

CATHOLICISME ET NATIONALISME : LE POLITICO-RELIGIEUX ET LA « MATRICE COMMUNE » EN ARGENTINE

Fortunato Mallimaci, Humberto Cucchetti, Luis Donatello

ESKA | « Problèmes d'Amérique latine »

2011/2 N° 80 | pages 29 à 47

ISSN 0765-1333

ISBN 9782362590177

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-problemes-d-amerique-latine-2011-2-page-29.htm>

Pour citer cet article :

Fortunato Mallimaci *et al.*, « Catholicisme et nationalisme : le politico-religieux et la « matrice commune » en Argentine », *Problèmes d'Amérique latine* 2011/2 (N° 80), p. 29-47.

DOI 10.3917/pal.080.0029

Distribution électronique Cairn.info pour ESKA.

© ESKA. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

CATHOLICISME ET NATIONALISME : LE POLITICO-RELIGIEUX ET LA « MATRICE COMMUNE » EN ARGENTINE

*Fortunato MALLIMACI,
Humberto CUCCHETTI, Luis DONATELLO **

Les rapports entre catholicisme, nationalisme et politique en Argentine ont supposé des affinités particulières qui ont jeté les fondements d'un ordre politique basé sur la relation entre catholicisme et militarisme. Cependant, une ample circulation d'une culture catholique liée à un autre genre d'expériences est passée inaperçue. Un exemple significatif de ce problème est illustré par la Commission nationale pour la disparition des personnes (CONADEP), organisme créé en 1984 par le président de la nation Raúl Afonsín dans le but de mener une enquête sur les crimes liés à la dictature militaire qui s'est abattue sur le pays entre 1976 et 1983. Bourreaux, victimes ainsi que la justice elle-même ont adopté le christianisme comme fondement de leur politique ¹.

Le fait que tant les accusés que les accusateurs, les témoins ou encore ceux qui appliquaient une justice séculière aient cherché à se légitimer par le catholicisme entraîne de nombreuses interrogations. S'agit-il d'une « fausse » utilisation et d'une « fausse » instrumentalisation du discours religieux à des fins politiques ? Cela renvoie-t-il à certaines « mauvaises » habitudes culturelles incompatibles avec la modernité ? Ou bien ce phénomène exprime-t-il au contraire une étroite connexion de sens entre différentes modalités du catholicisme et différentes options politiques et religieuses ?

* Fortunato Mallimaci est professeur titulaire UBA et chercheur principal au CONICET ; Humberto Cucchetti est chercheur au CONICET ; Luis Donatello est professeur UNL et chercheur au CONICET.

1. Rapport de la CONADEP, *Nunca más*, Buenos Aires, 1984.

C'est sur la base de ces interrogations que nous nous proposons d'analyser les différentes constructions ayant imbriqué le politique et le religieux et, plus spécifiquement, ce qui relève du « catholique » et du « national » dans l'Argentine du XX^e siècle. L'objet de notre analyse consiste à interroger l'existence d'une « matrice commune » – que nous qualifierons, sur la base de faits historiques, d'« intégrale » – à partir de laquelle s'est formée une grande variété d'articulations possibles. Ainsi que nous tenterons de le démontrer, une appréhension des continuités et des ruptures dans les configurations politiques nous conduira à nous pencher sur les clivages gauche-droite, ou ceux, temporels, qui divisent les « réactionnaires » des « progressistes », et nous aidera à mieux comprendre la société argentine. En partant de cette idée, nous ne prétendons nullement invalider ou disqualifier radicalement ces catégories de la pensée politique ; nous cherchons plutôt à appréhender la complexité des liens entre nationalisme et catholicisme en Argentine.

Ceci doit nous mettre en garde contre toute appréhension essentialiste du nationalisme, du catholicisme, du politique et du religieux. Le catholicisme fait l'objet d'une variété de compréhensions, d'interprétations et de façons d'agir qui exige de le penser comme mouvement historique réel, élément concret ou culture d'action.

Les mêmes arguments – par exemple le *Syllabus* et la lutte contre la modernité qui caractérisent le catholicisme romain dominant du XIX^e siècle jusqu'à nos jours – peuvent engager une diversité d'acteurs, de représentations et d'imaginaires.

Une mise en garde analogue pourrait concerner le champ conceptuel du nationalisme et de la question sociale. C'est là un important sujet d'actualité alors qu'en Europe croît une certaine angoisse face à ce que l'on nomme le « rejaillissement nationaliste », et la tentation existe d'analyser la nation comme quelque chose d'exclusivement inventé et construit au XIX^e siècle pour ainsi mettre fin au discours généalogique qui cherche ses origines dans l'éternité. Si, comme le soutient Charles Tilly, il faut davantage voir dans l'État-nation un projet que la description fidèle d'un corps culturel homogène qui se constituerait à partir de sa cohésion politique², il s'agit cependant d'un projet qui a traversé une série de conflits, de révoltes et de révolutions qui contribue à comprendre la modernité européenne. En Amérique latine, l'on affirme, à partir de positions néolibérales, que le processus de la mondialisation requiert la réduction extrême, voire l'annulation, de l'État-nation. Rappelons qu'il existe un modèle d'interprétation qui devait opposer un nationalisme progressiste, cosmopolite, citoyen – c'est-à-dire celui qui accompagna les processus de centralisation et d'affirmation des États nationaux – à une série de manifestations particularistes, réactionnaires, autoritaires, ethniques ou religieuses surgies par réaction au premier. On

2. C. Tilly, *Las Revoluciones europeas, 1492-1992*, Barcelone, Biblioteca de Bolsillo, 2000.

attribue à ces dernières un caractère divergent et irrationnel, c'est-à-dire dépourvu de bases objectives.

À ce sujet, dans un ouvrage écrit en pleine guerre des Balkans, Éric Hobsbawm³ essaie de montrer le passage des fascismes aux séparatismes. De même, d'autres auteurs remettent en question tant les discours généalogiques propres aux mouvements nationalistes (dans le cas argentin, l'exemple le plus parlant est le révisionnisme historique) que les « antigénéalogistes » pour qui le concept de nation est récent si ce n'est « inventé » et donc arbitraire⁴.

Pour ce qui nous concerne, nous tiendrons compte des diverses représentations et trajectoires des acteurs qui s'identifient avec des positions nationalistes à partir de modernités périphériques. Tout d'abord, après que l'on aura procédé à un bref rappel des antécédents historiques de notre problématique, nous analyserons les rapports entre catholicisme – compris aussi bien comme institution ecclésiastique que comme mouvement catholique –, nationalisme et politique sous le premier gouvernement péroniste (1946-1955). Ensuite, nous reviendrons sur les trajectoires et les configurations politico-religieuses qui se sont dessinées au cours des années 1960 avec l'essor des expressions politiques insurrectionnelles et, pendant les années 1970, avec les diverses mobilisations sociales et culturelles qui ont débouché sur la dernière dictature militaire que l'Argentine a connu entre 1976 et 1983. Nous verrons, alors, combien l'existence d'acteurs qui se veulent les porteurs d'un nationalisme restaurateur et élitiste, de même que ceux qui revendiquent un nationalisme populaire⁵, et même un socialisme national, puise ses racines dans une « matrice commune » du catholicisme

3. E. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelone, Crítica, 1998.

4. Pour un résumé précis et documenté, voir E. Palti, *La Nación como problema. Los historiadores y la « cuestión nacional »*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

5. C. Buchrucker, *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

intégral⁶. Nous serons ainsi en mesure d'observer diverses trajectoires et expériences politico-religieuses de cette « matrice commune ». Dans les pages qui suivent, nous chercherons à décrire cette *unité-diversité* des présences du catholique dans l'espace politique argentin.

L'ARGENTINE DE L'IMMIGRATION ET LA CRISE DU LIBÉRALISME : LE CATHOLICISME ET L'HORIZON DU NATIONAL

Dans le cas particulier de l'Argentine, il est important de tenir compte du fait que c'est une société qui a accueilli, entre les années 1880 et 1930, des millions d'immigrants provenant d'Europe et de pays méditerranéens. Cette tendance s'est d'ailleurs poursuivie, bien que dans une moindre mesure. De 1930 à nos jours, les immigrés ont continué d'affluer, en provenance essentiellement des pays limitrophes et asiatiques.

Ainsi les thématiques du nationalisme, de l'identité nationale et de l'être national ne sont plus directement attachées à des groupes de pouvoir ou de militants; elles sont centrales dans la conformation des subjectivités et des imaginaires sociaux sur la longue durée⁷. Or, pour aborder la problématique qui nous intéresse, il est important de souligner combien la crise de l'imaginaire libéral prédominant (qui s'est construit, d'une manière générale, entre 1880 et 1930), liée tant aux changements idéologiques qu'aux circonstances historiques particulières que l'Argentine a connus, a fait place à d'autres imaginaires, alternatifs, issus du communisme, du corporatisme, du fascisme, du catholicisme, etc. L'appartenance nationale se rattache aujourd'hui davantage à des symboles se rapportant au catholicisme, à un

6. L'idée du *catholicisme intégral* est centrale dans la pensée d'Émile Poulat : *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Casterman, 1977; *Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et M^{gr} Benigni, de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*, Paris, Casterman, 1977. Une interprétation de ce terme offerte par D. Pelletier, *Les Catholiques en France depuis 1815*, Paris, La Découverte, 1997. Pour l'étude du catholicisme contemporain, voir D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003. Au sujet du protestantisme, voir J. Baubérot, *Histoire du protestantisme*, Paris, PUF, 1987; J.-P. Bastian, « Protestantismo y comportamiento económico en América Latina. La tesis weberiana puesta a prueba en Costa Rica », *Revista Colombiana de Sociología*, n° 22, 2004. En relation à la laïcité, voir J. Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 2007; E. Dianteil, « ¿Hacia una salida de la laicidad en Francia? », dans F. Mallimaci (éd.), *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*, Buenos Aires, Biblos, 2008. Sur l'importance de « décentrer le regard », lire J.-P. Bastian (dir.), *La Modernité religieuse en perspective comparée. Europe Latine- Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001. L'ouvrage dirigé par Pierre Birnbaum réunit d'importants travaux sur le phénomène nationaliste en France : P. Birnbaum (dir.), *Sociologie des nationalismes*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

7. Nous citons entre autres : S. Torrado (comp.), *Población y bienestar en la Argentina del primero al segundo centenario. Una historia social del siglo XX*, tome I, Buenos Aires, Edhasa, 2007.

autre intégralisme, à l'accès progressif des citoyens aux droits sociaux et du travail pour ne donner que quelques exemples parmi les divers éléments qui constituent ce nouvel ordre social⁸. Dans le présent article, nous cherchons à mettre l'accent sur une dimension particulière : celle qui, à partir de l'action du mouvement catholique, est associée à une mémoire de l'identité nationale liée intrinsèquement, depuis les origines de la patrie, au catholicisme, donnant ainsi naissance à l'*Argentine catholique*. On a alors vu se développer un processus, lent mais soutenu, de « catholicisation » de l'État, des classes dirigeantes, des forces armées, des partis politiques, des secteurs populaires et, plus globalement, de la société argentine dans son entier, qui a alors commencé à se reconnaître, massivement et publiquement, comme une « nation catholique ».

État, société, politique et société civile sont amenés à se reconfigurer par rapport aux décennies précédentes. Si, pour de vastes secteurs provenant des migrations internes et de la seconde génération de migrants étrangers, le catholicisme est devenu synonyme d'« argentinité », pour les classes dirigeantes le catholicisme fonctionne dans l'espace public comme pourvoyeur de légitimité. Dès lors – et aujourd'hui encore –, la discussion sur les rapports entre religion et politique ne porte pas sur le fait qu'il doit avoir ou ne pas avoir de relations entre les deux, mais plutôt sur le type de relation idoine à même d'harmoniser l'articulation entre *ethos* catholique et classes dirigeantes. Le catholicisme a ainsi fonctionné comme un « nationalisme de substitution », intégrateur et régulateur des multiples différences sociales, ethniques et religieuses. L'imaginaire catholique, de la personne puis du peuple, a rongé l'imaginaire libéral de la citoyenneté.

Le catholicisme, qui n'est parvenu à cette pénétration sociale et étatique qu'au moyen d'une action soutenue tout au long des années 1930, n'est plus le vieux catholicisme baroque espagnol de la colonisation, ni celui des tentatives de conciliation avec la modernité de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle. Nous sommes au contraire en présence d'une culture intégrale, intransigeante et totalisante qui intègre le social et le politique, le culturel et le doctrinaire. Ce catholicisme, dont le siège se trouve à Rome, fait de la fidélité envers la papauté et de la présence « parmi les masses » sa stratégie de croissance et de survie face à l'État-nation. C'est pourquoi il est également profondément antilibéral et anticommuniste, et ses militants ont été formés dans le but d'agir directement au sein de l'État, développant de multiples expériences d'organisation sociale, culturelle et politique.

8. Sur les processus d'élargissement de la citoyenneté et des droits à partir de matrices différentes, voir F. Mallimaci, *Los Derechos humanos y la ciudadanía como matriz de análisis social*, dans S. Torrado (dir.), *op. cit.*, 2007.

Ce phénomène s'est traduit par un nouveau regard, souvent superficiel, porté sur l'Argentine du XX^e siècle⁹. La pensée catholique aurait ainsi constitué l'usine constante ayant donné sens aux versions restauratrices, autoritaires et réactionnaires de la pensée nationaliste. Même si force est de reconnaître que la présence active d'un catholicisme à fort contenu national dans la sphère politique s'est traduite par un processus actif d'interpénétration entre ce dernier et les forces armées – la dernière dictature représentant son plus haut niveau de symbiose dans l'idée de réunir sens et destins face à la patrie menacée par la subversion¹⁰ –, il y eut également d'autres parcours et destins qui ne sauraient être négligés. Dans cet article, nous voudrions ainsi montrer que l'ensemble des articulations catholico-nationales qui se sont manifestées en Argentine n'est pas limité à des expressions liées directement aux forces armées et à l'exercice militaire du pouvoir politique, mais qu'elles ont pu se manifester dans un contexte plus vaste et hétérogène à partir d'une « matrice commune » qui remonte aux années 1920 et 1930.

Les catholiques « intégraux » (dans le sens de christianiser la société entière) argentins s'autodéfinissaient comme des adeptes de l'autorité émanant de Rome, fortement préoccupés par les problèmes sociaux – par opposition aux nationalistes plus préoccupés par les discours de l'ordre. En effet, la question sociale loin d'être un problème mineur que l'on peut traiter par la répression représentait un sujet central de préoccupation, inhérent aux notions de justice propres à la doctrine sociale de l'Église. Ainsi, le salaire juste, la création de syndicats, l'amélioration des conditions de vie des travailleurs, dans et hors du monde du travail, et l'éducation catholique dans les écoles de l'État représentaient des éléments centraux de leurs propositions. Pour le catholicisme intégral, qui réfléchissait *a fortiori* dans le cadre d'une stratégie de masse, il était inévitable de nouer des relations avec les mouvements de masse qui pouvaient s'articuler avec l'État. Dans ces circonstances, le péronisme ne pouvait être laissé de côté.

CATHOLICISME ET NATIONALISME DANS L'IMAGINAIRE CHRÉTIEN PÉRONISTE : 1943-1955

Bien que l'incorporation d'un discours nationaliste antilibéral et la présence d'éléments catholiques au sein du mouvement péroniste constituent un fait empirique incontestable, l'interprétation de ce processus de réarticulation

9. Par exemple, David Rock ne parvient pas, dans *La Argentina autoritaria*, Buenos Aires, FCE, 1990, à analyser les divers nationalismes et catholicismes. Ainsi, il omet de mentionner les bourgeoisies libérales dans la formation des autoritarismes. Par contre, dans une perspective tout à fait différente, Alain Rouquié, dans son classique *Poder militar y sociedad política en la Argentina*, 2 tomes, Buenos Aires, EMECE, 1983, va plus loin et montre déjà le rapport existant entre militaires et groupes économiques, politiques, catholiques et étatiques.

10. F. Mallimaci, « Catholicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina Católica », *Revista de Ciencias Sociales*, n° 4, 1996.

politico-religieuse requiert que nous approfondissions l'analyse de leurs matrices et des tensions nées de leur rencontre ¹¹.

Les adhérents au péronisme qui provenaient d'une tradition nationaliste et maurrasienne ¹², davantage liés à une sociabilité d'élite et éprouvant peu d'intérêt pour le social, se sont montrés très critiques envers l'expérience politique incarnée par les journées d'octobre 1945 ¹³. De même, les catholiques nationalistes, critiques du gouvernement de Perón et des politiques de l'État dangereusement plébéiennes, furent nombreux, comme l'illustre le cas emblématique du prêtre ultramontain Julio Meinvielle ¹⁴. Finalement, les nouveaux adhérents au péronisme abandonnent l'ancien discours élitiste que la virtuosité nationaliste les amenait à prôner, comme ce fut le cas de l'intellectuel Ernesto Palacio ou du prêtre Virgilio Filippo, ou bien voient leur influence se réduire fortement sous le gouvernement mis en place en 1946.

11. H. Cucchetti, *Religión y política en Argentina y en Mendoza (1943-1955): lo religioso en el primer peronismo*, Buenos Aires, Cuadernos de Investigación CEIL PIETTE, 2005 ; « Réflexions sur le phénomène péroniste : la méthaporisation religieuse et le politique », dans N. Borgeaud-Garciandía, B. Lautier *et al.* (éd.), *Penser le politique en Amérique latine. La récréation des espaces et des formes du politique*, Paris, Karthala, 2009.

12. C. Buchrucker, *Nacionalismo y Peronismo (1930-1955). La Argentina en la crisis ideológica mundial*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988, p. 164.

13. Rappelons que les mesures prises par le colonel Perón avaient récolté des adhésions dans le monde ouvrier et durcit ses opposants. Une grande partie de la presse, des intellectuels et des partis politiques traditionnels (de gauche comme de droite), avec à leur tête l'ambassadeur des États-Unis, Spruille Braden, a appelé, en septembre 1945, à une grande mobilisation qui, ajoutée aux conflits internes qui divisaient les militaires, obligèrent Perón à reculer politiquement, avant d'être incarcéré à la mi-octobre. Le 17 de ce même mois, une mobilisation populaire massive replace Perón sur la scène politique. Le 24 février 1946, il remporte victorieusement les élections présidentielles – ce fut le premier de ses trois gouvernements. Le premier arriva à bon terme ; le second, en 1952, fut interrompu par le coup d'État militaire de septembre 1955 ; et le troisième s'acheva avec son décès en 1974.

14. Le prêtre Julio Meinvielle (1905-1973) incarne pendant plusieurs décennies la mentalité d'importants secteurs du catholicisme argentin. Au cours de sa longue trajectoire intellectuelle, il participa à des revues telles que *Criterio* et *Sol y Luna*, entre autres. Admirateur du premier Maritain, auteur de l'*Antimoderne*, il prendra de la distance lorsque celui-ci s'opposera à la « guerre juste » à la guerre civile espagnole. Bien que Meinvielle soit présenté comme le mentor du nationalisme catholique et autoritaire, et revendiqué dans les années 1950-1960 par des groupes juvéniles antisémites tels que « Tacuara », dans son approche de l'ordre social, développée dans diverses publications et conférences, il met l'accent sur un modèle corporatif de société chrétienne rattaché au spirituel (Église), et condamne tant le libéralisme de Rousseau que le communisme marxiste, le soviétisme « péroniste » que les orientations « païennes » préconisées par le nationalisme maurrasien. L'un de ses livres les plus connus, *De Lamennais à Maritain* – rédigé en 1945 – a été traduit dans plusieurs langues et constitue une synthèse des critiques faites au « libéralisme catholique ». Nous recommandons l'interprétation qu'en offre F. Forni, « Catolicismo y peronismo (II) », *Revista UNIDOS*, n° 17, décembre 1987, p. 201.

Le processus de spécification de ce que nous pouvons appeler le *populisme péroniste*¹⁵, qui s'autodéfinissait comme le dépositaire tant de la tradition nationale que du sentiment national, a provoqué de graves frictions avec le nationalisme et le catholicisme. Dans le champ du discours, catholicisme et nationalisme étaient constamment interpellés par un mouvement politique aux caractéristiques plébéiennes qui se voulait l'héritier des prétentions deux fois millénaires du christianisme et des recommandations de l'Église en matière de doctrine sociale, qui incarnait le refus du communisme et du capitalisme pour favoriser l'harmonie sociale et la communauté organisée, et qui célébrait la *troisième voie* comme axiome philosophique, définissant à son tour un national-populisme chrétien porteur des *intérêts de la patrie*.

Les multiples et diverses relations entre catholicisme et péronisme sont à ce point complexes qu'il n'est possible de les rendre intelligibles qu'en discernant divers espaces analytiques. Du point de vue des rapports entre l'institution ecclésiastique et le gouvernement péroniste, nous sommes en présence d'une série de négociations, certes bien loin de satisfaire leurs attentes mutuelles : l'Église catholique n'est pas parvenue à exercer davantage d'influence dans le déroulement des affaires publiques ; quant au gouvernement, il n'a pas trouvé dans l'Église le soutien idéologique escompté. Ceci n'a nullement empêché nombre de membres du mouvement catholique de s'identifier en raison de leur appartenance religieuse au péronisme. En effet, diverses expressions du catholicisme argentin, fortifiées dans leur matrice intégrale, adhèrent au début aux idées du candidat à la présidence du parti travailliste, trouvant dans sa politique sociale une continuité avec les enseignements de l'Église en matière de doctrine sociale. Cette adhésion initiale s'est, dans certains cas, poursuivie et a pu se traduire par une forte reconnaissance du « *justicialismo*¹⁶ » dans les espaces politiques ou symboliques. En revanche, un réseau de catholiques – qualifiés de libéraux par l'historiographie – s'opposa très rapidement au péronisme, repoussant le langage plébéien et étatique de Perón, langage qu'ils considéraient excessif au regard des prétentions chrétiennes. Du point de vue des institutions, la période entre 1945 et 1955 fut marquée par une série de mesures. Par exemple, l'homologation parlementaire du décret du gouvernement militaire qui, en décembre 1943, instaurait l'enseignement religieux pendant les heures

15. Il existe une vaste littérature sur le populisme. Cf. par exemple M. Moira Mackinnon, M. Petrone, « Los complejos de la Cenicienta », dans M. Moira Mackinnon, M. Petrone (comp.), *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la Cenicienta*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, ou le récent ouvrage de E. Laclau, *La Razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005. Pour une étude comparative au niveau latino-américain des relations entre État et Église catholique, et qui plonge dans l'histoire pour décrire le passage de la non-intervention à la participation active du catholicisme, voir F. Mallimaci, « La Iglesia en los regímenes populistas (1930-1959) », dans E. Dussel (dir.), *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, San José, DEI, 1995.

16. L'idée de justicialisme équivaut à celle du péronisme. Cette dénomination provient de l'expression « justice sociale », désignant les objectifs d'un programme socio-économique de distribution de la rente en faveur des travailleurs.

de cours, s'est dégradée au fil des ans. Entre la fin de l'année 1954 et le coup d'État de septembre 1955, les relations entre le gouvernement et des secteurs importants de l'Église se tendent et s'accompagnent d'une kyrielle de mesures entérinées par le Congrès portant préjudice aux intérêts catholiques¹⁷. Perón lui-même, lors des premiers mois de son mandat, se chargeait de déterminer l'autorité religieuse du justicialisme péroniste. Même en plein conflit, il mésestimait les affrontements qui opposaient son gouvernement à l'Église, réaffirmant l'authenticité de son catholicisme. Continuité et rupture ont dans une large mesure défini, entre 1945 et 1995, la logique des relations entre catholicisme et péronisme. Elles ont également constitué le cadre dans lequel ce dernier a cherché à déstructurer institutionnellement le message chrétien pour se l'approprier.

Nombre d'acteurs et de mouvements ont cherché à interpréter et resignifier les rapports entre patrie, christianisme et péronisme, mais ces resignifications et réinterprétations furent surtout l'apanage des deux plus puissantes autorités politiques de l'époque, Juan Perón et sa femme, Eva Duarte. Cette dernière a représenté la référence politique qui a mené le plus loin les analogies entre Perón et le Christ (identité chrétienne), en tant que mémoire religieuse actualisée dans le justicialisme, et celles entre Perón et José de San Martín (identité nationale), en tant que mémoire nationale, dans laquelle le « plus grand héros de la patrie » trouvait son héritier direct dans le leader politique¹⁸. Du côté du monde catholique, les efforts se sont également poursuivis pour promouvoir un catholicisme profondément traversé par les idées de patrie et de « peuple-classe ouvrière ».

Dans la réforme constitutionnelle mise en œuvre par le gouvernement péroniste en 1949, on peut analyser sa matrice catholique et nationale sans pour autant entrer dans ses aspects institutionnels. Nous pourrions prendre l'exemple d'Arturo Sampay, principal idéologue de ce texte. Dans une perspective catholique, inspirée de Thomas d'Aquin, l'idée de justice sociale soutenait alors la mobilisation des travailleurs en lutte pour l'instauration

17. Les mesures adoptées par le péronisme contre l'institution catholique affectaient également l'identité catholique commune. On peut citer comme mesure prise à son encontre l'interdiction de dire la messe lors de la clôture de l'année mariale universelle (le 8 août 1954), la suppression de la Direction d'enseignement religieux (le 2 décembre 1954), la sanction de la loi sur le divorce (le 14 décembre 1954), l'annulation de la validité de l'enseignement catholique et moral (le 16 décembre 1954), la légalisation des « maisons de tolérance » (le 30 décembre 1954), la suspension des cours de religion (le 14 avril 1955), la dérogation de la loi d'enseignement religieux (le 11 mai 1955), la séparation de l'Église et de l'État (le 18 mai 1955). Ces mesures légales étaient accompagnées d'autres actions non moins polémiques : la détention de prêtres antipéronistes, l'expulsion de M^{gr} Tato et de M^{gr} Novoa à cause de la procession (aussi polémique que massive) de *Corpus Christi* qui avait eu lieu le 11 juin 1955.

18. D'après les expressions d'Eva Perón elle-même, extraites de « Perón est l'héritier direct de la mission du peuple et de l'esprit de San Martín », *La Libertad*, Mendoza, 2 janvier 1951.

de réformes dans le rapport capital/travail¹⁹. Pour Sampay, la place de l'État était indiscutable, de même que la reconnaissance d'un dirigisme économique étatique régulateur visant la distribution des revenus. Cela devait permettre de contourner la tendance ploutocratique de l'économie soutenue selon lui par le libéralisme économique et les fervents défenseurs de la propriété privée.

L'auteur part de l'idée d'une *Argentine catholique* rattachée cependant à un nationalisme d'une sensibilité populaire différente de celle défendue, par exemple par Alejandro Bunge qui, pour sa part, prônait un nationalisme catholique patronal et agraire²⁰. Pour Sampay, « le catholicisme est une source de cohésion spirituelle de la nation qui l'immunise contre les prétentions impérialistes²¹ ».

« Argentinité » et catholicisme étaient, dans la perspective juridique de Sampay, indissociables. L'État est l'objectif suprême. L'idée d'« argentinité » et la construction d'un État actif constituent un bloc monolithique ; la première conduisant à la seconde, via le concept défendu de nation. Mais cet État, suprême en son genre, demeure subordonné à des raisons spirituelles de plus grande envergure²². Sampay eut une influence très importante dans l'élaboration de ce texte constitutionnel, essentiel dans la Convention de 1949. Référence du parti au pouvoir, il visait la consolidation juridique de préceptes anticapitalistes appuyés sur des traditions humanistes et chrétiennes²³.

Nous découvrons ici l'affinité positive et particulière entre nationalisme, catholicisme et culture politique populaire du péronisme. Si, d'une part, des individus provenant du mouvement catholique ont resserré leurs liens avec la militance populaire d'un gouvernement qui faisait de la politique tout en prônant les encycliques et le « christianisme authentique » ; d'autre part, certains catholiques jugeaient leurs croyances incompatibles avec le péronisme. Pour ces derniers, le péronisme voulait manipuler l'Église pour satisfaire ses propres intérêts. La Réforme constitutionnelle de 1949 contenait d'importantes références au catholicisme, notamment pour ce qui est des droits sociaux, or il était inacceptable aux yeux d'une partie du monde catholique que le justicialisme prétende disputer à l'Église elle-même le pouvoir symbolique du christianisme.

En septembre 1955, avec le triomphe de la « Revolución Libertadora » et l'arrivée au pouvoir des secteurs représentés par le général Aramburu et le contre-amiral Rojas, les clivages au sein du catholicisme se manifesteront à nouveau. Une partie du monde catholique demeure attachée au péronisme et subit la répression. Une autre partie, qui avait conspiré contre le

19. A. Sampay, *Convención Nacional Constituyente*, 1949, p. 277.

20. A. Bunge, *Una Nueva Argentina*, Buenos Aires, Editorial Kraft, 1940.

21. A. Sampay, *op. cit.*, 1949, p. 50.

22. A. Sampay, *Introducción a la teoría del Estado*, Buenos Aires, Ediciones Politeia, 1951, p. 399.

23. *Ibid.*, p. 307.

gouvernement et subi la dure répression du péronisme, s'est constituée en force civile putschiste. Nombre de ces derniers justifiaient la proscription de tout ce qui était lié à la tyrannie précédente au nom des droits de l'Église et de la préservation de la nation. Outre les différentes positions, le coup d'État de 1955 dévoila les profondes dissidences qui divisaient le catholicisme. Le coup d'État civico-militaire religieux de septembre 1955 qui renversa le gouvernement péroniste s'acheva par des festivités catholiques et la proclamation du triomphant général Lonardi qui annonça qu'il n'y avait « ni vainqueurs ni vaincus » tout en invoquant la Vierge Marie.

NATIONALISME, CATHOLICISME, PÉRONISME ET OPTIONS POLITICO-RELIGIEUSES AU COURS DES ANNÉES 1960 ET 1970

Les années 1960 témoignent de l'enchevêtrement entre une série d'éléments sociaux hérités des années précédentes et de nouvelles données issues du renouveau catholique. Des périodes d'effervescence parcourent alors l'Amérique latine tout entière²⁴. De nombreux événements vont marquer les points de vue, les imaginaires, les utopies avec, d'un côté, la révolution cubaine de 1960, ses appels à la lutte armée et à la construction du socialisme dans l'arrière-cour des États-Unis et, de l'autre, la remise en question par des groupes catholiques des relations entre le pouvoir et les hiérarchies ecclésiastiques. La reconnaissance par le renouvellement conciliaire de la pauvreté et de l'oppression en Amérique latine fut exprimée dans les conclusions de la II^e conférence générale des évêques latino-américains qui s'est tenue en 1968 à Medellín en Colombie.

Ainsi les différentes orientations du catholicisme argentin vont se trouver à nouveau confrontées aux diverses modalités du libéralisme, du socialisme et du nationalisme, avec la médiation, une fois de plus, du péronisme. L'hétérogénéité et les mutations qu'a connues ce dernier ne feront qu'ajouter à la diversité et à la complexité des options disponibles. Beaucoup d'encre a coulé sur cette question des changements sociaux et théologiques que supposait le renouvellement conciliaire dans notre continent et notre pays. Pourtant, si nous nous laissons guider par les intentions des protagonistes, nous pourrions alors observer des styles, des croyances, des principes, des rhétoriques et des modalités d'action effectivement semblables au passé que nous venons de décrire.

La mise en œuvre des réformes conciliaires et leur relecture à partir de la réalité latino-américaine et argentine n'ont pas seulement constitué le socle d'un éventail de propositions. Ce sont l'interprétation et le genre de changement à mettre en place qui étaient en jeu. Rappelons les deux grandes interprétations en cours en Argentine. Pour la première, le catholicisme conciliaire conduit à une radicalisation politique, d'abord du clergé, puis des laïcs, et cette radicalisation déboucherait sur une militance insurrectionnelle.

24. M. Löwy, *La Guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*, Paris, éditions du Félin, 1998.

La deuxième interprétation s'appuie sur un paradoxe apparent : le fait que nombre de prêtres et de militants catholiques, considérés conservateurs et réactionnaires au début des années 1960, brandissent, quelques années plus tard, les bannières de la libération et du socialisme ; ou, dit autrement, de la « libération nationale » et du « socialisme national »²⁵. Ces deux images, parfois revendiquées par les acteurs eux-mêmes ou légitimées par les interprétations académiques, semblent pourtant trop simplistes.

Voyons quelles ont été les trajectoires des catholiques radicalisés dans les années 1960. Si l'on étudie les organisations qui ont participé au renouvellement post-conciliaire, nous remarquons que plusieurs d'entre elles s'enracinent dans la dynamique propre au développement du mouvement catholique des années 1920 et 1930.

Dans les relations entre l'État, la société et le mouvement catholique, le dispositif d'inspiration catholique basé sur des formations spécialisées de l'Action catholique argentine (ACA) s'avérait indispensable. L'ACA associait divers domaines d'action pastorale et de base territoriale. Tel était le cas, par exemple, des milieux ouvriers (Jeunesse ouvrière catholique, JOC), de la culture et de l'éducation (Jeunesse d'étudiants catholiques, JEC, et Jeunesse universitaire catholique, JUC), et des milieux ruraux (Mouvement rural de jeunes de l'action catholique, MIJARC).

Nous sommes en présence d'un nouveau mode d'organisations, certes fondées par des prêtres, mais en marge de la structure de contrôle du diocèse : le Mouvement des prêtres pour le tiers-monde (MSTM), les prêtres ouvriers et autres réseaux informels tournaient autour de la figure d'un religieux dont le charisme suffisait à rassembler de nombreux adeptes. Ces organisations, par ailleurs, furent marquées par deux temps forts : à une première tentative de rapprochement avec la société et la politique fit suite une pénétration de ces institutions par la politique partisane.

Une grande partie des intégrants de ces espaces s'était formée dans le climat des idées des années 1930. Ainsi que nous l'avons souligné plus haut, leurs options politico-religieuses étaient intimement liées à leur adhésion à un certain nationalisme. Ils misaient sur le pouvoir militaire en tant que berceau de *virtuoses* entraînés pour diriger les affaires publiques dans une société considérée comme corrompue par le libéralisme et, souvent, par sa relation, positive ou négative, avec le péronisme.

25. Rappelons que le premier et le principal mouvement de prêtres en Amérique latine surgit en Argentine vers le milieu des années 1960. Alors qu'au Chili ils se nommeront les « Chrétiens pour le socialisme » ; en Argentine, ils seront connus comme le « Mouvement des prêtres pour le tiers-monde ». Les différences sémantiques sont le fruit des différentes conceptions entre les pays sur la société, la politique et la religion. Si « aller vers le peuple » et « être avec les pauvres » signifient au Chili joindre le socialisme et le communisme ; en Argentine cela veut dire joindre le parti péroniste. Cette perspective est résumée dans l'ouvrage du prêtre de M. Rolando Concatti, *Nuestra opción por el peronismo*, Buenos Aires, 1972.

Puis, dans les années 1960, plusieurs de ces expériences se redéfinissent et se réorientent sur la base du renouvellement que supposait le concile Vatican II, si nous faisons abstraction des grands débats théologiques et nous nous concentrons sur la manière dont ils furent menés par les catholiques argentins.

Le MSTM qui parvient à rassembler dans les années 1970 10 % du clergé, véhicule des réflexions et des énoncés théologiques portant sur l'action quotidienne ²⁶. Dans le pays tout entier, ce mouvement s'est organisé. Il multiplie les réunions locales et nationales, dénonce publiquement ceux qui oppriment le peuple, et devient, finalement, l'un des principaux référents symboliques de la lutte contre la dictature et de la construction d'une nouvelle conception de l'Église et de la société. Une fois que l'on accepte l'énoncé selon lequel il n'y a pas deux histoires (d'un côté celle du salut et de l'autre l'histoire profane), mais une seule, celle de la libération, nous voyons une nouvelle fois se tisser les rapports entre le catholique et le national. Être un chrétien adulte signifie s'approprier le nouveau sujet historique, porteur d'un nom et d'un prénom définis : « Le projet porte atteinte à l'essence même de l'être national, et la culture du dominateur s'impose. [...] Face à ce projet essentiellement antinational et antipopulaire de dépendance et d'exploitation, le peuple argentin met en œuvre douloureusement, mais intentionnellement et de façon tenace, son propre projet de libération... Nous reconnaissons dans ce peuple opprimé l'unique source réelle de pouvoir indépendante pour une politique nationale indépendante. [...] Ce peuple, qui acquiert avec le péronisme le plus haut degré de conscience politique et de combativité historique, refuse systématiquement de s'intégrer au système ²⁷. »

L'intérêt politique partisan est perçu par les catholiques conciliaires argentins comme étant mauvais en soi, comme ce qui ne recherche pas le bien commun mais bien l'intérêt sectoriel. De même que leurs prédécesseurs des années 1930 et 1940, ils remettent en question la démocratie quoiqu'à partir de perspectives différentes. Pour les catholiques des années 1960, la démocratie n'est qu'une « farce » formée depuis 1955 de gouvernements civils sous tutelle des forces armées qui « oppriment le peuple ». La fausseté de l'ordre politique est visible au niveau international dans la bipolarité factice. Un document émis par une association d'étudiants de l'université de Buenos Aires est particulièrement clair à ce sujet : « Nous reconnaissons la nécessité pour l'Amérique latine d'une politique indépendante de ce que l'on nomme l'« Occident chrétien », qui aille au-delà du faux schéma des deux blocs mondiaux, et entreprenne de manière décidée la lutte en faveur de la

26. Voir, à ce sujet, le travail de J. P. Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1997 ; dans ce livre on peut apprécier les multiples trajectoires des prêtres et la présence conflictuelle de la matrice antilibérale, catholique et nationaliste.

27. « Documento final del V° Encuentro Nacional del MSTM », octobre 1972 à D. Bresci, dans *Documentos para la memoria histórica. MSTM*, Buenos Aires, Cehila, 1994.

promotion du tiers-monde, constituée par tous les pays sous-développés qui sont en train de lutter pour la conquête de leur libération ²⁸. »

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, l'idée de *troisième voie* n'est pas nouvelle dans le catholicisme argentin et élabore de profondes connexions avec différentes expériences politiques.

Sur le plan national, les catholiques conciliaires mettent l'accent sur l'identité commune entre classe ouvrière, peuple et libération nationale. C'est autour de celle-ci que doit s'effectuer la construction politique orientée vers un ordre juste – choix qui s'instaure en continuité avec le péronisme et présuppose des options politiques concrètes par la voie du nationalisme. Non pas n'importe quel nationalisme, mais celui qui, pour reprendre l'expression d'une des revues chrétiennes de l'époque, « renversera le formalisme juridico-social, et dont la voie doit être l'essentiel dans une démocratie sociale ²⁹ ».

Une telle posture se traduit par l'acceptation et la définition de la dualité entre droite et gauche : la droite, qui se caractérise par l'« acceptation de la société actuelle », s'opposant à la gauche, qui se caractérise à son tour par une « attitude critique envers la structure totale de la société et étroitement liée à celle-ci comme une nécessité naturelle. [...] Nous nous trouvons dans cette position et ne nions pas que nous ne sommes qu'au commencement ³⁰ ».

Ainsi l'un des objectifs pastoraux du renouvellement catholique en Argentine passait par la formation d'un plus grand nombre de militants. Ceci impliquait, indépendamment des volontés individuelles, une stratégie d'insertion dans la politique et une attitude intramondaine de l'action politique. Bien que le « respect de l'être humain et le mandat chrétien de l'amour exigent que le sujet se porte responsable de ses actions, seul Dieu est digne de juger de tels actes. [...] Aucun événement, aucune circonstance, aussi critique que soit la situation dans laquelle ils prennent place, ne nous libère de traiter les hommes avec le respect et l'amour que Jésus-Christ exige de nous ³¹ ».

Quelles sont les propositions et les principes d'action que les catholiques conciliaires proposent ? D'après ce que nous avons vu, la lutte passait par une opposition entre l'intérêt public et le bien commun. Dans les textes cités, le politique implique une fragmentation du public. Le particularisme de la première est dépassé par l'option œcuménique et universaliste à laquelle nous avons fait référence. De même que le marxisme et le libéralisme, le catholicisme ne laisse pas le conflit ouvert. Pour les uns comme pour les

28. « La Unidad Estudiantil », document de l'Association humaniste de la faculté de pharmacie et de biochimie de la UBA, décembre 1963.

29. « Una nueva generación cristiana en Santa Fe », *Afrontar*, n° 1, juillet 1964.

30. *Ibid.*

31. « Declaración del Movimiento Obrero de Acción Católica en apoyo al Padre Jesús Fernández Naves », V. Bernardi (responsable), Padre M. Ramondetti (conseiller), mars 1968.

autres, il existe un sujet universel qui incarne la raison de l'histoire. Ce sujet peut être représenté par une classe sociale ou le sujet bourgeois, c'est-à-dire par l'homme antilibéral.

Il en découle une série d'options qui mène à un moindre degré d'abstraction et qui répond au nouveau contexte social, économique, politique et religieux. Ces options ont pour colonne vertébrale le jugement du monde dans lequel nous vivons et la nécessité de régénérescence morale qui en découle. Le problème associé aux rapports sociaux et économiques est qualifié de problème moral. C'est la raison pour laquelle la solution dépend directement de la volonté humaine et de la bonne foi, c'est-à-dire du respect et de la mise en œuvre des valeurs chrétiennes. La libération apparaît alors comme une quête, comme l'option véritable permettant de sortir de l'état de péché. Dans ce cadre, l'unique légalité valable se trouve dans la « voie du Christ libérateur ». Étant donné que le genre de loi appartenant à ce monde se trouve plongé dans la fausseté et l'oppression, la justification de la violence se déduit naturellement de ces prémisses.

Comme nous l'avons vu, les critiques envers le libéralisme, la démocratie formelle, l'individualisme moderne ne sont pas nouvelles ; ils représentaient déjà à cette époque des lieux communs de la pensée catholique. Or, contrairement aux années 1930 et 1940, il n'est plus possible d'affirmer, dans les années 1960, que le catholicisme ouvre les portes au dialogue avec le socialisme, notamment dans son versant humaniste. Cette ouverture part d'une lecture des grandes lignes théologiques du concile et, en particulier, des adaptations latino-américaines et locales.

Ainsi, nous devons procéder à une caractérisation des options politico-religieuses adoptées par les catholiques de cette époque si nous voulons accéder aux ruptures et aux continuités, notamment au regard des affinités positives avec les différentes modalités du nationalisme. Nous obtenons alors un large spectre qui va de la relation de certains intellectuels catholiques avec les pouvoirs militaire et économique jusqu'à la formation d'organisations politico-militaires qui, via une politique insurrectionnelle, et inspirées des exemples les plus variés, professaient la prise de l'appareil étatique en vue d'un changement des structures sociales. En toile de fond, se maintient la structure ecclésiastique qui se considère elle-même comme le « bastion de la patrie et de l'identité "criolla" » et qui avait établi – avant la proscription des partis politiques – d'étroites relations avec les pouvoirs militaires, économiques et syndicaux.

De même que dans les années 1930 et 1940 cette participation militante ne supposait ni filiation de classe clairement stipulée ni appartenance exclusive à l'un des groupes. Au contraire, les militants qui commençaient dans un groupe pouvaient ensuite circuler entre les différentes organisations du spectre jusqu'à choisir celle qui leur convenait le plus.

Mais il nous faut encore faire référence à ceux qui, très proches des forces armées, pouvaient se constituer en conspirateurs permanents. Des

personnages, tels que le père Meinvielle précédemment cité ou l'idéologue catholique Jordán Bruno Genta, se consacrèrent à la formation de nouveaux groupes d'officiers de l'armée, inspirant la création de réseaux, de revues et de mouvements d'action directe, comme la jeune organisation « Tacuara » dans les années 1960. Le Mouvement nationaliste révolutionnaire « Tacuara » représentait un espace de militance pour beaucoup de jeunes qui puisaient dans le nationalisme catholique des années 1930 les racines de leur rébellion antibourgeoise ³².

Or tous les militants n'étaient pas engagés, ni même alliés au renouvellement conciliaire. Beaucoup d'entre eux s'y opposaient et le combattaient – tout en étant issus des parcours les plus variés. Le point qu'ils partagent en commun s'articule autour du travail. Ainsi en est-il pour l'Action syndicale argentine, la JOC, l'ACA, la CGT des Argentins pour le secteur syndical, le Centre argentin d'économie humaine, mais aussi des militants comme Juan García Elorrio dans le champ des idées, le parti démocrate chrétien dans le champ partisan et les acteurs qui commençaient à former la tendance révolutionnaire dans le péronisme. Si le thème du travail avait été l'objet d'une resignification politico-religieuse, la conception d'un horizon national allait également mériter un traitement systématique.

Pour ceux qui voulaient incorporer la militance insurrectionnelle, la seule possibilité consistait à intégrer une organisation politico-militaire, notamment celle des Montoneros. Leurs positions fondamentales consistaient à affirmer que l'Argentine était un pays dépendant, qui se trouvait dans une situation quasi coloniale, alors que le pouvoir économique – concentré entre les mains d'une oligarchie – se chargeait, avec le pouvoir militaire, de la gestion des intérêts impérialistes. Dans leur première et spectaculaire action – l'enlèvement et l'exécution de l'ex-président *de facto* Pedro Eugenio Aramburu –, leur victime fut accusée de « trahir les intérêts de la patrie ³³ ». La légitimation de leurs actions prenait appui sur le révisionnisme historique à partir duquel ils cherchaient à établir une continuité avec le passé : la défense du national représentait, en ce sens, un argument central ³⁴.

Les rapports entre catholicisme et politique, et l'axiome que constituait l'organisation d'une armée péroniste, populaire, révolutionnaire des travailleurs, authentique, sont observables dans différentes manifestations extérieures. Leur conception catholique intégriste s'est notamment manifestée, entre 1975 et 1977, par la militarisation accrue de leur structure. Par exemple lorsqu'ils instaurèrent, suivant l'exemple de l'armée, des aumôneries pour soutenir les *milices populaires*, ou lorsqu'en 1982 une partie des militants

32. Voir D. Gutman, *Tacuara. Historia de la primera guerrilla urbana argentina*, Buenos Aires, Vergara, 2003.

33. « Perón vuelve », *Comunicado n° 1*, mai 1970.

34. « Hablan los Montoneros », novembre-décembre 1970, dans R. Baschetti, *Documentos (1970-1973). De la guerrilla peronista al gobierno popular*, La Plata, Editorial de la Campana, 1995, pp. 97-104.

voulut incorporer les troupes qui combattaient dans la guerre des Malouines. Ainsi l'objectif n'était ni la séparation ni la différenciation ni l'autonomie entre catholicisme et militantisme mais plutôt une autre source de légitimation. S'il existait des chapelains pour l'armée « vendepatria » (les « vendeurs de patrie »), il fallait aussi des chapelains alliés à la cause de l'armée du peuple. Donc, ce penchant intégral fonctionnait également comme un mouvement qui se voulait alternatif³⁵.

CONCLUSION : LA PARTICIPATION CATHOLIQUE FACE À LA DICTATURE

Nous voudrions conclure ce travail avec la dernière dictature (1967-1983). Le coup d'État de 1976, qui fut accompagné de la suppression de toutes les garanties individuelles et juridiques par le terrorisme d'État et de l'élimination pure et simple de l'ennemi subversif qui portait atteinte à la patrie menacée, a donné naissance à la période répressive la plus violente qu'ait connue l'Argentine contemporaine. Environ 30 000 disparus, des camps de concentration, des milliers de torturés, de prisonniers et d'exilés, des femmes enceintes assassinées et des bébés volés, des conquêtes sociales – notamment issues du mouvement ouvrier (le plus grand nombre de détenus disparus se compte parmi les jeunes, les travailleurs et les péronistes) – détruites ainsi qu'un plan d'action rationnel élaboré pour combattre la subversion constitueront les principales caractéristiques de cette dictature. Les centres clandestins de détention et la torture systématique ont constitué une partie fondamentale du dispositif et de la répression.

Cette période constitue un terrain apte à illustrer l'hétérogénéité des liens entre nationalisme et catholicisme. Quelques analyses ont, croyons-nous, trop simplifié le problème en réduisant leurs recherches aux acteurs qui ont exercé la violence terroriste d'État, annonçant publiquement que leur but était de préserver les caractéristiques occidentales et chrétiennes du style de vie propre aux Argentins.

La présence d'un catholicisme qui, au nom de la patrie menacée par la subversion et le communisme, justifie, légitime et participe activement à l'action des forces armées, est certes indiscutable, et implique une série de connexions qui vont des relations entre dirigeants ecclésiastiques et militaires aux rapports d'ordre idéologique. Ces actions n'étaient évidemment pas cataloguées par de tels termes, cependant toute dissidence politique à l'intérieur de l'Église catholique était présentée par ces acteurs comme une infiltration marxiste et une conspiration contre le catholicisme véritable. Nombre de documents provenant de l'épiscopat, d'évêques locaux, de mouvements et de publications catholiques et de chapelains militaires témoignent de ces postures. Les documents de l'épiscopat attestent de la complaisance de l'Église envers le gouvernement. Pour l'épiscopat, un tel

35. L. M. Donatello, *Ética católica y acción política. Los Montoneros: 1966-1976*, thèse de doctorat de la faculté des sciences sociales, université de Buenos Aires, 2002.

gouvernement se justifie par le caractère exceptionnel du moment et la perte de libertés que cette situation exceptionnelle entraîne ; il reconnaît le danger terroriste, voit avec bienveillance les valeurs chrétiennes des membres de la Junte et dénonce la « campagne orchestrée internationalement contre les intérêts de la nation ». Pour l'épiscopat, les crimes attribués aux autorités militaires sont d'une vérité douteuse ³⁶.

Mais on ne peut ignorer l'existence de trajectoires à la fois catholiques et nationalistes qui ont été à l'origine de la formation de jeunes organisations et réseaux qui se sont consacrés aux thématiques des droits humains ³⁷. Ces organisations et réseaux, qui hébergent également des catholiques intégraux, commencèrent à se constituer de façon diffuse, harcelés par la répression militaire. La forte critique qu'ils opposaient aux autorités militaires et ecclésiastiques a contribué à ce qu'on les perçoive comme des organisations et des réseaux sécularisés. L'analyse de leurs trajectoires et des représentations de leurs militants nous permet d'observer une forte composante catholique et leur enracinement dans la « matrice commune intégrale ». Ici, l'engagement radical envers le christianisme est lié non seulement aux thèmes des droits humains – en tant que vision ancrée dans l'éthique religieuse, mais également à une critique acerbe de l'Église des péuissants. L'hypothèse de deux Églises, l'une authentique et l'autre détournée par ses connivences avec le pouvoir, est toujours de mise pour ceux qui critiquent la répression illégale. Il est fréquent d'entendre ce discours dans les critiques adressées, par exemple, par les mères de la place de mai aux évêques accusés d'avoir trahi l'évangile du Christ en abandonnant les fidèles ³⁸, ou encore dans différentes publications qui, dans les critiques adressées à une grande partie de l'épiscopat argentin de l'époque, partent de l'existence de deux Églises radicalement opposées ³⁹.

36. H. Cucchetti, *Articulaciones religiosas y políticas en experiencias peronistas: memoria política e imaginario religioso en trayectorias de la Organización Única del Trasvasamiento Generacional*, thèse de doctorat en sciences sociales, université de Buenos Aires, en cotutelle avec le doctorat en histoire et civilisations de l'EHESS (directeur: F. Mallimaci, co-directeur: J. C. Garavaglia), soutenue le 7 septembre 2007, pp. 163-190.

37. Voir par exemple F. Forni, « Derechos humanos y trabajo de base: la reproducción de una línea en el catolicismo argentino », dans *500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires, CEHILA-Nueva Tierra, 1992.

38. Voir P. Funes, « Mamá Mercedes. Diario de viaje de una Madre de Plaza de Mayo », dans F. Mallimaci (dir.), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue, 2008.

39. Par exemple H. Verbitsky, *El silencio. De Paulo VI a Bergoglio. Las relaciones secretas de la Iglesia con la ESMA*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005. Un précédent remarquable est le livre de E. Mignone, *Iglesia y Dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, Buenos Aires, Ediciones del pensamiento nacional, 1986. Militant catholique, E. Mignone entretenait des liens étroits avec le péronisme et les forces armées, et se fit militant en faveur des droits de l'homme suite à la disparition de sa fille en 1976.

Bien que nous ayons choisi d'analyser et de souligner sur la longue durée les continuités des relations entre catholicisme et nationalisme en Argentine, nous n'ignorons pas que cette relation a également impliqué des ruptures et des transformations. Nous pourrions, bien au contraire, parler d'un univers de fractures, comme la conséquence du caractère intégral et massif de cette « matrice commune » politico-religieuse – matrice qui explique à son tour l'intensification de la violence et la justification – corollaire – de l'idée d'engagement chrétien et de christianisation de la société argentine.