

Gramsci et la question catholique / Gramsci and the Catholic Question.

Gabriele De Rosa, Marie-Louise Letendre, Emile Poulat

Citer ce document / Cite this document :

De Rosa Gabriele, Letendre Marie-Louise, Poulat Emile. Gramsci et la question catholique / Gramsci and the Catholic Question.. In: Archives de sciences sociales des religions, n°45/1, 1978. pp. 5-26;

http://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1978_num_45_1_2139

Document généré le 15/03/2016

GRAMSCI ET LA QUESTION CATHOLIQUE

This article uses a dual approach to study Gramsci's position with regard to the Catholic question: by analysing firstly what he thought of primitive Christianity as a revolutionary force (here the influence of G. Sorel is discernible), and secondly the way he treated contemporary problems in southern Italy.

The first subject draws heavily on an article Gramsci wrote on the Communist Party for L'Ordine Nuovo (1920); the second is developed in greater detail and refers to his writings on the Questione meridionale. Concerning this latter point in particular, G.D.R.'s conclusions are extremely critical: Gramsci seems not only to have been unaware of "the situation and history of the southern priests", but above all he failed to appreciate the nature of the ties existing between them and the rural masses in the south.

I. — DU CHRISTIANISME PRIMITIF À L'ÉGLISE ROMAINE

La pensée d'Antonio Gramsci sur le christianisme atteint sans doute son point culminant dans le long article publié dans *L'Ordine Nuovo* des 4 septembre et 9 octobre 1920, sous le titre : « Le Parti communiste ». Cet article n'étant pas signé, on peut supposer que Gramsci n'est pas le seul auteur et que Palmiro Togliatti a pu également collaborer à sa rédaction. Mais ce n'est pas là le problème qui nous intéresse ici, encore qu'il ne relève certes pas du seul domaine de la curiosité érudite. Ce que nous nous proposons d'étudier c'est la thèse fondamentale de ce texte. « Pour Sorel, comme pour la doctrine marxiste, écrit Gramsci, le christianisme représente une évolution au sommet de son développement, c'est-à-dire une révolution qui s'est réalisée jusqu'à ses ultimes conséquences, jusqu'à la création d'un système nouveau et original de rapports moraux, juridiques, philosophiques et artistiques » (1). Et il poursuit en ces termes la comparaison entre révolution chrétienne et révolution communiste :

(1) *L'Ordine Nuovo*, Turin, Einaudi, 1954, p. 154 (désormais O.N.).

« Toute révolution qui, comme la chrétienne et la communiste, se réalise — et ne peut se réaliser autrement — par un soulèvement des masses populaires les plus larges et les plus profondes, ne peut que briser et détruire entièrement le système d'organisation sociale existant. Qui peut imaginer et prévoir les conséquences immédiates qu'entraînera l'arrivée sur le champ de la destruction et de la création historique des masses innombrables aujourd'hui privées de volonté et de pouvoir ? » (2).

Un peu plus loin, Gramsci semble davantage attiré par le profond bouleversement des consciences individuelles, « atteint simultanément par la totalité de la masse populaire », que par le changement matériel lié à la révolution. Il tourne le dos au progressisme du socialisme réformiste, assigne au syndicat une tâche déterminée — mais non déterminante — de solidarité ouvrière et exalte la fonction « religieuse » du Parti. Le sentiment de *solidarité* au sein de la classe ouvrière lui semble insuffisant comme amalgame pour promouvoir la révolution :

« L'intensité et la force de ce sentiment ne peuvent guère être prises en compte que pour soutenir la volonté de tenir bon et de consentir des sacrifices pour un laps de temps que la prévision historique, en dépit de ses insuffisances, est en mesure de calculer approximativement; mais on ne peut compter sur elles pour soutenir la volonté historique durant la période de la création révolutionnaire et de la fondation de la société nouvelle, car il sera alors impossible de fixer une quelconque limite de temps à l'endurance et au sacrifice. A ce moment-là, en effet, l'ennemi à combattre et à vaincre ne sera plus en dehors du prolétariat, il ne sera plus une puissance physique extérieure, limitée et contrôlable; il sera au sein même du prolétariat, sous forme d'ignorance, de paresse, d'impénétrabilité à une rapide intuition. La dialectique de la lutte des classes se sera désormais intériorisée, si bien que dans la conscience de chacun l'homme devra, dans toutes ses actions, combattre le « bourgeois » aux aguets » (3).

Le sentiment de *solidarité* dans la classe ouvrière ne vaut donc que pour des périodes de courte durée. Il ne peut être pris en compte pour des périodes plus longues, qui exigent une « volonté historique », c'est-à-dire une volonté construite « pour la période de la création révolutionnaire et de la fondation de la société nouvelle ». Avec la *solidarité* on lutte pour des objectifs essentiellement matériels et limités, typiques du syndicat,

(2) *Ibid.*, p. 155.

(3) A peu près à la même époque Gramsci écrivait : « Le processus réel de la révolution prolétarienne ne peut être identifié avec le développement et l'action des organisations révolutionnaires de type volontariste et contractuel, tels que le parti politique et les syndicats professionnels : organisations nées dans le cadre de la démocratie bourgeoise, dans le cadre de la liberté politique, comme affirmation et développement de la liberté politique ». Les syndicats « n'incarnent pas » le processus révolutionnaire, ils « n'embrassent pas et ne peuvent embrasser le pullulement multiforme de forces révolutionnaires déclenchées par le capitalisme dans sa marche implacable de machine d'exploitation et d'oppression » (*O.N.*, pp. 123-124).

lequel « ne comporte pas d'éléments pour le développement de la liberté » (4).

Mais alors, quelle institution peut aller au-delà de la *solidarité* actuelle et fonder un sentiment nouveau, une conscience plus durable et plus exigeante, pouvant donner son soutien au projet de la révolution prolétarienne ? Il ne fait pas de doute que c'est, pour Gramsci, le Parti communiste, « qui est l'organisation disciplinée de la volonté de fonder un Etat, de la volonté de donner une assise prolétarienne à l'organisation des forces physiques existantes et de jeter les bases de la liberté populaire » (5). Il est important de noter que Gramsci attribue au Parti communiste une capacité réformatrice même au sens éthique. Il affirme explicitement qu'une révolution des consciences individuelles est nécessaire pour libérer l'homme — et donc aussi le prolétariat — des résidus de la mentalité bourgeoise. Quand Gramsci parle d'une *intérieurisation* de la dialectique des luttes de classes, son discours, auquel la référence à la liberté populaire donne certes une connotation particulière, ne semble pas exempt de certains penchants idéalistes. Le Parti communiste devient le siège sacré, le temple, le garant de la conscience ouvrière, une structure pédagogique et formatrice plus encore qu'une organisation matérielle du prolétariat révolutionnaire. Mais voici le passage central de l'article :

« Le Parti communiste est, à l'heure actuelle, la seule institution qui puisse sérieusement être comparée aux communautés religieuses du christianisme primitif. Dans la mesure où le Parti existe déjà, à l'échelle internationale, on peut tenter une comparaison et établir un ordre de valeurs entre les militants pour la Cité de Dieu et les militants pour la Cité de l'Homme; le communiste n'est certes pas inférieur au chrétien des catacombes » (6).

Au contraire, il lui est même supérieur :

« L'ouvrier communiste qui, pendant des semaines, des mois, des années, après huit heures de travail en usine, travaille bénévolement autant d'heures pour le Parti, pour le syndicat, pour la coopérative, est du point de vue de l'histoire de l'homme, plus grand que l'esclave ou l'artisan qui défilait le danger pour se rendre à l'assemblée clandestine de prière » (7).

Et encore : « les militants de la classe ouvrière sont plus grands que les militants de Dieu » (8). Mais le passage le plus singulier de l'article est peut-être le suivant :

(4) Cf. « Il Partito comunista », *O.N.*, p. 156.

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.*

(7) *Ibid.*

(8) *O.N.*, p. 157.

« L'esclave ou l'artisan du monde classique se « connaissait soi-même »; il réalisait sa libération en s'intégrant à une communauté chrétienne, au sein de laquelle il se considérait réellement comme l'égal, comme le frère, puisque fils d'un même père. Il en va *de même* (9) pour l'ouvrier quand il devient membre du Parti communiste, où il collabore à « découvrir » et à « inventer » des modes de vie originaux, où il participe volontairement aux activités du monde, où il pense, prévoit, assume une responsabilité, où il devient non seulement organisé, mais organisateur, où il se perçoit comme faisant partie d'une avant-garde qui court devant et entraîne avec elle toute la masse populaire » (10).

Ainsi, le Parti communiste devient le nouveau père, dans lequel se reconnaissent tous les ouvriers qui font partie de l'avant-garde révolutionnaire, et « qui tend à devenir la conscience universelle et la fin de tous les hommes » (11).

L'enthousiasme fidéiste qui caractérise tous les passages cités de l'article de Gramsci est tel que nous sommes tentés d'y voir plus qu'un simple engagement idéologique et un besoin d'établir un paramètre d'éthique universelle pour le communisme. Le langage utilisé — incarnation, nouveau père, militants de Dieu, etc. — est déconcertant, mais ne suffit pas pour fonder l'hypothèse qu'il s'agit d'autre chose que d'une simple sympathie culturelle pour le christianisme primitif, considéré ici aussi, ne l'oublions pas, sous l'aspect d'historicisme immanentiste. Néanmoins, la terminologie de Gramsci nous paraît être en rapport avec une mémoire plus reculée, celle, vraisemblablement, de son enfance en Sardaigne. Nous savons combien Gramsci a été marqué par le folklore sarde (12), et comment il a rejeté l'idée d'un folklore assimilé à une « bizarrerie ». Cependant, les termes utilisés dans l'article en question ne sont pas tirés du folklore ni du patrimoine régional; ils sont transposés de la doctrine chrétienne à la science de la révolution avec une certaine pertinence conceptuelle. C'est dire qu'ils ne sont pas des résidus flottant dans l'esprit de Gramsci depuis l'âge maternel, mais le résultat de la persistance de souvenirs doctrinaux qui l'ont marqué.

Gramsci fonde donc le parti communiste sur une foi religieuse bien que sécularisée. Le parti communiste incarnerait la volonté historique révolutionnaire du mouvement ouvrier, antérieur à la révolution industrielle elle-même. Gramsci ne voit pas le communisme comme le développement ultime ou le dépassement de la tradition libérale de la bourgeoisie. Il ne reste désormais plus rien dans la vie des partis démocrates qui puisse inspirer le communisme. Les partis démocrates, écrit Gramsci, « se sont décomposés en une multitude de coterie personnelles »; le parti communiste, « sorti des cendres des partis socialistes, renie ses origines démocratiques et parlementaires et révèle ses traits essentiels, qui sont

(9) Souligné par nous.

(10) *O.N.*, pp. 157-158.

(11) *Ibid.*, p. 158.

(12) Cf. Luigi M. LOMBARDI SATRIANI, « Gramsci e il folklore : dal pittoresco alla contestazione », dans l'ouvrage collectif *Gramsci e la cultura contemporanea*, Rome, 1975, t. II, pp. 329-338.

originaux dans l'histoire » (13). Par conséquent, ce n'est pas par référence à l'histoire de la révolution libérale et des partis auxquels celle-ci a donné naissance que l'on pourra comprendre le parti communiste, ni même, dans un certain sens, par référence à l'histoire du socialisme, que Gramsci considère comme mort (les « cendres des partis socialistes »), à cause, entre autres, des profonds changements de la « structure de l'appareil national et international de production et d'échange » (14). Par contre, le christianisme primitif est aux yeux de Gramsci un terme de comparaison plus valable, car révolutionnaire, dans la mesure où il a cassé l'ancien système social existant pour en créer un autre, « neuf et original ». La révolution que porte en son sein le parti communiste tend elle aussi à transformer le monde non seulement dans ses organisations matérielles, mais également dans les consciences. Il s'agit, comme pour le christianisme, d'une nouvelle philosophie morale et spirituelle, propre à susciter de vastes et profonds processus de libération.

Et pour réaliser cela, les réformes et la *solidarité* ne suffisent pas; il y faut ce type d'*ascèse* ou encore cette *capacité de sacrifice sur de longues périodes* dont firent preuve les premières communautés chrétiennes. Pour Gramsci, faire la révolution signifierait donc, avant tout, développer une volonté d'ascèse dans le mouvement ouvrier, de façon que le moment de la superstructure précède celui de la structure, cette dernière pouvant éventuellement être modifiée à la suite de cette éducation collective de la volonté des masses. A juste titre, la question a été posée de savoir si une réinterprétation du marxisme en termes de subjectivité de la part de Gramsci était légitime : « Gramsci ne court-il pas le risque de réduire son

(13) O.N., p. 158.

(14) *Ibid.* — Gramsci manifesta plus d'une fois son malaise et son irritation à l'égard du parti socialiste, qu'il accusait d'être aussi imprégné que les modérés de la rhétorique du Risorgimento. Dès ses premiers numéros, *L'Ordine Nuovo* n'a pas cessé de se moquer de l'anticléricalisme positiviste du vieux parti de Turati et de Treves. Cf. CAESAR, « La Questione Romana », O.N., 2 octobre 1920 : « Pendant trop longtemps le parti socialiste, dominé par une clique de francs-maçons et de petits bourgeois, a souillé son drapeau en participant à la mascarade commémorative du Vingt Septembre ». Dans cet article, dont la publication dans l'hebdomadaire de Gramsci est significative, la critique des modalités de l'unification nationale pourrait être assimilée à celle d'un catholique à mi-chemin entre la tradition néo-guelfe et la tradition papale intransigeante d'un Sacchetti ou d'un Albertario. « L'unification de l'Italie sous une monarchie centralisatrice n'eut pas d'autre justification que la force des armes et les intrigues diplomatiques de la maison de Savoie. (Inutile d'évoquer le sérieux des fameux « plébiscites » : ils peuvent se comparer aux acclamations adressées à D'Annunzio par le peuple de Fiume.) En fait, le programme fédéraliste républicain de Cattaneo ou encore le programme fédéraliste néo-guelfe de Balbo et de Gioberti auraient été plus conformes aux exigences de la situation historique et aux besoins du peuple italien. En dépit des calomnies des historiens monarchistes ou démocratiques, les catholiques italiens étaient au fond plus patriotes que les « patriotes ». Militairement et politiquement, le combat de Porta Pia ne fut qu'un épisode mesquin (...), tout simplement le dernier épisode de la construction — violente et artificielle — du Royaume d'Italie. Tout le reste n'est que pacotille rhétorique. Les belles phrases sur la « Troisième Rome » sont absolument vides de sens. Rome est une cité impériale et une cité papale : c'est là que réside sa grandeur universelle. La « Troisième Rome » n'est qu'une sale ville de province, un nid sordide de ronds-de-cuir, d'aubergistes, de catins et de parasites ».

marxisme à une sorte de volontarisme ? » (15). En effet, les concessions de Gramsci au « christianisme primitif », l'ascèse qu'il exige et sa proposition d'un sacrifice du prolétariat sur de longues périodes font partie d'une pédagogie révolutionnaire que Gramsci ajoute au modèle plutôt statique et productiviste de la doctrine marxiste utilisée jusqu'alors par les socialistes italiens. C'est dire qu'il ne discute pas l'accession *volontariste* à l'interprétation orthodoxe du marxisme, mais en même temps il fait du marxisme une notion plus ouverte, plus dynamique, plus « religieuse » et plus riche sur le plan éthique. Je ne crois pas que l'on puisse défendre l'hypothèse selon laquelle la place attribuée par Gramsci à la volonté et à la conscience dans le devenir historique serait à mettre en rapport avec sa conviction « qu'à l'époque de l'impérialisme et du fascisme triomphants, c'était là la réponse historique adéquate » (16). Gramsci, en fait, écrivait déjà cela avant le triomphe du fascisme, alors même que le phénomène et le terme de fascisme n'étaient pas encore à la mode, et que les seuls triomphes dont il fût licite de parler étaient en l'occurrence, sous la poussée de l'expérience soviétique, ceux du mouvement ouvrier. La situation devait s'inverser à l'époque où Gramsci commença à rédiger ses *Cahiers*.

Mais revenons à l'article de *L'Ordine Nuovo* sur le parti communiste. Ni Marx, ni Engels — nous l'avons dit — ne sont cités. On y trouve, c'est vrai, cette référence au début : « Pour Sorel, comme pour la doctrine marxiste, etc. » En réalité, Gramsci n'aurait guère pu trouver dans *Le Capital* un argument pouvant donner du poids à la thèse du christianisme primitif comme fait révolutionnaire et paradigmatique. Pour Marx, les « militants pour la Cité de Dieu » (17) ne pouvaient être des héros, encore moins des modèles. Cet *esprit de sacrifice sur de longues périodes* et cette force ascétique des chrétiens qui enthousiasmaient Gramsci étaient pour Marx un élément négatif, un facteur d'aliénation, tout comme le travail aliéné. En s'adressant au médiateur religieux (prêtre, saint, théologien, peu importe), l'homme s'excluait lui-même de la lutte révolutionnaire. Bref, la religion n'a été considérée par Marx que sous l'aspect d'instrument d'oppression des classes dominantes sur les classes subalternes. On sait que le problème de la comparaison avec le christianisme primitif a été mieux abordé par Engels, issu d'un milieu piétiste, et qui avait sous les yeux une histoire bien différente du mouvement ouvrier, où le risque était évident de voir une mentalité inspirée du syndicalisme professionnel avoir le dessus au sein du prolétariat. Pour Engels, l'ascèse chrétienne n'est pas négative, elle a même eu une fonction positive dans l'évolution des classes subalternes. L'esprit de sacrifice, d'abnégation, de renoncement des chrétiens n'a pas été aliénant. Bien entendu, une fois les rapports de production modifiés grâce à la conquête de l'Etat par le socialisme, on se passerait de tout modèle chrétien de sacrifice et de l'esprit de sacrifice lui-même. Ce type d'ascétisme, cependant, ne devient pas superflu d'un jour à l'autre; il accompagne le mouvement ouvrier dans toutes ses insurrections, depuis le Moyen Age jusqu'à l'ère moderne, et il ne cesse d'être nécessaire qu'à partir du moment où le prolétariat se rend compte qu'« il n'a presque plus rien à quoi il puisse

(15) Nicola BADALONI, « Il Fondamento teorico dello storicismo gramsciano », *Gramsci e la cultura contemporanea*, op. cit., p. 78.

(16) *Ibid.*, p. 79.

(17) Cf. « Il Partito comunista », O.N., p. 156.

renoncer » (18). Partant des révoltes de la fin du xvi^e siècle, Engels voyait ainsi, dans *La Guerre des paysans*, l'évolution de la composante ascétique dans l'histoire du mouvement ouvrier :

« Ici déjà, chez les premiers précurseurs du mouvement, nous rencontrons cet ascétisme que l'on peut trouver dans toutes les insurrections médiévales à coloration religieuse, ainsi qu'au début de tout mouvement prolétarien des époques plus récentes. L'austérité ascétique des mœurs, le renoncement à tous les plaisirs mondains, d'une part érigent en principe l'égalité spartiate contre les classes dominantes, d'autre part représentent une phase nécessaire pour mettre en branle la classe infime de la société. Pour développer sa propre énergie révolutionnaire, pour voir clairement sa propre position d'adversaire de tous les autres éléments sociaux, pour se percevoir en tant que classe, elle doit commencer par se dépouiller de tout ce qui peut la rapprocher de l'ordre social existant, elle doit se priver des rares plaisirs qui rendent, pour quelques instants, tolérable son existence opprimée et que même l'oppression la plus dure ne peut lui arracher. Cet ascétisme populaire et prolétarien se distingue par sa forme sauvagement fanatique comme par son contenu, de l'ascétisme bourgeois tel que le prêchèrent la morale luthérienne et celle des puritains anglais (...), dont le secret est tout simplement l'épargne bourgeoise. Il va de soi que ce caractère révolutionnaire de l'ascétisme populaire et prolétarien disparaît progressivement, à cause, d'une part, du développement des forces modernes de production qui augmentent à l'infini les biens de consommation et rendent par conséquent superflue l'égalité spartiate, d'autre part par le fait que les conditions du prolétariat, et donc le prolétariat lui-même, deviennent de plus en plus révolutionnaires. Cet ascétisme quitte donc peu à peu les masses et finit par se réfugier dans des milieux qui se raidissent soit dans la pingrerie bourgeoise, soit dans une attitude hautaine de vertu, qui en réalité se réduit également à une économie mesquine de type artisanal ou petit-bourgeois. Prêcher la vertu du renoncement devient d'autant moins nécessaire qu'il [le prolétariat] n'a presque plus rien à quoi il puisse renoncer » (19).

L'écart entre l'ascèse populaire et prolétarienne d'Engels et celle de Gramsci n'est pas négligeable. L'un et l'autre admettent l'importance de l'ascétisme dans l'histoire du mouvement ouvrier, le considèrent comme positif et non aliénant. Mais Engels prévoit sa disparition au fur et à mesure que se développent les forces modernes de production, et sa dégradation dans la pingrerie bourgeoise. Bref, à l'époque moderne le prolétariat n'a plus besoin d'avoir recours à l'esprit de renoncement, car il n'aurait plus rien à quoi renoncer. Gramsci, au contraire, prévoit un accroissement de la charge ascétique dans le prolétariat moderne, qui doit lutter à l'intérieur contre les résidus de la mentalité bourgeoise, « car l'ennemi à combattre et à vaincre ne sera plus en dehors du prolétariat, il ne sera plus une puissance physique extérieure, limitée et contrôlable; il sera au sein même du prolétariat ».

(18) F. ENGELS, *La Guerra dei contadini in Germania*, Rome, 1976, p. 73.

(19) *Ibid.*, pp. 72-73.

Dans l'article sur le parti communiste, Gramsci se réfère, en termes généraux, à la « doctrine marxiste ». On pourrait supposer qu'il avait présentes à l'esprit, du moins jusqu'à un certain point, les thèses de Engels sur la fonction de l'ascétisme populaire et prolétarien jusqu'à l'ère moderne. Mais c'est le nom de Sorel que Gramsci cite explicitement. On lit, en effet, dans son article : « Après Sorel, c'est devenu un lieu commun que de se référer aux premières communautés, chrétiennes pour juger le mouvement prolétarien moderne, etc. » (20). Sorélien également le passage où Gramsci parle de l'intériorisation de la « dialectique de la lutte des classes » dans le prolétariat, pour peu que « syndicalisme » soit remplacé par « parti communiste ». Sorélienne, enfin, l'idée que le parti communiste doit se séparer de la démocratie et de la tradition des partis socialistes.

« La démocratie ayant pour objectif la disparition des classes et le mélange de tous les citoyens dans une société qui renferme des forces capables de pousser chaque individu à un rang supérieur à celui qu'il occupait par sa naissance, elle aurait partie gagnée si les travailleurs les plus énergiques avaient pour idéal de ressembler aux bourgeois » (21).

Il ne faudrait cependant pas surévaluer l'influence de Sorel, car le discours sur le christianisme primitif de l'auteur des *Réflexions sur la violence* fait partie de celui plus général sur les grands mythes (22) qui font bouger les masses, alors que le discours de Gramsci est davantage éthico-politique, et se réfère bien plus à la valeur exemplaire que peut avoir sur la conscience ouvrière l'esprit de sacrifice du christianisme des catacombes. Autrement dit, l'attitude de Sorel est une attitude intellectualiste, susceptible, à la limite, d'une interprétation réactionnaire des possibilités associatives du mythe religieux. L'attitude de Gramsci, au contraire, est plus historique et plus engagée, car elle s'efforce de doter le mouvement ouvrier d'une religiosité laïque propre à favoriser un changement radical de l'homme et des structures matérielles au sein desquelles il agit.

En se référant au christianisme primitif, Gramsci n'entendait pas se situer en dehors de la doctrine marxiste et opter pour un « ambigu populisme prémarxiste » (23), pas plus qu'il ne voulait passer pour le Jean-Baptiste d'une sorte de communisme moderniste; et ce d'autant moins qu'il pensait

(20) « Il Partito comunista », *O.N.*, p. 154.

(21) G. SOREL, *Les Illusions du progrès*, Paris, M. Rivière, 1908, p. 119.

(22) « Au cours de ces études j'avais constaté une chose si simple que je n'avais pas cru devoir beaucoup insister : les hommes qui participent aux grands mouvements sociaux se représentent leur action prochaine sous forme d'images de batailles assurant le triomphe de leur cause. Je proposais de nommer mythes ces constructions dont la connaissance offre tant d'importance pour l'historien : la grève générale des syndicalistes et la révolution catastrophique de Marx sont des mythes. J'ai donné comme exemples remarquables de mythes ceux qui furent construits par le christianisme primitif, par la Réforme, par la Révolution, par les mazziniens (...) » (G. SOREL, *Réflexions sur la violence*, Paris, M. Rivière, 1910, pp. 26-27).

(23) J'emprunte cette expression à N. BADALONI, *op. cit.*, p. 73. Il se peut que les positions de Gramsci prêtent à équivoque; je partage cependant avec Badaloni l'opinion que les concessions de Gramsci au volontarisme ne sont pas telles qu'elles le placent en dehors de la doctrine marxiste.

que le christianisme primitif, devenu le catholicisme de l'Eglise de Rome, était l'adversaire le plus dur pour le prolétariat révolutionnaire, lequel préservait son esprit par son action au sein des conseils d'usine, c'est-à-dire dans des organismes susceptibles de garantir le développement des nouvelles forces de production, et non pas en assimilant le modèle chrétien des catacombes. En d'autres termes, il n'y a pas, pour Gramsci, de continuité entre le christianisme primitif et l'Eglise romaine. Dans les *Cahiers*, nous le verrons, Gramsci opère une distinction très nette entre ces deux moments; de même, il verra deux phases dans l'histoire de l'institution ecclésiastique, séparées par la Contre-Réforme, laquelle est dominée par l'esprit politique des jésuites, dont le but était d'assurer à l'Eglise les bases du consensus, grâce à son action médiatrice entre intellectuels et classes subalternes.

Le problème de l'Eglise comme institution juridico-politique, et aussi comme organisation de pouvoir au niveau international, est abordé par Gramsci dans le cadre de sa recherche des modes d'articulation de l'hégémonie de la classe ouvrière sur le monde des « petites gens », contrôlé par la structure paroissiale et diocésaine. C'est dire que l'approfondissement de la question catholique naît pour Gramsci, comme déjà pour Engels, de la découverte du monde des « simples », ou plus exactement de la découverte d'une autonomie idéologique et mentale, à « coloration religieuse », du monde rural. Bien avant qu'il ne parvienne à théoriser la nouvelle stratégie révolutionnaire, exposée dans ses *Cahiers*, Gramsci avait souligné combien c'était important pour le prolétariat communiste de connaître la puissance réelle du Vatican. Dans un article de 1924, il écrivait :

« Puisque l'on parle souvent du Vatican et de son influence sans en connaître exactement la structure et la force réelle d'organisation, il n'est pas superflu d'en donner une idée précise. Le Vatican est un ennemi international du prolétariat révolutionnaire. Il est évident que le prolétariat devra résoudre le problème de la papauté en grande partie par ses propres moyens, mais il est non moins évident qu'il n'y arrivera pas tout seul, sans le concours efficace du prolétariat international. L'organisation ecclésiastique du Vatican est le reflet de son caractère international » (24).

(24) G. MASCI (pseudonyme de Gramsci), « Il Vaticano », *La Correspondance internationale*, 12 mars 1924 (repris dans : A. GRAMSCI, *La Costruzione del partito comunista (1923-1926)*, Turin, 1971, pp. 523-525). Le langage n'est pas celui de Caesar (cf. note 14), mais laisse néanmoins transparaître une certaine admiration pour la force du Vatican. Quatre ans plus tôt, Caesar avait écrit : « Le pouvoir temporel des papes, vilipendé à tort par les semi-analphabètes de la « libre pensée », a été un *modus vivendi* historiquement nécessaire et inévitable, la seule forme qui pouvait garantir la liberté de l'Eglise dans les siècles passés. La loi des garanties, monument d'hypocrisie et de mauvaise foi, ne peut garantir d'aucune façon les droits des catholiques. Ceux-ci ont parfaitement raison d'exiger — tant que dure l'actuel système sauvage de pluralité étatique — que cette loi soit internationalisée, que la position juridique de l'Eglise soit réglée au plan international. Prétendre que l'Etat italien a le droit de légiférer, en toute souveraineté, sur des questions éminemment internationales, à propos d'institutions éminemment internationales, telles que l'Eglise, et cela pour la simple raison que cette institution se trouve en Italie, c'est un acte de violence, un acte arbitraire qui lèse à la fois le droit et le bon sens (...). Le communisme résoudra la question romaine en abattant toutes les frontières internationales, en unifiant la société et la vie des peuples. Le communisme réalisera le rêve universel de Dante. Dans la société communiste internationale, l'Eglise, toutes les Eglises auront la liberté vraie et absolue. »

Ce qui intéresse Gramsci, c'est l'étude de la structure du pouvoir ecclésiastique, sa puissante et extensive ramification internationale, son influence politique. Il ressort clairement du contexte de l'article que ce sont les événements des années 1922-1924, l'influence du Vatican sur l'évolution de la situation italienne, le rapport entre le Vatican et la politique fasciste qui poussent Gramsci à attirer l'attention du prolétariat sur l'organisation du pouvoir ecclésiastique. En présentant le Vatican comme « un ennemi international du prolétariat », Gramsci ne réagit pas selon les critères de l'anticléricalisme issu du Risorgimento, pas plus qu'il ne lui oppose un discours sur le péril clérical. Le problème de la papauté lui paraît si vaste, avec de telles implications y compris sociales, qu'il exige « le concours efficace du prolétariat international ».

II. — LE CATHOLICISME ET L'ITALIE DU SUD

La définition que donne Gramsci de la société méridionale est bien connue. Dans *Quelques thèmes de la question méridionale* on peut lire : « La société méridionale est un grand bloc rural constitué de trois couches sociales : la grande masse paysanne amorphe et désagrégée, les intellectuels de la petite et moyenne bourgeoisie rurale, les grands propriétaires terriens et les grands intellectuels » (25). Dans le groupe social des intellectuels, Gramsci place le clergé, lequel exercerait le rôle qui revient, en général, à l'intellectuel dans les régions à dominance agricole : « démocratique avec les paysans, réactionnaire dans son attitude envers le grand propriétaire et le gouvernement, politiquement corrompu, déloyal » (26). Dans le même texte, Gramsci compare « les caractéristiques du clergé méridional dans son ensemble et celles du clergé septentrional » : le prêtre septentrional « est généralement le fils d'un artisan ou d'un paysan; il a des sentiments démocratiques, il est davantage lié à la masse des paysans; moralement, il est plus honnête que le prêtre méridional, qui vit souvent ouvertement avec une femme et par là-même remplit un rôle spirituel plus complet sur le plan social du fait qu'il dirige toute l'activité d'une famille ». Une telle comparaison est proprement déconcertante, car elle est manifestement fondée sur une typologie folklorique plutôt que sur une analyse sociologique ou historique. On devrait même dire sur une typologie du genre anthropologico-positiviste, cher à l'ancienne tradition socialiste. Tout d'abord, la caractérisation générale du clergé méridional demeure un problème ouvert et difficile : on ne peut guère le considérer résolu par la simple remarque que le clergé septentrional a « des sentiments démocratiques », qu'il « est davantage lié à la masse des paysans » que ne le serait le clergé du Sud. Gramsci ne nous dit pas sur quoi il fonde une thèse de ce genre. L'attitude plus ou moins démocratique du clergé nous

(25) A. GRAMSCI, « Alcuni temi della questione meridionale », dans : F. DE FELICE, V. PARLATO, éd., *La Questione meridionale*, Rome, 1974, p. 149.

(26) *Ibid.*, p. 150.

semble être un critère abstrait, peu pertinent, et inapte à saisir la nature réelle des rapports entre le clergé et la « masse des paysans » dans le *Mezzogiorno*. En outre, l'équivalence établie par Gramsci entre les sentiments démocratiques et les liens avec la masse des paysans est bien étrange, comme si les seconds ne pouvaient aller sans pareils sentiments. Il nous semble que, par la suite, Gramsci a approfondi sa réflexion sur ces rapports dans ses *Cahiers de la prison*, où tout en conservant un certain préjugé moral, il a cependant introduit dans l'analyse une réflexion, qui devait se révéler plus profitable, sur la *technique* de la gestion ecclésiastique tendant à équilibrer le rapport entre les intellectuels et les gens simples, entre les clercs et la culture des « lazzaroni ». Mais ici, dans les thèmes de la *Question méridionale*, il semble vraiment que le souvenir du lazzaronisme sanfédiste pèse négativement sur le jugement de Gramsci à l'égard du clergé méridional; jugement qui reprend d'assez près, jusque dans sa formulation, celui de Gaetano Salvemini, l'historien socialiste, lequel avait déjà procédé à une comparaison entre clergé méridional et clergé septentrional, mais en cernant de plus près la réalité sociologique. Dans un article paru dans *La Voce* en 1911, Salvemini avait décrit le curé des campagnes du nord de l'Italie comme étant « conseiller et ami des paysans », jouissant du respect de ses paroissiens, « suffisamment à l'aise pour jouir d'une certaine supériorité par rapport à ceux avec qui il doit vivre, mais pas assez riche pour être considéré comme faisant partie d'une classe sociale différente et supérieure » (27). Le clergé du Sud, par contre, n'avait, selon lui, aucune influence sur la masse des paysans, lesquels, contrairement aux paysans du Nord, vivaient « entassés par milliers dans les bourgs ». « Sur ces masses importantes, écrivait Salvemini, le clergé n'a aucune influence; il n'existe aucun rapport personnel suivi entre les paysans et le curé (28). En général les prêtres, issus eux aussi de cette petite bourgeoisie d'où sortent les avocats, les praticiens, les employés, les déclassés, et dotés de tous les vices et de toutes les abjections de leur classe, n'ont aucun prestige et n'exercent aucune suprématie morale ». De façon plus pertinente, même si plus rapide et non dépourvue d'une certaine ironie, Salvemini décrivait dans les grandes lignes ce que représentaient les prêtres dans la vie du paysan méridional :

« Ils sont, aux yeux des paysans, des individus qui font des conjurations pour sanctifier certains moments solennels de la vie, pour protéger les récoltes contre les calamités et pour assurer le paradis en temps voulu — et même à cela on commence désormais à ne plus y croire; mais ils n'ont aucun prestige et n'exercent aucune suprématie morale » (29).

(27) G. SALVEMINI, « Suffragio universale e clericalismo », *La Voce*, 27 avril 1911 (repris dans : G. SALVEMINI, *Scritti sulla questione meridionale*, Turin, 1955, pp. 393-399).

(28) Nous soulignons le passage qui se rapproche le plus du texte de Gramsci : « Le septentrional (...) est davantage lié à la masse des paysans ». Salvemini avait parlé à peu près dans les mêmes termes du « péril clérical » dans le Sud dans sa communication au X^e Congrès national du Parti socialiste (Milan, 21-25 octobre 1911). Le texte de cette communication a été repris dans G. SALVEMINI, *op. cit.*, pp. 327-328.

(29) Les mots soulignés sont à mettre en rapport avec ceux de Gramsci : « Le prêtre septentrional (...) est moralement plus honnête que le prêtre méridional ».

Gramsci concluait son jugement en rappelant l'attitude du paysan envers le clergé, résumé dans ce dicton populaire : « Le prêtre n'est prêtre qu'à l'autel; ailleurs, il est un homme comme tous les autres ». Salvemini avait lui aussi évoqué un dicton analogue des paysans siciliens : « Avec les curés, écoute la messe et cogne sur l'échine » (30).

Le texte de Salvemini est contradictoire. Peu après avoir nié toute influence du clergé méridional sur le paysan, il admet que ce clergé fait l'objet de quelque intérêt du fait de ses « conjurations magiques ». L'humour mis à part, qui permet à Salvemini de liquider en quelques lignes une réalité culturelle bien plus dense et profonde, il est évident que l'auteur est finalement forcé d'admettre l'existence d'un certain rapport entre clergé et paysans, fût-il réduit à la sanctification « de certains moments solennels de la vie ». Mais ici aussi, il manque une analyse structurale et historique du rapport clergé/paysans, prêtres/monde des « petites gens », Eglise/fidèles du Sud. Pourquoi le paysan du Sud avait-il besoin du prêtre sorcier ? Pourquoi exigeait-il son intervention non seulement pour les baptêmes, les naissances, les mariages, mais encore pour éloigner des champs rats et sauterelles, ou lors des famines, ou contre les menaces d'orages ? Oui ou non, le prêtre faisait-il partie de la vie quotidienne du paysan déshérité du Sud ? En l'absence de telles réponses, il était facile de tenir des propos moralisateurs. Dès lors, la condition du clergé est vue par Salvemini comme par Gramsci sur un mode essentiellement folklorique.

En conclusion, il semble bien que Gramsci non seulement ait ignoré la condition et l'histoire des clergés méridionaux (et non, de façon trop générale, du clergé méridional), mais aussi qu'il n'ait jamais connu la mentalité et le comportement social de ces clergés. Leurs liens avec la masse des paysans furent incontestables, du moins jusqu'à la fin, ou presque, du XIX^e siècle. Leurs coutumes sont attestées dans des documents de la littérature locale, laquelle a toujours défendu l'organisation patrimoniale propre des églises méridionales — les célèbres *chiese ricettizie* (31), affranchies de l'autorité des évêques, imprégnées d'esprit juridictionnel — comme l'un des piliers de l'économie agricole méridionale et l'un des rares facteurs favorisant le regroupement des ressources domestiques. Fermiers et métayers prospérèrent autour de l'église réceptice, enracinée pendant des siècles au cœur même de l'histoire du paysage agricole méridional. Voici comment se tissait en réalité ce rapport :

« (Dans les familles) avec plusieurs garçons, *un seul d'entre eux s'établissait*. Là où c'était le prêtre, c'est lui qui dirigeait l'exploitation et les affaires domestiques, tandis que tous les autres s'occupaient des travaux des

(30) Traduction approximative du texte dialectal (N.d.T.).

(31) Les *chiese ricettizie* sont des églises desservies par une communauté de prêtres issus du pays ou des environs, détentrice d'un patrimoine autogéré et destiné à l'entretien de ses membres et de leur famille. Ce patrimoine assure à l'église ses « recettes ». L'évêque du diocèse n'a sur ce clergé, qui dépend de lui, ni pouvoir de nomination ou de déplacement, ni obligation financière ou économique. Une comparaison de ce système serait souhaitable avec les communautés de *prêtres-filleuls* qui ont existé en France sous des noms divers et sur lesquelles G. Le Bras a tant attiré l'attention. Pour traduire *ricettizia*, nous userons d'un néologisme : « réceptice ». (N.d.T.).

champs ou d'autres métiers. Le prêtre était le pivot des espoirs et du crédit. Son caractère sacerdotal se doublait d'une grande activité dans les affaires et d'un esprit citadin, en rapport avec la formation que lui donnaient les traditions et les *statuts* dans nos églises, *innombrables et réceptices*, dans lesquelles admission et prébendes s'obtenaient par droit de cité et de service déterminé (*iure famulatus*), en sorte que l'ascétisme et l'hypocrisie ne trouvèrent pas chez nous un climat favorable. L'industrie agricole pouvait fonder de grands espoirs de prospérité sur l'affermage de fonds et de métairies que nos églises possédaient en abondance. Ainsi prospéra la classe des *fermiers*, qui devint une classe de riches et de propriétaires en affrontant les risques de la culture extensive et des saisons. Ainsi se passèrent les choses pour les familles qui avaient un ou plusieurs fils prêtres, vu que le paiement de l'affermage ou de l'« *estaglio* » était rendu plus facile et plus sûr, dans leur cas, grâce aux portions qu'elles recevaient de l'église » (32).

La satisfaction de l'auteur de ces lignes mise à part, il reste le fait que l'église réceptice a été, durant des siècles, le levier de l'activité agricole. Pour une famille de paysans, le fait d'avoir un fils « participant » et « portionnaire » représentait un gros avantage, puisque, justement, ce prêtre, à qui son statut valait une *portion* de la masse commune appartenant statutairement à l'église, était « le pivot du crédit et des espoirs ». La catégorie des fermiers rentrait, elle aussi, en quelque sorte, dans la sphère économique des églises réceptices. Les fermiers, en effet, prenaient en location ou à bail emphytéotique les biens de quarte, semaient pour leur propre compte, ou bien louaient à leur tour les terres aux journaliers. La rente assurée que représentait la terre attribuée au prêtre en tant que membre de l'église réceptice permettait à la famille, surtout si celle-ci comptait plusieurs fils prêtres, de louer d'autres terres. Aussi l'église réceptice était-elle le centre d'une activité à laquelle participaient les familles paysannes.

En général, le prêtre « portionnaire » tenait les comptes de la famille, traitait avec les autres prêtres de la *masse commune* la répartition des fruits, participait régulièrement aux assemblées de l'église réceptice, où l'on discutait les problèmes de gestion, de baux et de rentes. Il ne fait pas de doute que, du point de vue économique, la gestion de la *masse commune* constitue l'aspect le plus original de l'histoire de l'Église dans le Sud.

Pour s'en convaincre, il suffit de penser à ce qui s'est passé quand les décrets sur la propriété ecclésiastique promulgués après l'Unité italienne par le gouvernement libéral eurent supprimé les églises réceptices. A ce moment-là, le clergé avait tenté de démontrer que la *masse commune* n'avait aucunement le caractère d'un bénéfice ni d'un bien individuel, mais qu'elle était un patrimoine collectif et indivisible. La loi frappa la *masse commune* comme un ensemble de biens individuels, provoquant

(32) R. RIVIELLO, *Costumanze, vita e pregiudizi del popolo potentino*. Potenza, 1893, pp. 166-67.

Estaglio, terme en usage dans l'Italie méridionale, désigne le prix de la location d'un bien immeuble (sol, bâtiment). (N.d.T.).

ainsi la crise non seulement de la paroisse, mais d'un système social tout entier. Il est certes difficile de voir dans les assemblées réceptives une activité productive de type capitaliste. Il manquait pour cela le motif du profit : la rente servait à la subsistance de la famille, le soin des âmes (*cura animarum*) demeurait à la base de l'église réceptive, et les finalités de la rente ne pouvaient contredire ce soin. Reste qu'on ne pouvait nier les liens de ce clergé avec la masse des paysans.

Il en va autrement à propos de l'incidence, souvent négative, de l'organisation patrimoniale des églises réceptives sur le culte, sur l'activité religieuse et sur le rapport avec l'autorité ecclésiastique. Le recrutement même du clergé réceptif pouvait avoir un caractère discriminatoire et privilégié. Mais ces limites ne pouvaient être perçues que par le moyen du contrôle exercé par l'ordinaire diocésain, dont la capacité d'intervention était faible au sein de l'église réceptive, protégée par la législation napolitaine. Il ne fait pas de doute que la liquidation du patrimoine ecclésiastique entraîna celle des églises réceptives : le prêtre cessa alors d'être, comme le disait Riviello, le « pivot des espoirs et du crédit » des familles paysannes. Mais cette circonstance historique ne peut certes pas être considérée comme *caractéristique* du clergé méridional, comme un aspect de sa nature anti-démocratique. Il est aisé de trouver d'autres exemples d'un clergé méridional corrompu ou enclin à favoriser les intérêts patronaux, ou ceux du pouvoir politique, contre les paysans : il suffit de se rappeler les dénonciations de Luigi Sturzo contre le clergé trafiqueur, usurier et clientéliste. Or tout cela ne fut jamais considéré par Sturzo comme une *caractéristique*, mais bien plutôt comme une situation liée à une autre structure de l'Eglise méridionale, le droit de patronage royal et seigneurial sur les bénéfices ecclésiastiques, puis aux nouveaux rapports que, après l'unification nationale du Mezzogiorno, l'ancien clergé, exsangue et démuné, avait établis avec les municipalités et la classe des vainqueurs pour leur arracher les prébendes nécessaires à sa subsistance.

Mais revenons au texte de la *Question méridionale*. Gramsci juge le clergé méridional *moralement corrompu* du fait qu'il vit ouvertement avec une femme. On dirait que, pour définir la *moralité* du clergé, Gramsci adopte le même critère que la religion officielle, c'est-à-dire celui des intellectuels qui gouvernent l'Eglise. Il est évident qu'aux yeux de ces derniers la moralité du clergé se mesure le plus souvent à l'observance du célibat. Mais une appréciation plus sociale ne peut adopter la fidélité au célibat comme critère pour mesurer la moralité du clergé méridional; du moins ne peut-elle constituer le seul critère. Il n'est pas question ici d'une quelconque justification sociologique, la condition sociale n'excluant pas le jugement, fût-il éthique. Le problème est différent, il est historique. Il est vrai que les documents de l'Eglise (visites pastorales, relations *ad limina*, procès contre le clergé) dénoncent l'immoralité d'un certain clergé, séculier et régulier, qui « vit presque ouvertement avec une femme »; mais d'un point de vue historico-social, ce phénomène est mis également en rapport, d'une part, avec la permanence du très vieil usage gréco-byzantin, d'autre part avec la faible pénétration de la « moralité » tridentine dans les zones les plus arriérées du Sud. C'est dire que Gramsci opère une sorte d'extrapolation du clergé méridional, en référant son mode de vie non pas à la condition des structures socio-culturelles et au poids de la tradition dans la société méridionale, mais au modèle tridentin, ou, si l'on préfère, au modèle d'un clergé septentrional, lui-même mythifié à partir d'une qualité morale positive.

Poursuivant sa comparaison entre les clergés septentrional et méridional, Gramsci ajoute : « Dans le Nord, la séparation de l'Église et de l'État et l'expropriation des biens ecclésiastiques ont été plus radicales que dans le Mezzogiorno, où la paroisse et les couvents ont conservé ou reconstitué d'importantes propriétés mobilières et immobilières » (33). En réalité, c'est tout le contraire. L'expropriation des biens ecclésiastiques fut plus radicale au Sud qu'au Nord, du fait même que les biens des églises paroissiales du Mezzogiorno étaient en grande partie *privés*, quoique gérés sous forme de *masse commune*, alors que, dans le Nord, ils étaient pour la plupart des biens paroissiaux, c'est-à-dire destinés par la communauté des fidèles à l'entretien de l'église. Il s'ensuit donc que, dans le Sud, l'ancienne église, soutenue par la masse commune des biens propres du clergé patrimonial, fut remplacée par une église encore plus pauvre et plus dépourvue de moyens (34). S'il est bien vrai que la liquidation du patrimoine ecclésiastique favorisa l'essor de nouvelles propriétés familiales ou l'accroissement des anciennes propriétés bourgeoises, il est tout aussi certain que les anciens domaines de l'Église ou les menses épiscopales n'en tirèrent aucun avantage. Quant à la production agricole locale, elle ne bénéficia d'aucun développement qualitatif. Le clergé réceptice rejoignit la foule indistincte des petits paysans dissociés et pauvres du Sud, partageant désormais avec eux l'obsession mythique du « lopin de terre ». Le grand évêque Nicola Monterisi parla de *ruine* à propos du clergé méridional, entendant par là que ce clergé se trouva privé des fonds nécessaires à l'exercice de son ministère. Le travail de récupération fut très long et de toute façon impuissant à rétablir le clergé dans le rôle actif qui avait

(33) A. GRAMSCI, « Alcuni temi... », *op. cit.*, p. 151. — En 1898, G. Salvemini avait déjà souligné la gravité du bouleversement provoqué dans le Mezzogiorno par la « confiscation des biens ecclésiastiques », laquelle ne fut certes pas un événement de peu d'importance, comme pourraient le laisser entendre les considérations de Gramsci. « La province de Naples et la Sicile, écrivait Salvemini, étaient fort riches en biens ecclésiastiques, mal cultivés, il est vrai, mais dont les produits étaient destinés à la consommation locale. La confiscation de tous ces biens au profit des finances de l'Italie unifiée, a privé l'Italie méridionale d'une quantité énorme de capitaux, sous forme de versements immédiats au moment de l'acte d'achat, ou bien de versements annuels, qui se sont prolongés jusqu'à nos jours; la culture, elle, est restée en général au même point qu'en 1860, quand elle n'a pas régressé, comme dans certains endroits; si bien que l'on peut dire que la confiscation des biens ecclésiastiques a servi tout simplement à masquer une énorme indemnité de guerre payée par l'Italie méridionale au profit de l'Italie unie » (Cf. G. SALVEMINI, « La Questione meridionale », *Educazione politica*, 25 décembre 1898 et la suite, repris dans *Scritti sulla questione meridionale*, *op. cit.*, p. 33; cf., pp. 38-39). Dans son article « La piccola borghesia intellettuale nel Mezzogiorno d'Italia », Salvemini écrivait aussi : « Avant 1860 et dans les années immédiatement postérieures, la grande ambition des familles qui avaient quelques biens au soleil et aspiraient à s'élever socialement, c'était d'avoir un fils prêtre. Dans la famille qui obtenait cette grâce du Seigneur, le petit fonds héréditaire faisait bien vite des petits. Et si la deuxième génération réussissait à produire un autre prêtre, la famille venait à faire partie des notables du village. La troisième finissait par produire un chanoine, ce qui marquait presque le début de la noblesse. Après 1860, la confiscation des biens ecclésiastiques a réduit de beaucoup le bien-être du clergé. D'autre part, la diffusion des idées libérales a enlevé bien du prestige à l'ancienne profession d'ouvrir et fermer les portes du paradis » (*La Voce*, 27 juillet 1911, repris dans G. SALVEMINI, *op. cit.*, p. 413).

(34) Cf. G. DE ROSA, « Bakunin, Gramsci, Sturzo e il clero meridionale », dans *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, Naples, Guida Editori, 1971, pp. 270-271.

été le sien dans l'économie agricole avant l'Unité. Malgré cela, on ne peut nier que la condition de ce clergé a continué d'être la même que celle du groupe social des intellectuels, à l'exclusion toutefois de tout pouvoir d'autorité ou d'arbitrage. La ruine dans laquelle il fut précipité plaça ce clergé dans une situation de subordination aux lois du marché capitaliste, rabaissa sa fonction et le priva des ressources plus ou moins abondantes qui lui permettaient de vivre dans le cadre d'une économie arriérée. Ce qui fait défaut dans l'analyse de Gramsci, c'est cette distinction précise entre retard et sous-développement, aujourd'hui fondamentale pour l'historien. Aussi attribuait-il au Mezzogiorno sous-développé par rapport au modèle du marché capitaliste du Nord, une réalité sociale et culturelle qui était en fait le propre du monde retardé de l'ère pré-industrielle et qui, comme telle, avait son autonomie et sa raison d'être.

Reste à voir comment Gramsci a traité dans ses travaux ultérieurs, dans ses *Cahiers*, le thème des rapports de l'Eglise avec la masse des paysans. A notre avis, plus que de continuité il faudrait plutôt parler d'un déplacement de sa recherche de la *Question méridionale* vers la fonction historique de l'Eglise comme groupe dirigeant et vers les *techniques* de son gouvernement. Aucune trace ne subsiste, nous semble-t-il, des « emprunts » idéologiques faits jadis à Salvemini, tandis que la gamme des investigations s'est enrichie grâce à la lecture des œuvres les plus solides de la sociologie religieuse européenne (Weber).

III. — RELIGION POPULAIRE ET RÉFORME RELIGIEUSE

Si nous mettons en parallèle, d'une part, la propagande socialiste du siècle dernier sur l'Eglise, les prêtres et la paroisse, et d'autre part, les notes de Gramsci sur la « question catholique », nous constatons un écart important. Eglise, prêtres et paroisse, avons-nous dit. Car pour ce qui est du Christ et de l'Evangile, la propagande socialiste dans les campagnes en a toujours dit le plus grand bien. Le « Christ premier socialiste » est un thème sentimental et idéologique qui domine la littérature socialiste de la fin du XIX^e siècle. Bien entendu, il ne s'agissait pas du « Christ fils de Dieu », mais du Christ ouvrier, artisan, égalitariste, du Christ animateur et défenseur d'un christianisme populiste, destiné aux classes pauvres, déshéritées, incultes. Ce Christ-là aurait été trahi par les « prêtres » et négligé par l'Eglise, qui aurait perdu le don d'annoncer l'évangile aux pauvres en se rangeant du côté des patrons. La propagande socialiste était très active dans les campagnes, surtout dans la vallée du Pô. Bien avant les socialistes Zibordi, Turati et Prampolini, elle avait été prise en charge par les militants ouvriers lombards qui, à l'époque des grèves agricoles de « la buje » (35), diffusaient parmi les paysans un décalogue

(35) *La buje*, expression en usage chez les paysans de la vallée du Pô, signifie, au sens littéral, « elle bout », c'est-à-dire : la terre bout sous la pression de la colère des cultivateurs. (N.d.T.).

socialiste calqué point par point sur celui des prêtres, quand il ne s'agissait pas d'un nouveau *Pater*. Donc, un christianisme sécularisé, fruit de l'imagination et du sentiment, et qui allait de pair avec l'anticléricalisme le plus affirmé. Tout compte fait, il s'agissait d'une opération, plus ou moins consciente, de réduction du message du Christ à un niveau purement humain, analogue, en quelque sorte, à celle que poursuit une théologie moderne « horizontale » qui réduit le Christ à une expression historique exemplaire de l'humanité, dépourvue de tout signe de transcendance, et voit dans la hiérarchie ecclésiastique et sa doctrine une simple machine d'oppression et de gouvernement autoritaire. Il va de soi que le thème du « Christ premier socialiste » n'était pas le fruit de préoccupations théologiques, ni le produit d'un choix rationnel et intellectualiste, à la manière des clercs; bref, il n'était pas au service d'une idéologie d'adaptation et de sécularisation idéaliste de la religion catholique. Il était, au contraire, la forme spontanée et sentimentale que prenait la protestation dans la classe paysanne, là où la condition humaine était la plus dure et l'action du clergé la moins valable, et où le souvenir de la gabegie imputable depuis des siècles au clergé avait été plus durable.

Avec Gramsci, plus question de littérature du « Christ premier socialiste » et de l'anticléricalisme populiste qui l'accompagne. Tout cela devient, sous sa plume, la pacotille idéologique d'un socialisme arriéré, qui ne favorise guère le progrès des classes laborieuses, ni leur éducation révolutionnaire. La position de Gramsci par rapport à la religion catholique est tout à fait différente et nouvelle. Avant tout, il l'analyse — ce que la tradition socialiste n'avait jamais fait — dans ses structures, ses rapports avec les partis et les masses, et avec la culture (cf. ses *Notes sur la littérature nationale*). Toute la réalité complexe du catholicisme est analysée par Gramsci pour comprendre l'Eglise non pas tant en elle-même, comme institution, mais dans ses rapports avec la société où elle opère. L'intérêt de Gramsci allait au phénomène historique et sociologique de l'Eglise, et plus particulièrement, comme il le dit dans ses *Cahiers*, à sa « capacité d'organisation dans la sphère de la culture du clergé », et au « rapport *abstraitement rationnel et juste* que l'Eglise a su établir, dans son domaine, entre les intellectuels et les petites gens » (36). Selon Gramsci, les jésuites auraient été « les meilleurs artisans de cet équilibre »; pour le conserver, ils auraient imprimé à l'Eglise un mouvement progressif tendant à satisfaire, en partie, les exigences de la science et de la philosophie; mais le rythme de ce mouvement aurait été assez lent et régulier pour que les mutations passent inaperçues de la masse des gens simples, alors qu'elles semblaient « révolutionnaires » et démagogiques aux « intégralistes » (37). L'appréciation de Gramsci sur l'Eglise et sa « capacité d'organisation » est évidemment *technique* : les « mutations » ont lieu dans

(36) *Quaderni*, p. 1381, souligné par nous. Pourquoi le rapport que « l'Eglise a su établir entre les intellectuels et les petites gens » est-il défini « abstraitement rationnel et juste » ? « Abstraitement rationnel » peut vouloir dire que ce rapport est pris en considération indépendamment du processus historique « qui transforme toute la société civile »; autrement, ce serait une opération rétrograde. « Juste » est employé par référence aux objectifs que l'Eglise se propose de réaliser. Ici aussi, donc, l'appréciation est technique. Les citations sont tirées de V. GERRATANA, éd., *Quaderni del Carcere*, édition critique de l'Institut Gramsci, Turin, 1975 (désormais Q).

(37) Q., p. 1381.

le rapport entre les clercs et le petit peuple, mais elles se produisent avec opportunité selon un « rythme lent et régulier ». Son analyse est phénoménologique et vise à disséquer le processus d' « union doctrinale », c'est-à-dire idéologique, que l'Eglise poursuit afin de contrôler une masse religieuse composée de strates hétérogènes du point de vue des classes. Gramsci, obsédé par le problème de l'unité organique entre théorie et pratique, s'efforce de comprendre comment cette unité a été *techniquement* maintenue, garantie, sauvegardée par l'Eglise contre la tendance à séparer la culture des clercs de celle des « gens simples ». Dans un certain sens, on pourrait affirmer que l'Eglise catholique représente pour Gramsci un *modèle* de conservation et de gestion du rapport entre les intellectuels et les petites gens. Considérée en elle-même, l'affirmation de Gramsci a plus d'une implication intéressante, et avant tout que l'élément qui caractérise l'Eglise catholique, en tant qu'institution de pouvoir, est essentiellement l'histoire de ce rapport. Si cela est vrai et prééminent, toute définition idéologique devra commencer par analyser la manière *rationnelle et juste* dont le clergé a su, ou n'a pas su, sauvegarder le rapport entre les intellectuels et les petites gens. Par conséquent, le discours sur réaction et démocratie au sein de l'organisation catholique devrait poser comme préalable la vérification de ce modèle. Décider si tel choix fait par l'Eglise est démocratique ou bien réactionnaire n'a aucun sens si l'on n'a pas présent à l'esprit à quel moment intervient le modèle ecclésiastique, qui toujours vise à empêcher que « les couches intellectuellement supérieures ne se séparent des couches inférieures ». L'Eglise romaine, écrit Gramsci, « a toujours été très ferme dans la lutte pour empêcher la formation "officielle" de deux religions, celle des "intellectuels" et celle des "âmes simples" ». Cette lutte n'alla pas sans de graves inconvénients pour l'Eglise elle-même, mais ces inconvénients sont liés au processus historique qui transforme la société civile dans sa totalité et qui, dans son ensemble, comporte une critique corrosive des religions » (38). C'est donc cette lutte, nous semble-t-il, cet effort pour maintenir organiquement unies les couches supérieures et la masse des petites gens, qui, selon Gramsci, serait la clé pour comprendre le comportement de l'Eglise, c'est-à-dire sa dynamique interne.

S'il est vrai que Gramsci attire l'attention sur les aspects techniques du problème de l'unité organique entre les intellectuels (clercs) et les petites gens, il n'en défend pas moins l'idée que la philosophie de la praxis serait supérieure à la religion catholique. A ce moment, son jugement devient un jugement de valeur : « La position de la philosophie de la praxis est antithétique à la position catholique : la première, en effet, ne vise pas à maintenir les petites gens dans leur philosophie primaire, fondée sur le sens commun, mais au contraire à les élever vers une conception supérieure de la vie » (39). Cette nouvelle affirmation n'est plus technique; elle s'appuie sur une considération non historique, selon laquelle l'Eglise romaine serait un facteur de conservation d'une sous-culture qui trouve son point de départ dans « la philosophie primaire du sens commun ». Une philosophie, d'après Gramsci, où l'on trouve la superstition, la magie et des formes synchrétiques de religiosité. Or c'est justement là

(38) *Ibid.*

(39) *Ibid.*, p. 1384.

ce contre quoi l'Eglise s'est toujours efforcée de lutter par les conciles, les synodes, les procès et les visites pastorales. S'il est vrai qu'un certain clergé montre de la bienveillance pour les contenus de la « philosophie primaire du sens commun », il s'agit là d'un comportement lié au maintien d'une structure archaïque et sacrale de la société, qui ne correspond pas à la « position » officielle de l'Eglise romaine. C'est dire que l'analyse devrait s'appliquer au contexte social dans lequel œuvrent les divers clergés. Chaque clergé a, pour ainsi dire, une double histoire, celle de ses rapports avec l'organisation et la culture ecclésiastiques et celle de ses rapports avec la masse des petites gens. Et cette dualité est aussi source d'oppositions insurmontables entre, d'une part, le clergé et les petites gens et, d'autre part, l'activité synodale. Or il nous semble que cette distinction ne se retrouve dans aucune des études à caractère sociologique qui, à partir d'une interprétation superficielle des textes de Gramsci, attribuent à l'Eglise une « idéologie ruraliste », propre à dominer les classes sociales du monde pré-capitaliste. Il est superflu de rappeler comment les résultats des recherches historiques et socio-religieuses des deux dernières décennies ont montré l'insuffisance de tels critères. Ceux-ci, en effet, ne prennent en considération que deux aspects de la dialectique à l'intérieur de l'organisation ecclésiastique, les intellectuels et les gens simples, et laissent justement de côté la relation entre un certain clergé local et la « philosophie primaire » des petites gens qui s'oppose à l'Eglise et aux conciles au nom et en raison d'une structure sociale déterminée.

La pensée de Gramsci dans le domaine de la religion laisse affleurer un nombre incalculable de contradictions. Prenons cette assertion, extraite des *Cahiers* : « Il faudrait également considérer si l'on peut appeler *religion* une foi qui n'a pas pour objet un dieu personnel, mais simplement des forces impersonnelles et indéterminées (...). Le théisme ne devrait pas non plus être considéré comme une religion : il y manque le culte, c'est-à-dire une relation déterminée entre l'homme et la divinité ». Comment un texte de ce genre peut-il s'accorder avec une exégèse marxiste du fait religieux, aussi attentive soit-elle ? Cette affirmation de Gramsci est, il est vrai, exprimée sous la forme dubitative, comme une hypothèse possible de recherche qu'il ne pousse pas plus loin.

Ce n'est pas tout. Gramsci refuse de définir la religion, au sens général, comme l'« opium des peuples ». Considérant cette formule à la lumière de l'histoire, il estime qu'elle ne s'applique valablement qu'à la période qui suit la Contre-Réforme, quand le comportement de l'Eglise romaine fut dominé par le jésuitisme. Il est évident que Gramsci se refuse à supposer qu'il puisse réellement y avoir une vie religieuse conçue, en quelque sorte, comme un rapport de l'homme avec Dieu. Il admet cependant que cette conviction puisse être partagée par une multitude de « gens simples », ou encore qu'elle s'exteriorise dans une série d'actes cultuels. Cette *conviction de masse* et son rapport avec la divinité retiennent son attention en tant que *données* du problème qui est à la base de sa recherche d'une méthodologie politico-révolutionnaire qui tienne compte des rouages complexes de notre vie sociale.

D'autres formules encore, plus sociologiques, gravitent autour de la thèse centrale des écrits de Gramsci : celle, par exemple, qui définit la religion chrétienne comme une « religion de subalternes », c'est-à-dire de type *mécaniste, faite pour satisfaire une forme primitive* de rationalité du monde et de l'existence au sein des masses incultes. On ne parle plus de manière absolue de la religion « opium des peuples » — et c'est important —, mais on donne de la religion une idée strictement sociologique, liée à une

histoire de la mentalité des classes subalternes. En d'autres termes, la religion devient pour Gramsci une sorte de forme historique de la « volonté des masses populaires ». Mais qu'est-ce que cette primitive « volonté des masses », cette culture et cette religiosité des « gens simples », contrôlées par la « capacité organisatrice » de l'Eglise ?

On ne sait trop comment, mais toujours est-il que Gramsci eut l'intuition que le rapport entre la doctrine de l'Eglise et les « petites gens », entre les clercs et la masse des fidèles, n'était pas un rapport fermé, et que l'histoire d'une religion impliquait l'étude de l'opposition nullement pacifique, mais au contraire toujours pleine de contrastes, entre, d'une part, la religion enseignée par le clergé et prescrite par les conciles, et, d'autre part, la religion que l'on appelle aujourd'hui *populaire* et qui, finalement, s'identifie, pour une bonne part, avec le *comportement* des fidèles. Or, Gramsci n'aime pas la « religion populaire » ; tout en saisissant son rapport dynamique avec la doctrine, au fond il la méprise et l'identifie *tout court* (40) avec le syncrétisme religieux paganisant. Il évoque la « conception passive et lazzaronnesque de la grâce, propre au bas peuple catholique », les liens existant entre la pratique du loto et la religion, les dévotions superstitieuses, et va jusqu'à formuler des jugements moralistes bien étonnants, puisque cette masse des « gens simples » n'est autre chose que la masse paysanne que vise la politique d'alliance de la classe ouvrière. Nous avons déjà eu l'occasion de relever que, dans *La Question méridionale*, les observations de Gramsci sur le clergé et ses rapports avec le monde paysan du Sud ne résistent pas à une analyse historico-sociale rigoureuse. Ce texte, du reste, n'a de l'importance que dans le cadre de la conception gramscienne de la révolution communiste ; je dirais même qu'il est le document le plus important de sa biographie de révolutionnaire. Exiger de ce texte la rigueur de l'analyse historique n'aurait pas de sens. Qu'il suffise d'évoquer l'idée selon laquelle les paysans pauvres seraient « la force motrice de la révolution » ; le manque de clarté de cette idée est dû justement à l'absence de considérations objectives sur la réalité sociale de la paysannerie pauvre. Et ces considérations sont tout naturellement négligées parce qu'elles ne concernent pas directement le thème central de l'étude. Il ne fait pas de doute que si Gramsci adopte des méthodes d'analyse aussi drastiques, c'est pour éviter le risque d'interpréter la question méridionale en termes de *spécificité territoriale*. Mais le problème n'était pas résolu pour autant, car cette analyse simpliste si, d'un côté, elle lui permettait d'éviter le danger d'un nouveau méridionalisme petit-bourgeois, de l'autre elle laissait sans réponse la question de la diversité de structure et d'histoire sociale, de mentalité et de comportement des « paysans pauvres ».

Dans les *Cahiers*, la façon de voir de Gramsci est différente, sa réflexion sur la « question catholique » plus riche. Pour commencer, la lecture des *Cahiers* nous apporte quelque chose en plus : l'irritation, la gêne de Gramsci devant les formes de la religiosité populaire et paysanne, et tout d'abord devant la « superstition », qu'il n'étudie cependant pas dans ses rapports avec les conditions de la société ni avec la dévotion. Il s'exprime alors avec des accents qui rappellent la haine des puritains à l'égard de la superstition. Ce rapprochement n'a d'ailleurs rien d'étonnant quand on sait que Gramsci écrivait tout cela après avoir lu l'essai de Weber sur *L'Ethique*

(40) En français dans le texte (N.d.T.).

protestante et l'esprit du capitalisme, qui l'avait beaucoup impressionné et qui devait être présent à son esprit à chaque fois qu'il abordait le problème de la religion catholique. « On pourrait établir un parallèle, écrit-il, entre la conception activiste de la grâce chez les protestants, qui a favorisé l'esprit d'entreprise en lui donnant une assise morale, et la conception passive et lazzaronesque qui est celle du petit peuple catholique » (41). Gramsci ne doute pas que, confrontée au calvinisme, la religion catholique est perdante : « L'Italie populaire se trouve encore dans les conditions créées par la Contre-Réforme : la religion, au mieux, s'est mélangée au folklore païen et en est restée à ce stade » (42).

Il semble bien que Gramsci ne soupçonne pas du tout le combat de la Contre-Réforme contre le folklore païen, le magisme et le syncrétisme religieux. Ce qui revient à dire que ses thèses ne reposent pas sur un examen approfondi de la structure sociale et de ses rapports avec la religion catholique. Il unifie deux comportements distincts, le comportement officiel, dogmatique de l'Eglise, et celui du clergé local, qui vit dans les conditions d'une arriération entretenue par la gestion patriarcale et seigneuriale. A la thèse protestante (Baxter) selon laquelle le manque de zèle pour le travail serait un symptôme du défaut de l'état de grâce, s'oppose toute une série de textes émanant des évêques et des théologiens catholiques, qui exaltent la vie professionnelle en tant qu'exercice ascétique de la vertu. Quant au folklore païen, il ne fait pas de doute que les décrets tridentins révèlent combien est essentielle la préoccupation du haut clergé de trier, distinguer et purifier les croyances et pratiques populaires, dénoncées depuis longtemps par les réformateurs. L'écart est grand, et substantiel, entre la religion définie par le catéchisme de 1566 et la religion vécue dans le contexte des traditions agraires saisonnières, toujours vivaces à la fin du XVIII^e siècle et même ensuite. Les « conditions créées par la Contre-Réforme » auraient dû être celles d'une foi plus rationalisée. Robert Mandrou en a bien saisi la différence :

« Entre la foi des fidèles, encombrée de traditions aussi variées que déconcertantes (pour un théologien rigoureux), héritées d'un passé lointain et constamment recrées suivant les saisons et les besoins, et cette volonté de mise en ordre, d'identification et d'authentification, il y a évidemment un

(41) Q., p. 1086 et 1840. — Max Weber refusait toute comparaison entre diverses religiosités : « Je déplorerais, soit dit entre parenthèses, que mon exposé puisse être interprété comme une quelconque appréciation de telle ou telle forme de religiosité. Rien ne lui est plus étranger. Il ne s'agit que d'efficacité, de caractères déterminés, qui sont peut-être secondaires dans le cas d'une évaluation purement religieuse, mais qui ont leur importance pour la conduite pratique. » (*L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Florence, 1965, p. 206.)

(42) Q., p. 2120. — Badaloni, cependant, fait justement observer que « le rapport entre détermination et engagement libérateur, tel qu'il apparaît dans le calvinisme », est présenté par Gramsci d'une manière différente que par Weber : « Gramsci perçoit [ce rapport] comme le modèle d'un autre rapport entre détermination et idée-vérité dans le cadre du mouvement ouvrier. Il faut cependant souligner que, tandis que pour Weber l'idée force du calvinisme est dans le sillage de la rationalité économique et la complète, en faisant de la volonté l'élément de base de la structure capitaliste ou du moins de la rationalité économique, pour Gramsci le champ de l'idée-volonté peut aussi bien attaquer, comme nous l'avons vu, la structure existante. » (N. BADALONI, *op. cit.*, p. 76.)

abîme : cultes des saints et des reliques, pèlerinages thérapeutiques et circonstanciels, confréries professionnelles et vénération locales, lieux-dits, fontaines ou collines, christianisés depuis des siècles, tout ce tissu bariolé de la pratique religieuse rurale et citadine, toute cette piété vivante mais facilement suspecte dès l'instant que la hiérarchie se soucie de purifier la représentation que la catholicité doit donner d'elle-même, se trouvent mis en question (après la Contre-Réforme) » (43).

Cette grande entreprise d'épuration, qui frappe l'héritage d'une religiosité populaire vécue selon les circonstances, les habitudes et les inhibitions sociales, ne réussit jamais tout à fait et se heurta à des résistances pendant des siècles. A la fin du xvii^e, quand le concile de Trente connut un regain marqué par un grand rigorisme ascétique, documenté dans une propagande étourdissante sur le *Bon évêque* et le *Bon curé*, le conflit entre la religiosité populaire, festive et avide de miracles, et la religiosité imposée canoniquement, légaliste, aux rites épurés et stérilisés par les interventions des synodes, atteignit son comble.

Aussi, la thèse d'une religion qui, après la Contre-Réforme, se serait combinée avec le folklore païen, devrait-elle, au mieux, être transposée, par anticipation, au Moyen Age. Quoi qu'il en soit, il faut interpréter cette thèse dans un tout autre sens : le conflit entre une religiosité syncrétiste, de nature populaire, et une religiosité prescrite et plus rationnelle, se poursuit même après la Contre-Réforme, non en vertu de celle-ci, mais plutôt à cause de celle-ci.

Gabriele DE ROSA
Università di Roma

Traduction de Marie-Louise LETENDRE et Emile POULAT.

(43) Robert MANDROU, *Des humanistes aux hommes de science, xvi^e et xvii^e siècles*, Paris, Ed. du Seuil, 1973, pp. 126-127.