



MEMOIRE ET CONSERVATION(S) DU CONFLIT CRISTERO AU MEXIQUE (1926 — 1929)

L'exemple du témoignage de Concepción Acevedo de la Llata

Raphaëlle PLU

Université Paris III

« Souvenirs historiques ». C'est en ces termes — où l'histoire semble embrasser la dimension anthropologique du souvenir — que furent présentés les mémoires de Concepción Acevedo de la Llata, soeur capucine mexicaine née en 1891, accusée en 1928 d'avoir inspiré l'assassinat du président réélu Alvaro Obregón, à un moment décisif du processus de stabilisation du mouvement révolutionnaire surgi en 1910. Depuis 1926, un conflit sanglant entre ces nouvelles élites et une base religieuse choquée par des lois anticléricales appliquées la même année est venu jeter le trouble dans la hiérarchie ecclésiastique, qui a répliqué en ordonnant la suspension du culte.¹ Dès cette époque, deux histoires officielles se sont opposées et celle des deux qui s'est imposée — dans les croyances populaires au moins — est celle de l'Église qui laissa croire que l'État lui-même avait imposé ces mesures.² Cette confusion éclaire le choix du titre *Une martyre du Mexique* pour ce que la religieuse qualifia simplement de *Mémoires*, publiés en Espagne en 1965.³ Au seuil de l'ouvrage, et au-delà de la nuance observée entre les mots de l'auteur et ceux de l'institution, l'autobiographie et sa part « privée » semblent donc déployer une historicité inhérente à des mémoires où, si l'on en croit Gusdorf, « [la] destinée [de l'individu] est présentée comme une carrière, régie par les nécessités extrinsèques plutôt que par les

¹ Plutarco Elías Calles, président de 1924 à 1928, invoqua les clauses de l'article 130 de la Constitution de 1917, qui octroyait à l'État des prérogatives exclusives, en particulier dans le domaine de l'éducation. En réalité, depuis 1914, de nombreux États avaient commencé à restreindre l'exercice du culte catholique, ordonnant la fermeture des églises (dans l'État du Nuevo León, par exemple) et en limitant le nombre de prêtres autorisés à l'administrer. Réagissant aux prétentions de Calles, l'Épiscopat mexicain suspendit, à partir du 31 juillet 1926, les services religieux exigeant la présence de prêtres, excluant la fermeture des églises, lesquelles devaient rester sous le contrôle d'assemblées de fidèles appartenant à chaque paroisse concernée, et nommés par les évêques et les prêtres. L'État réagit à cette mesure en ordonnant aux autorités municipales d'inspecter les églises et de les livrer à des autorités municipales, afin de consacrer ces lieux de culte à l'intérêt public. Cf. Alicia Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias* (México : INAH, 1966) 119-20.

² Sur l'interprétation « populaire » de ces mesures, cf. Alicia Olivera Sedano, *La literatura cristera* (México : INAH, 1970) 7.

³ Concepción Acevedo de la Llata, *Una mártir de México* (Madrid : Gráficas Marsiega, 1965).

exigences du dedans».⁴ Indépendamment des enjeux qui leur sont extérieurs — sur lesquels je reviendrai — il convient de mettre l'accent sur ce qu'ils proposent : une énonciation du conflit entièrement consacrée à la démonstration de l'innocence de l'auteur, à travers une démarche d'écriture délibérément inscrite en marge de l'histoire de la révolution. Ceci ne manque pas d'offrir un enjeu certain à qui désire voir dans ce qui reste un témoignage privé, la part historique et surtout idéologique que certains ont cru bon d'y lire. Je m'attacherai pour ma part, et dans un premier temps, à analyser cette démarche consistant à contenir, conserver puis mettre en scène un bâillonnement pour mieux en révéler le poids, et qui semble avoir nourri le dessein de Concepción Acevedo de la Llata, dont l'histoire s'est souvenue sous le nom de « Madre Conchita ».

Ces deux identités se retrouvent dans une œuvre où la doctrine de l'Église catholique tient lieu d'argument principal, au cœur d'une césure entre un « avant » et un « après » 1926. Les références historiques n'interviennent que pour attester une « persécution » forçant l'auteur à s'extraire d'une identité religieuse engagée sur le chemin des « idéaux mystiques et divins » et de la perfection issue de « la prière et de la pénitence » [Acevedo 29], pour la faire entrer, contre son gré, dans un monde et une histoire menaçants [Acevedo 31]. De là l'ambivalence de la nature des faits remémorés, de leur sélection et de leur ordonnancement. Deux types de souvenirs semblent se croiser : le premier, inscrit dans l'histoire personnelle, qui seul « représente la vigilance du passé, la fidélité au temps écoulé »,⁵ le second, « privé de toute référence au temps authentiquement vécu », paraît ne sauvegarder qu'une « réalité anti-historique », n'intervenant qu'en tant que « mémoire fonction ou action ».⁶ Au second plan du récit, il ne se compose que de bribes — repères chronologiques, allusions à des personnalités politiques ou à des réalisations du régime — et se fonde perpétuellement dans le premier. Ainsi, l'auteur rappellera les faits de la révolution en ces termes :

Nous savions que la lutte armée se poursuivait. [...] les fillettes des révolutionnaires arrivaient, presque toutes malades et en état de malnutrition, [...] couvertes de parasites, et l'on pouvait soupçonner sur leurs tristes regards le drame que leur langage maladroit pouvait à peine balbutier. Quant à moi, je comprenais à peine, et encore moins mesurais ces histoires de haine, de sang et de cruauté sans limites.⁷

C'est sur ce souvenir produit à partir d'une impression, d'une sensation assez vive [Gusdorf 53] que semble s'arrêter le récit ; c'est sur ce

⁴ Georges Gusdorf, *Lignes de vie 2 — Auto-bio-graphie* (Paris : Editions Odile Jacob, 1991) 466. L'auteur parle aussi de « livres d'histoire mis en perspective personnelle » dans *Lignes de vie 1 — Les écritures du moi* (Paris : Odile Jacob, 1991) 260.

⁵ « Le souvenir [concret] s'offre à nous comme un présent qui revient. Le fait fondamental de la mémoire paraît ainsi consister en ce que le présent, une fois déchu de son actualité et dépassé, puisse subsister néanmoins et se donner à moi de nouveau. Le présent ne se reproduit pas. Il est vécu comme un certain état du monde et de moi-même, une situation qui ne reviendra plus dans sa tiédeur littérale, en chair et en os. [...] Seule une doctrine métaphysique du retour éternel pourrait admettre que je me retrouverai [dans cette situation] » [Georges Gusdorf 77, 44].

⁶ Ce souvenir est proche de ce que Gusdorf nomme le « souvenir abstrait » [77].

⁷ [Acevedo 35]. Ma traduction, pour tous les extraits cités.

présent « déchu » [Gusdorf 48], sauvegardé de quelques notes prises dans l'instant,⁸ que se greffent des circonstances illisibles, inscrites en contrepoint d'un vécu contrarié — ce qui explique le mépris d'une histoire qui ne concerne l'auteure que dans la mesure où elle la menace, la persécute ou l'humilie. Aussi la religieuse ne se prétendra-t-elle jamais historienne : exposant les « deux lois » présidant à son écriture, elle promet « [de] ne pas oser mentir, ne pas craindre de dire la vérité » [Acevedo 61, 192], citant au passage le pape Léon XIII.⁹

Le contraste est grand entre les quelques chapitres du début de l'œuvre, écrits sous le signe de « Dieu seul », et les suivants, où l'expulsion hors du couvent et le séjour forcé au bain dans une île du Pacifique se mettent au service d'une mise en scène exacerbée des tourments de Concepción Acevedo de la Llata, devenue, bien malgré elle, Madre Conchita. Cet aspect traduit l'orientation de mémoires qui, tout en affectant d'écrire une histoire à la première personne, ne cessent de frôler l'autre histoire, celle de la révolution et des circonstances de son accusation.¹⁰ Le souvenir des faits matériels, qui soutient l'illustration de l'injustice subie, intervient sous trois formes bien distinctes, toutes revêtues d'une fonction négative : la référence métaphorique, l'anecdote censée la disculper, et enfin le détail insignifiant, destiné à dépouiller le régime qui l'accuse de toute forme de prestige et d'autorité. La métaphore recouvre entièrement le récit, et s'il n'en fallait retenir que deux, ce seraient bien celle d'une « aurore bleue et rose » [Acevedo 29] — incarnant l'entrée au couvent — et celle du cyclone d'octobre 1936, quelque cinq cents pages plus loin, qui marque le point culminant du martyre subi au bain, lieu infernal dont elle pensait ne jamais pouvoir sortir. Il est facile de rapprocher, lors de cet épisode, les circonstances historiques ayant déterminé un procès injuste, de l'isolement subi,

Cernés par l'immense obscurité de l'océan qui, en colonne tragique, s'éloignait en laissant un vide énorme, submergé peu après par des flots qui montaient jusque sur la colline, recouvrant d'écume la végétation et faisant craindre que ces montagnes d'eau nous engloutissent. [Acevedo 519, 521]

L'abondance des anecdotes présente le trait récurrent de s'allier à une mémoire « opérationnelle »¹¹ justifiant une chronologie édifiée sur le

⁸ Concepción Acevedo de la Llata certifie, dans son prologue, l'authenticité d'« écrits [...] que je parvins à écrire à la main, au prix d'indicibles souffrances, durant mes treize ans d'emprisonnement, en dépit de la surveillance de mes geôliers » [7].

⁹ On retiendra certes son encyclique consacrant le genre humain au Sacré Cœur, mais aussi celle de 1891, *Rerum Novarum*, qui cherchait à faire reconnaître le pouvoir doctrinal de l'Église dans le domaine des questions sociales propres aux états modernes et capitalistes. Cf. René Rémond, *Religion et société en Europe : La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles* (Paris : Seuil, 1998) 82; Michel Launay, *La papauté à l'aube du XX^e siècle. Léon XIII et Pie X (1878-1914)* (Paris : Éditions du Cerf) 95-110.

¹⁰ « Bien que je n'écrive pas l'histoire ni ne prétende le faire, il est de mon devoir d'offrir certaines données susceptibles d'expliquer des situations historiques liées à cette époque [...] » [Acevedo 61].

¹¹ J'emprunte ce terme à Stéphane Rials qui, dans un article sur la mémoire de la Révolution française au XIX^e siècle, en fait une caractéristique du « mythe mobilisateur » propre à certains « jeu[x] de références » suscitant une « lecture animiste du réel ». Stéphane Rials,

ressenti : feignant de ne point rivaliser avec le terrain juridique ou politique de ses juges, l'auteure rassemble dans ses souvenirs les personnes, fort nombreuses et souvent anonymes, ayant apporté leur soutien en ces circonstances de persécution. On compte ainsi le maire de Tlalpan, Francisco Mejía [Acevedo 39], qui, courageusement, protège le couvent où elle est retournée après sa première expulsion, et, plus tard, l'un des directeurs du bagne du Pacifique, Daniel Gaxiola, sans oublier la quantité de geôliers¹² qu'elle a côtoyés durant treize années de déplacements incessants entre la prison centrale de Mexico et le pénitencier des Islas Marías. De ces personnes, l'histoire n'a gardé nulle trace. Seul le sénateur Margarito Ramírez¹³ — ce n'est sans doute pas un hasard — parmi les rares à s'être acharnés sur la religieuse, n'échappe pas à la longue description d'une « bassesse » et d'une « cruauté »¹⁴ sans égales. Tout aussi remarquable est la façon dont l'auteur entend prouver son innocence sur le terrain précis de l'accusation dont elle fut victime, puisque l'autorité exercée sur la chronologie lui permet toute sorte d'omissions. Si la mention de l'« illégalité » de son emprisonnement intervient à de multiples reprises, le récit de la rencontre avec José León Toral, puis des moments ayant précédé l'assassinat du président Obregón, ne peut que déconcerter l'historien soucieux que se recourent les faits : le ton juridique employé, par exemple, pour certifier le lieu de sa première rencontre avec le jeune catholique [Acevedo 60] apparaît en porte-à-faux vis-à-vis de ce que l'on attend d'elle : que répondit-elle à Toral le jour où il lui demanda pourquoi Dieu ne lui donnait pas le pouvoir de foudroyer les généraux Calles et Obregón — alors rivaux au sommet des institutions ? Que Dieu seul détenait un tel pouvoir [Acevedo 107]. L'accusation, on le sait, retint une autre version,¹⁵ tout comme elle interpréta à son avantage la réponse affirmative de la religieuse lorsque Toral, de retour au couvent après son crime, lui demanda si elle était prête à l'accompagner dans le martyre.¹⁶ Cette réponse a été omise dans ses

« Mémoire de la révolution. Les révolutionnaires et la Révolution française au XIX^e siècle », *Révolution et contre-révolution au XIX^e siècle* (Paris : Diffusion Unité Culture / Albatros, 1987) 281.

¹² Ainsi, par exemple : « Les sentinelles qui me surveillaient jour et nuit commencèrent à parler avec moi ; ils m'apportaient du papier, des crayons, des perles, du fil de fer, des pinces et tout le petit matériel nécessaire à la confection de rosaires, pour eux-mêmes et leur famille. » [173]. Voir aussi page 254.

¹³ M. Ramírez avait sauvé la vie du Général Obregón en 1920. Fondateur du Grand Parti Révolutionnaire de l'État de Jalisco en 1927, il fut successivement député fédéral (1924 à 1928), puis sénateur (1932-1936) de ce même État. Après avoir rempli les fonctions de directeur du Pénitencier Fédéral des Islas Marías (1937-1940), il assuma celles de directeur général des Chemins de Fer Nationaux du Mexique. Il termina sa longue carrière à la tête de l'État de Quintana Roo (gouverneur, 1945-1959).

¹⁴ [55] ; la description de ce personnage s'étend des pages 452 à 458.

¹⁵ Elle aurait ainsi reconnu devant le tribunal : « les desseins de Dieu requièrent parfois une aide », tout en ajoutant : « C'était là quelque chose dont tout le monde parlait ». L'authenticité de cette déclaration est impossible à vérifier. Cf. Alberto Sladogna, « Audacias de la Madre Conchita », *Nexos* (Mexico ; février 2004) 41.

¹⁶ « Later in the day, after further questioning, Toral said that he wanted to talk that evening with a certain person, after which he would be able to tell the police more. An agent agreed to escort him to see the individual. The destination, a house of Zaragoza Street, was the current quarter of the convent and religious center directed by Sister Concepción Acevedo de la Llata [...]. As police swarmed over the premises, Toral told the nun, "I'm here to see if they will believe you. I'm here to see if you want to die with me." She answered: "Yes, gladly". » David C. Bailey, *¡Viva Cristo Rey! The Cristero rebellion and the Church-State conflict in Mexico* (Austin, London : University of Texas Press, 1974) 218.

mémoires, l'auteure préférant retenir les efforts — tout aussi véridiques — de l'assassin pour la disculper aux yeux de l'autorité [Acevedo 119]. Peu lui importera, plus tard, de mobiliser des éléments pour sa défense, au point de relater son refus de faire témoigner un fonctionnaire de police injustement convaincu de sa culpabilité, afin de ne pas envenimer l'atmosphère du procès.¹⁷ Si sa bonne foi ne saurait être évaluée ici — je ne m'attache qu'à retracer un choix narratif pour en saisir les correspondances au plan historique — il convient de tirer des malentendus entretenus par ces silences le constat du choix délibéré d'un langage étranger face à celui d'un régime qui la persécute. Ainsi, plutôt que de préciser la nature des activités qu'elle coordonne dans la clandestinité, la religieuse préfère insister sur le sens des visites incessantes qu'elle reçut des « parents et amis des victimes sacrifiées de façon infamante », venus pour « soulager leur douleur »; ou bien sur la nécessité de « pardonner, abandonnant les circonstances à Dieu, qui sait et voit mieux que quiconque », avant de relayer ces paroles par des citations bibliques telles que « les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre mon Eglise » ou celle, fort ambiguë en ces temps troublés, de « Mon Eglise sera persécutée, mais invaincue » [Acevedo 89-90]. Sans doute n'y faisait-elle rien de condamnable, sans doute n'y avait-il rien à révéler de plus que cette clandestinité rendue possible par l'un des plus farouches opposants au régime — qu'elle épousera plus tard en captivité, avec la bénédiction de l'Eglise¹⁸ — et où affluait l'information que

la persécution continuait, de même qu'augmentait le nombre de ceux qui sacrifiaient leur vie pour la liberté de croire [...] confirmant ainsi que l'arbre robuste du christianisme se renouvelle et grandit chaque fois que l'arrose le liquide vital de l'option sublime du martyr [...] et les menaces et les châtiments de César perdent totalement leur force. [Acevedo 89]

Ces citations – ou inspirations — bibliques sont intemporelles, servant à la fois la description de la persécution et celle des circonstances historiques qui l'ont déterminée. Faisant sienne la devise selon laquelle « on ne possède éternellement que ce que l'on a perdu » [Gusdorf 49-50], l'auteure a d'autant plus de mal à s'astreindre à une chronologie extérieure qu'elle lutte en réalité contre elle, détournant son attention d'une double historicité — celle des circonstances de son procès et celle de 1965 — pour affronter un donné « disparu » [Gusdorf 235] et finalement opter pour l'atemporalité. Pour

¹⁷ « [...] Monsieur Arturo Orci m'offrit son aide, mais changea ensuite complètement d'attitude et d'opinion, car il croyait détenir les preuves indéniables de ma culpabilité. Il ne les exposa pas au procès. J'en ignore la raison. Maintenant que je sais qu'il ne causera plus de tort à personne, je dirai pourquoi M. Orci dit détenir ces preuves, [...] il n'aurait pas eu le courage de m'accuser ni d'exposer ces preuves en public, pour ne pas donner à mes défenseurs l'occasion de dire la vérité, et peut-être d'autres personnes auraient-elles dû déclarer et qui sait si on m'aurait alors condamnée. Je suppliai à mes défenseurs de ne pas en faire état. Ortega insistait beaucoup pour que j'en parlasse ; je le priai de se taire [...] » [Acevedo 117].

¹⁸ Le chapitre XXXIII est entièrement consacré à l'explication de ce mariage. Ses arguments sont humains (après avoir vécu en prison et côtoyé la triste réalité humaine, il lui était impossible de retourner au couvent, lieu de pureté et d'innocence, coupé du monde et par définition ignorant de la corruption du monde), institutionnels (le pape Léon XIII avait décrété, en 1898, la caducité des vœux en cas d'expropriation et d'expulsion des ordres religieux, à la suite des réformes libérales de 1857 et 1859). Enfin, le chapitre se clôt sur l'affirmation selon laquelle ce mariage, affaire de circonstances, correspondit au désir de Dieu, qui ne mit pas fin à ses souffrances pour autant. [Acevedo 391-402]

Concepción Acevedo de la Llata, invoquer le passé dans les termes mêmes où il fut vécu revient à en reprendre possession pour lui redonner sens.¹⁹ Peu importe la date si l'histoire se réécrit sur une trame discursive la situant dans un présent invariablement façonné par l'atemporalité, tant il est vrai qu'elle était et demeure la seule à traduire son intégrité vis-à-vis de l'absurde : ainsi le souvenir de la passion du Christ et du prétoire de Pilate, au moment de monter les marches menant vers le bureau du chef de la police.²⁰ Ce retranchement se nourrit d'ailleurs d'un mot d'ordre, lequel déterminera sa conduite lors de son procès et devant la presse : « Je ne dirai rien ».²¹

Si le fait « porte une date » et s'il est vrai que « son élucidation peut prendre un temps indéfini » [Gusdorf 220], alors ces mémoires constituent à elles seules, par leur longueur même, cette tentative d'élucidation ; ce qui concourt à détourner l'objet même de son discours : l'innocence doit moins être démontrée sur le terrain de la justice que sur celui, humain, de sa propre personne et de sa représentation. Aussi les détails du procès ne nous informent-ils que de ce qu'elle « crut y percevoir », termes qu'elle emploie lorsque le procureur, dans le tumulte des instants succédant au verdict, perdit une chaussure dans l'escalier [Acevedo 187]. Insignifiante et ironie du détail contrastant avec la prégnance du ressenti, invariablement tourné vers la conviction que cette épreuve lui a été imposée par Dieu. L'analyse de la construction de l'œuvre confirme une telle approche, qui voit la dimension obsédante du martyre envahir ce qui apparaît alors comme un « exercice incantatoire »²² du passé. Le récit, inspiré par ce « prototype de la biographie » que constitue la vie des saints [Gusdorf 196], se resserre alors autour du moi de l'auteur. Par une prétérition peut-être inconsciente, la religieuse l'exprime clairement lorsque, malade, dans sa geôle insalubre, elle s'agenouille devant Dieu et lui confie :

Je ne vivrai que le moment présent, sans penser au lendemain. Peut-être ma vie ne durera-t-elle pas le temps que mettra ma pensée à entretenir mon imagination des tourments que je souffrirai dans cette cellule. Pourquoi, alors, m'affliger ? [Acevedo 210]

Ceci s'apparente à un aveu : rappeler cette prière quarante ans plus tard ne revient-il pas à justifier le développement de ces tourments sur plusieurs centaines de pages ? Comme si l'offrande à Dieu devenait, elle aussi, un outil rhétorique au service de la réécriture d'une histoire revendiquant la sauvegarde de valeurs englouties sous le poids d'un pouvoir illégitime. Le désir de martyre, inconscient au départ, quoique inhérent à la vie religieuse,²³ devient conscient dès lors qu'il s'insère dans

¹⁹ « [...] en se remémorant, l'homme domine le temps, il manque à la condition restrictive du temps, asservit le temps; pour autant que ce passé est encore présent. Tel est l'un des moyens de sa liberté. » [Gusdorf 49-50]

²⁰ « Les agents me regardaient, surpris, pensant certainement mille choses, sans imaginer que je comptais les marches en regrettant qu'elles fussent moins nombreuses que celles du prétoire [...] » [Acevedo 123]

²¹ « Ils [la presse] ignoraient que je ne dirais rien. » La même exigence — ne rien dire — est adressée à ses avocats lorsque ces derniers souhaitent montrer à l'accusation des lettres l'innocentant. [Acevedo 185, 143-44]

²² J'emprunte ces termes à G. Gusdorf.

²³ « Je voulais être une sainte », confie-t-elle au début de l'œuvre. [22]

l'histoire.²⁴ Nul chapitre n'échappe au détail de la souffrance causée par les conditions de sa détention ou par la maladie qui l'afflige, ou à celui de l'injustice due à une institution pressée d'en finir avec un procès dont l'issue était « déterminée d'avance » [Acevedo 172]. Or, si on remarque que cette prise de conscience croît paradoxalement à mesure que l'œuvre parvient à son dénouement — qui consistera en une libération anticipée, en 1940 — elle sert aussi d'argument concentrant autour de ce « moi » sujet de l'autobiographie la foule du peuple anonyme. En quoi ce dernier la rejoint-il dans le silence et dans la résistance ? Les exemples sont nombreux de ces hommes ou de ces femmes s'arrêtant devant les religieuses défilant sous escorte pour entonner des « chants mystiques » [Acevedo 44], ou des passants « surgissant de toute part », écoutant attentivement la harangue d'un prêtre captif que l'auteur ne cite pas mais rapproche, plusieurs décennies plus tard, de ce passage biblique : « Ils allaient tout heureux parce qu'ils avaient été trouvés dignes de subir des outrages pour le nom de Jésus ». ²⁵ L'analogie théologique tisse alors l'identité de celle qui reconnaît avoir trouvé dans la vie des « martyrs et des anachorètes des premiers siècles » des exemples à suivre.²⁶ Et comment ne pas voir dans l'acharnement d'une foule hostile, présente au procès et prête à la lyncher, l'image traditionnelle du martyr de Saint Etienne ?²⁷

Peut-on faire pour autant du procès inéquitable — ce véritable motif du récit, avec la persécution religieuse — la métaphore du régime issu de la révolution ? Les initiatives de l'auteure ne laissent guère de doute sur ses intentions de rivaliser avec le pouvoir, dans la mesure où tout événement politique remémoré intervient comme prétexte à un long plaidoyer *pro duomo sua*,²⁸ bâti sur l'analogie entre une innocence et un silence individuels, et ceux, collectifs, d'un peuple catholique se reconnaissant dans ce martyr ; l'on ne peut également manquer de s'interroger sur le contraste entre l'humilité requise par ce dernier et un égocentrisme conduisant l'auteure à l'inscrire au cœur de son plaidoyer, ce pour mieux incarner cette longue

²⁴ Aussi confesse-t-elle son aveuglement face à la résistance spirituelle du père jésuite Miguel Agustín Pro, en qui la distance lui permet de voir un « saint » (« Je me suis souvent demandé pourquoi je n'ai pas vu le saint que révélait chez lui cette activité intense... Je fus myope, et je le regrette ! »), pour ajouter : « A chaque fois que j'apprenais la mort de catholiques s'étant défendus sur le champ de bataille et que l'on me relatait les souffrances et les tortures de ceux qui mouraient cruellement assassinés, montait en moi le désir du martyr et, en larmes, je ne cessais de supplier Dieu de m'accorder cette grâce. » [56]

²⁵ [45, 289] Les exemples sont nombreux : la manifestation de ce soutien populaire est récurrente et par là-même, structure l'œuvre.

²⁶ « Je me souviens de beaucoup d'autres choses ! Le bonheur des premiers chrétiens au moment de donner leur vie pour Jésus [...]. » Puis, devant l'enthousiasme des religieuses pour une vie de martyr : « C'était là un enthousiasme des plus débordants, le plus grand et le plus sublime héroïsme que l'on rencontre chez l'être humain : celui consistant à donner sa vie pour la foi, en sacrifiant tout à l'aune de l'idéal qui fit les martyrs et peupla les déserts ». [Acevedo 59, 68]

²⁷ « En entendant les cris de "allons la lyncher !" je dis aux soldats : "s'il vous plaît, protégez-moi un moment, couvrez-moi pour que personne ne me voie". Accédant à mon souhait et à mes ferventes supplications, ils se rassemblèrent [...] pour me cacher des regards, en même temps qu'ils me couvraient avec leurs corps pour me défendre » [Acevedo 186-87]. De même, les brimades infligées à la religieuse seront comparées aux différentes postures imposées à Saint Laurent supplicié sur le gril. Seront aussi invoqués : Sainte Cécile, Saint Ignace, dont elle lit les lettres à l'un de ses geôliers. [Acevedo 530, 240]

²⁸ Plaidoyer qui est aussi l'un des traits caractéristiques de « tout livre de mémoires ». [Gusdorf 204]

tradition contre-révolutionnaire faisant de l'ordre providentiel le seul maître des destinées de la nation;²⁹ mais doit-on pour autant en tirer un contenu politique ? Bien que Concepción Acevedo de la Llata ne prétende nullement s'inscrire dans un tel registre, le récit de l'injustice s'y déploie comme prétexte à une indifférence, puis à un mépris à l'endroit de l'État, dont la religieuse se complaît à ne retenir que les contradictions et les faux-semblants.³⁰ De même, l'invocation de l'innocence à travers celle d'un droit au silence contribue à ôter toute légitimité au langage même du régime, et si les mémoires ne convainquent pas de l'innocence de leur auteur, c'est parce qu'elles s'ancrent dans une « compréhension eschatologique »³¹ de l'État à la lumière de « Rendez à César... » [Meyer 220], jusqu'à rivaliser avec lui et l'histoire qu'il a voulu écrire. On retiendra, à cet égard, la longue description des obsèques de José Toral³² et des circonstances de son exécution en martyr,³³ enfin, l'omission, puis la minimisation du crime de son époux, auteur d'un attentat contre le siège du Congrès.³⁴ Ces aspects viennent alors éclairer la stratégie discursive plus ou moins consciente que trahissait — nous l'avons vu — la mise au premier plan d'un passé refoulé peu soucieux d'objectivité. Au plan historique, ce qui apparaît assurément comme une revendication idéologique intervient non seulement comme le reflet indéniable de la contestation *cristera*, mais aussi comme l'écho de la légitimité d'un culte catholique transcendant l'histoire, rejoignant par là les courants qui, traditionnellement, ont traversé le conservatisme religieux et, au-delà, une pensée contre-révolutionnaire qui doit moins être considérée comme un mouvement politique que comme le reflet d'une « conception globale du monde, saturée de théologie et d'ontologie, forte d'une anthropologie [et] d'une épistémologie ».³⁵ C'est ainsi que l'on doit

²⁹ Relevons également de fréquentes attaques, vigoureuses, contre certaines politiques et réalisations du régime, qui s'accumulent d'ailleurs à la fin du récit. [Acevedo 446, 384, 408]

³⁰ Ainsi, la courtoisie de ceux qui, pour représenter l'autorité du régime révolutionnaire — et qui, à ce titre, auraient dû la persécuter — qui parfois lui apportent la communion, chantent avec elle ou versent une larme au moment de l'emprisonner. Ou bien ces détails sur le luxe des locaux de l'armée, les irrégularités du procès, les bâillements du juge... [Acevedo 71-72, 155, 242, 177-78, 206, 124, 125, 183]

³¹ Jean Meyer, *La Christiade : L'Église, l'État et le peuple dans la révolution mexicaine* (Paris : Payot, 1973) 219.

³² « L'enterrement de Pepe, dit-on, fut une apothéose. Nous le veillâmes, malgré et contre la police, qui surveillait la maison. Le cortège de personnes de tous milieux, âges et conditions ne cessa pas un instant, rendant impossible la circulation dans la rue et, à plus forte raison, dans la maison. [...] Au moment des obsèques, aucun pouvoir humain ne put contenir la foule immense et ardente ni ne put l'empêcher d'accompagner le cadavre en s'écriant « Vive le Christ Roi ! » et « Vive Toral ! ». [...] C'est ainsi que le cadavre de Toral fut acclamé et accompagné par ses frères dans la foi, en dépit des efforts de la police pour l'en empêcher. » [Acevedo 226]

³³ « [...] assurément, si le fil de son existence n'avait pas été rompu, il aurait clairement dit, et avec une foi intense : "Vive le Christ Roi !" Et la raison en est la suivante : la défense active du peuple catholique mexicain ayant été légitimée par l'autorité ecclésiastique en vigueur, il suffisait de prononcer à voix haute "Vive le Christ Roi !" pour obtenir, à l'article de la mort, l'absolution que l'on accordait aux martyrs des temps de Néron et de Dioclétien [...]. » [Acevedo 218]. Notons que, contrairement à ce qu'affirme ici l'auteur, l'Église n'a jamais approuvé le soulèvement armé *cristero*, en dépit du désaccord de quelques prêtres et évêques.

³⁴ L'auteur mentionne à plusieurs reprises Carlos Castro Balda sans jamais préciser son crime, si ce n'est par euphémisme. [Acevedo 60, 86, 221]

³⁵ « La contre-révolution — comme la Révolution et plus encore — n'est pas seulement un mouvement politique. C'est, par delà les nuances qui distinguent ses principaux hérauts, une conception globale du monde, saturé de théologie et d'ontologie, forte d'une anthropologie,

comprendre, par exemple, l'apparent paradoxe entre l'égoïsme et la soumission de celle dont le désir de martyre s'exprime d'autant plus vigoureusement qu'il ne sera jamais vraiment assouvi, l'autorité de celle qui fait l'éloge des humbles,³⁶ ses efforts réitérés pour leur conversion et celle de ses persécuteurs,³⁷ ou encore un providentialisme voyant dans le calendrier religieux ou dans le cyclone les signes d'un martyre « utile au Mexique souffrant ».³⁸ Aussi, la publication de l'ouvrage dans les années trente eût incité à l'inclure dans le courant contre-révolutionnaire de l'époque, qui revêtait la caractéristique bien précise de s'inscrire en faux contre de nouvelles élites ayant ressuscité — dans leur prétention à l'édification d'un État « moderne » — la question des rapports avec l'Église, et contre une « révolution » vécue comme prétexte à une violence pure et gratuite. Contre-révolution signifiant alors expiation pour ceux qui y avaient combattu [Meyer 221].⁴⁰

d'une épistémologie et parfois d'une philosophie du langage. C'est aussi un complexe de sensibilités [...].» [Rials 13] Voir aussi : "La Contre-révolution", *Histoire des idées politiques* (Paris : Hachette, 1987) 170.

³⁶ [Acevedo 151, 270] entre autres exemples.

³⁷ Ainsi, le rappel du discours de Miguel Agustín Pro lors de leur entrevue : « Vous et moi allons nous sacrifier à la Justice Divine, pour la sauvegarde de la foi au Mexique, pour la paix de l'Église et pour la conversion de ses persécuteurs ! ». Ou encore cette relation privilégiée tissée avec son geôlier, qu'elle oriente vers un prêtre pour qu'il aille se confesser, et qu'elle instruit de la vie de Saint Ignace. Avant d'entonner le Rosaire avec lui [Acevedo 65, 246]. Notons l'importance de la pratique du Rosaire, maintes fois mentionnée par l'auteur, pratique qui « rappelle [...] sans cesse la mission du Christ, prenant appui sur la mission unique de la Vierge dans l'œuvre du salut, rappelant aux chrétiens la grandeur et les exigences de leur baptême qui les configure au Christ et les engage à sa suite, au service de son règne. » Cf. Meyer 199-200.

³⁸ C'est ainsi qu'elle qualifie le martyre du Père Jésuite Miguel Agustín Pro. [Acevedo 64]

⁴⁰ Au-delà du conflit, et en remontant aux courants conservateurs du XIX^e siècle, les derniers mots de l'auteur sont à rapprocher de ceux par lesquels Lucás Alamán acheva sa monumentale *Historia de México*. En effet, l'ordre providentiel présidant aux destinées de la nation y intervient, dans la continuité logique des lectures de Bossuet, Burke, Joseph de Maistre et Louis de Bonald, qui avaient inspiré l'œuvre du chef de file des conservateurs mexicains. « À elle, la douce Vierge du Tepeyac, [...] qui est intervenue matériellement pour améliorer les destinées du peuple mexicain, à qui reviendra la tâche de son salut en dépit des menaces de l'ennemi. À Sainte Marie de Guadalupe, Trône de sagesse et Reine du Mexique et Impératrice des Amériques, je dédie ces humbles souvenirs, en implorant à Dieu le pardon, que j'ai toujours accordé à ceux qui m'ont fait tant de mal, à ceux qui m'ont calomniée [...]. Si la douleur et le martyre ont envahi un tant soit peu ma vie, j'en ai fait l'offrande aux pieds de la Très Sainte Vierge pour le salut de ma patrie et celui de tous les hommes, mes frères » [Acevedo 620]. Sur l'écho que trouve cette citation dans l'œuvre de Lucás Alamán, cf. Alfonso Noriega, *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*, Tomo I (México : UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1972) 43.

En 1965, le conflit *cristero* intéressait désormais moins les autorités politiques que la hiérarchie ecclésiastique qui, depuis 1940, s'était attiré la neutralité bienveillante du président Manuel Avila Camacho et de son ministre de l'Intérieur Miguel Alemán, dont l'auteur ne manque pas de faire l'éloge discret [Acevedo 616]. Ceci invite à situer ces mémoires dans le prolongement du *modus vivendi* conclu avec le Vatican en 1929 et dans l'apaisement subséquent des relations entre l'Église et l'État. Les courants contre-révolutionnaires ayant été absorbés par les régimes post-révolutionnaires successifs,⁴¹ c'est donc à une lecture exclusivement religieuse que semblait inviter l'ouvrage, et sa publication en Espagne corrobore un tel constat ; ceci me conduit à considérer ces mémoires comme l'un des derniers vestiges d'un discours conservateur noyé dans les pratiques politiques façonnées puis imposées par le Parti Révolutionnaire Institutionnel et, surtout, dans deux histoires officielles : celles de l'État post-révolutionnaire et de l'Église, dont ces mémoires constituent un avatar révélateur du rôle de la hiérarchie ecclésiastique dans ce que l'on doit considérer comme un pilier du discours conservateur dans les institutions politiques post-révolutionnaires, avatar rendu d'autant plus traditionaliste qu'il en était demeuré formellement à l'écart. Ceci fut confirmé ultérieurement par sa publication tardive au Mexique, en 1976, en version tronquée. De l'œuvre de 1965 ne fut conservée que l'« anecdote » de la « Madre Conchita religieuse martyre de la révolution mexicaine », qui en constituait désormais le titre.⁴² La plupart des références bibliques avaient disparu et le culte du martyr ne structurait plus ces mémoires, soumis à un rééquilibrage qui les dépouillait d'une grande partie de leur intérêt. Ainsi, ce qui confirmait l'idée d'une « réconciliation » entre l'État mexicain et le Vatican dévoilait aussi, et surtout, l'alliance de deux « conservatismes » : le premier, figé dans l'hératisme d'un courant contre-révolutionnaire devenu anachronique, en disait long sur le second, propre à une histoire officielle qui n'assimilait l'« innocence » de la religieuse qu'à sa façon naïve — et inoffensive — d'écrire l'histoire.

⁴¹ Telle est la thèse d'Alfonso Noriega, qui met en cause le « monopole » idéologique du Parti Révolutionnaire Institutionnel, sa maîtrise des institutions et des pratiques politiques. [Noriega 507-17]

⁴² *Yo, la Madre Conchita. La monja mártir de la Guerra Cristera* (México : Grijalbo, 1976).