libérales<sup>49</sup>.

Michel de Certeau a pris lui aussi ses distances avec les partisans de la voie violente. Au regard de l'essoufflement du mouvement contestataire en France, dès l'été 1968, il considère l'éducation comme le meilleur moyen de changer efficacement la société en Europe occidentale. Pour ce qui concerne le continent sud-américain, en proie à la violence conjuguée de la révolution et de la contre-révolution, une autre voie est devenue possible, celle d'une politique de la non-violence, théorisée et incarnée par l'évêque de Recife, Dom Helder Camara. Celui-ci présente la parole libérée et libératrice, éveilleuse de conscience, comme le meilleur moyen de contester l'ordre établi sans s'engager dans une spirale de violence fatalement destructrice. S'il continue de comprendre le choix des chrétiens engagés dans la lutte armée, Michel de Certeau soutient désormais le projet pacificateur de Camara, devenu son nouveau modèle politique sud-américain<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Charles Rivière, « Le défi cubain », *Études*, t. 328, juin 1968, p. 43-59.

<sup>48</sup> Xavier Calmettes, « 1968, crépuscule du printemps cubain ? », *op. cit.* ; Michael J. Casey, *Che's Afterlife. The Legacy of an Image*, New York, Vintage Books, 2009.

<sup>49</sup> Isabelle Sommier, *La violence politique et son deuil. L'après 68 en France et en Italie*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998 ; Jeremy Varon, *Bringing the War Home : The Weather Underground, The Red Army Fraction and Revolutionary Violence in the Sixties and the Seventies*, Berkeley, The University of California Press, 2004.

<sup>50</sup> Michel de Certeau, « Le prophète et les militaires : Dom Helder Camara », *Études*, t. 333, juillet-août 1970, p. 104-113 ; François Dosse, *Michel de Certeau*, *op. cit.*, p. 178-179.