



HAL
open science

Religion et hégémonie dans les écrits de Gramsci : de la potestas indirecta jésuite à l'hérésie des subalternes

Marie Lucas

► To cite this version:

Marie Lucas. Religion et hégémonie dans les écrits de Gramsci : de la potestas indirecta jésuite à l'hérésie des subalternes. *Novos Olhares Sociais*, 2021, *Teoria da Hegemonia: Epistemologias e Política*, 4 (1), pp.79-108. halshs-03281587

HAL Id: halshs-03281587

<https://shs.hal.science/halshs-03281587v1>

Submitted on 8 Jul 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

RELIGION ET HÉGÉMONIE DANS LES ÉCRITS DE GRAMSCI: DE LA POSTESTAS INDIRECTA JÉSUIE À L'HÉRÉSIE DES SUBALTERNES

RELIGION AND HEGEMONY IN GRAMSCI'S WRITINGS: FROM THE POSTESTAS INDIRECTA JESUIT TO THE HERESY OF THE SUBALTERNES

Marie Lucas¹

RÉSUMÉ

Le concept d'hégémonie, au coeur de la recherche d'Antonio Gramsci, est indissociable d'une réflexion de fond sur la religion. La religion désigne chez Gramsci tantôt les religions historiques, en particulier le catholicisme, tantôt une conception du marxisme comme hérésie du libéralisme issue des groupes subalternes. Dès ses années turinoises, Gramsci décrit le socialisme comme une foi religieuse substituant à l'horizon surnaturel du christianisme un projet concret et rationnel. La montée du fascisme l'oblige à se confronter plus directement aux institutions et à la culture catholiques, à leur fonction de direction intellectuelle et politique, notamment auprès des masses paysannes. Cette confrontation prépare le tournant décisif qui s'opère pour Gramsci lors du Concordat de 1929 entre l'État fasciste et l'Église catholique. Commencant alors à rédiger ses *Cahiers de prison*, il étudie à travers cette actualité politico-religieuse le rapport d'influence réciproque entre économie, culture et politique. À cet effet, il trouve dans la praxis éditoriale, militante et missionnaire de la Compagnie de Jésus le paradigme d'une conquête hégémonique menée sur de multiples fronts. Le « pouvoir indirect » des jésuites s'impose ainsi comme modèle et contre-modèle, admiré pour son efficacité mais condamné pour sa rigidité autoritaire. Gramsci oppose donc à la dérive disciplinaire du jésuitisme un parti politique moderne porteur d'une hégémonie activement religieuse, c'est-à-dire associant les subalternes à l'élaboration d'une conscience et d'une volonté collectives.

ABSTRACT

The concept of hegemony, at the heart of Antonio Gramsci's research, is inseparable from a fundamental reflection on religion. Religion in Gramsci sometimes designates historical religions, in particular Catholicism, sometimes a conception of Marxism as the heresy of liberalism resulting from subordinate groups. From his Turin years, Gramsci described socialism as a religious faith replacing the supernatural horizon of Christianity with a concrete and rational project. The rise of fascism forces him to confront more directly

¹ Doutoranda na Unievrside de Lyon - ENS de Lyon - Laboratoire Triangle. Email: marie.lucas@ens-lyon.fr

Catholic institutions and culture, their function of intellectual and political leadership, especially among the peasant masses. This confrontation prepares the decisive turning point for Gramsci during the Concordat of 1929 between the fascist state and the Catholic Church. Starting then to write his Cahiers de prison, he studies through this politico-religious news the relationship of reciprocal influence between economy, culture and politics. To this end, he finds in the editorial, militant and missionary praxis of the Society of Jesus the paradigm of a hegemonic conquest carried out on multiple fronts. The "indirect power" of the Jesuits thus asserts itself as a model and a counter-model, admired for its efficiency but condemned for its authoritarian rigidity. Gramsci therefore opposes the disciplinary drift of Jesuitism with a modern political party carrying an actively religious hegemony, that is to say, associating the subordinates in the development of a collective conscience.

RESUMEN

El concepto de hegemonía, en el corazón de la investigación de Antonio Gramsci, es inseparable de una reflexión fundamental sobre la religión. Religión en Gramsci a veces designa religiones históricas, en particular el catolicismo, a veces una concepción del marxismo como la herejía del liberalismo resultante de grupos subordinados. Desde sus años en Turín, Gramsci describió el socialismo como una fe religiosa que reemplaza el horizonte sobrenatural del cristianismo por un proyecto concreto y racional. El auge del fascismo lo obliga a enfrentarse más directamente con las instituciones y la cultura católica, con su función de liderazgo intelectual y político, especialmente con las masas campesinas. Este enfrentamiento prepara el punto de inflexión decisivo para Gramsci durante el Concordato de 1929 entre el estado fascista y la Iglesia católica. Comenzando entonces a escribir sus Cahiers de prison, estudia a través de esta noticia político-religiosa la relación de influencia recíproca entre economía, cultura y política. Para ello, encuentra en la praxis editorial, militante y misionera de la Compañía de Jesús el paradigma de una conquista hegemónica realizada en múltiples frentes. El "poder indirecto" de los jesuitas se afirma así como modelo y contramodelo, admirado por su eficacia pero condenado por su rigidez autoritaria. Gramsci, por tanto, opone la deriva disciplinaria del jesuitismo con un partido político moderno que lleva una hegemonía religiosa activa, es decir, que asocia a los subordinados en el desarrollo de una conciencia y una voluntad colectivas.

Parmi les contemporains de Gramsci, un ancien compagnon de détention, Umberto Clementi, rapporte le souvenir d'une discussion animée dans leur prison de Turi. Gramsci ayant évoqué à ses camarades sa lecture d'un jésuite influent compromis avec le régime fasciste, ceux-ci réagissent vivement:

Certains d'entre nous demandèrent: "Alors c'est là une raison de plus pour que nous mettions, le moment venu, quelques bombes sous le Vatican?" "Non", répondit Gramsci, "Ce n'est pas ainsi que l'on bat les positions des dirigeants du catholicisme. Si nous réussissions à aller au pouvoir, d'une manière ou d'une autre, et si nous pouvions disposer du Vatican, la seule chose que nous pourrions faire est d'y tenir le premier

congrès du Parti communiste. Ainsi, nous donnerions une nouvelle position historique au Vatican. Il ne faut jamais détruire ce que l'homme, par son intelligence et ses facultés, a construit. Il faut savoir l'utiliser indépendamment des raisons pour lesquelles il l'a construit"².

Ce témoignage, sujet à caution puisque fondé sur des souvenirs, offre des éléments de réflexion importants. Le contraste comique entre le calme socratique de l'un et l'élan ingénu des autres, prêts à faire exploser le Vatican, met en valeur la sage exhortation gramscienne à réinvestir le Vatican pour lui donner une « nouvelle position historique » : par exemple en y tenant le premier congrès du Parti communiste enfin au pouvoir.

Au-delà de son caractère fantaisiste, cette anecdote illustre le rapport de rivalité que Gramsci entretient avec la religion instituée. D'une intransigeance constante vis-à-vis d'une religion, le catholicisme, qui lui semble pétrie de contradictions, son expérience militante et l'épreuve du fascisme sont cependant une école de réalisme, l'incitant à étudier la possibilité d'alliances avec des organisations catholiques, ou même à s'inspirer des ressources pédagogiques de ses meilleurs stratèges, les jésuites.

Ce réalisme donne lieu à une grande polysémie du mot « religion » dans les écrits gramsciens. Le mot se rapporte tantôt à une réalité historique, les confessions existantes (chrétiennes ou non), tantôt au projet politique d'une forme nouvelle d'organisation sociale et de militantisme (le parti politique moderne à vocation hégémonique). Pour rendre raison de cette ambivalence de la « religion », il est utile de suivre le développement diachronique de la pensée gramscienne du religieux, en la reliant au véritable « fil conducteur »³ que constitue sa réflexion sur l'hégémonie. Inextricablement liés, les concepts de religion et d'hégémonie s'éclairent l'un l'autre. Des travaux récents, à travers cette approche diachronique, ont montré comment Gramsci s'approprie progressivement le concept d'*egemonia* pour aboutir dans les *Cahiers de prison* à une idée d'hégémonie politique et civile référée, non plus au seul prolétariat, mais à toute classe ou groupe social en lutte pour conquérir ou conserver le pouvoir⁴. On donne souvent à la notion gramscienne d'hégémonie le sens d'un primat de la culture sur la

²U. Clementi, in *Gramsci vivo nelle testimonianze dei suoi contemporanei*, M. P. Quercioli (dir.), Feltrinelli, 1977, p. 200. Clementi rapporte que Gramsci lisait alors le prêtre jésuite Enrico Rosa.

³G. Vacca, « Dall'«egemonia del proletariato» alla «egemonia civile». Il concetto di egemonia negli scritti di Gramsci fra il 1926 e il 1935 », in A. d'Orsi (dir.), *Egemonie*, Naples, Dante & Descartes, 2008, p. 92.

⁴G. Cospito, « Egemonia/egemonico nei «Quaderni del carcere» (e prima) », *International Gramsci Journal*, 2 (1), 2016, p. 49-88.

politique dans la diffusion d'une idéologie. Pour Gramsci en réalité, l'hégémonie est la capacité politique à articuler société civile et État, culture et économie politique, adhésion spontanée et force. Elle désigne une maîtrise des forces qui façonnent le sens commun en vue d'un projet politique de réforme des rapports de production, au carrefour entre enjeux nationaux et supranationaux.

La problématique religieuse, dès les années turinoises, contribue à façonner le concept d'hégémonie. Tout au long de ses écrits, Gramsci met à distance l'anticléricalisme traditionnel et se forge une érudition historico-religieuse peu commune. La religion est pour lui irréductible à un simple instrument culturel entre les mains du pouvoir en place, pur reflet des rapports économiques. L'Église lui apparaît plutôt comme une organisation complexe où se confrontent des visions du monde et des intérêts divers, unifiés par une volonté politique habile, désormais celle des jésuites. C'est à ce pouvoir unificateur que Gramsci donne le nom de « religion », désignant ainsi une forme d'hégémonie accomplie, qui articule élan individuel et organisation collective, masses et intellectuels. Le marxisme doit devenir à son tour une religion supérieure, remplaçant une Église qui a épuisé ses ressources hégémoniques et ne sait plus porter la voix des subalternes.

Nous verrons en quoi cette ambition d'occuper la place de la religion dans les consciences et les institutions nourrit et connote la conception gramscienne de la politique comme hégémonie, et plus particulièrement en quoi elle s'inspire, et se distingue, du modèle « jésuite » de conquête du pouvoir.

RELIGION ET RÉVOLUTION DANS LES ÉCRITS PRÉCARCÉREAUX (1916-1926)

Pendant ses années de turinoises, Gramsci est régulièrement en polémique avec des catholiques. S'il fait droit à un « besoin » religieux, il reproche âprement au catholicisme d'étouffer les aspirations des masses, de les rendre passives. Ces polémiques façonnent son langage et les enjeux de sa lutte.

RELIGION ET FOI SOCIALISTES: UM CHOIX EXISTENTIEL

Religion et Hégémonie dans les écrits de Gramsci: de la potestas indirecta jésuite à l'hérésie des subalternes – Marie Lucas – p. 79-108

« *La religion est un besoin de l'esprit* »: L'ancrage spirituel de Gramsci est indissociable du contexte de la grande guerre. La violence déchaînée par le conflit mondial le rend attentif aux inquiétudes métaphysiques, aux conversions radicales, ainsi qu'aux pratiques superstitieuses diffuses⁵. Réfléchissant en 1916 sur le lien entre la guerre et l'exigence spirituelle renouvelée, il distingue entre les aspirations populaires authentiques et la lâcheté ou crédulité de certains: « La guerre place violemment l'homme devant la mort, l'oblige à y penser continuellement, l'oblige à réfléchir sur ce qu'on appelle le mystère de la vie »⁶. Gramsci prend au sérieux ce trouble métaphysique, comme étape préparant l'engagement politique. Mais il déplore que « les états d'âme qui en résultent » soient « aussitôt exploités par la religion et la sorcellerie ». La veille, en effet, on avait rapporté l'arrestation d'une magicienne profitant de la naïveté des mères de soldats⁷. La religion catholique et la magie, « toutes deux interprètes d'un monde surnaturel », sont responsables selon Gramsci de l'inertie spirituelle des masses. Cependant, il ne défend pas non plus l'émancipation vis-à-vis de toute institution ou croyance. Pour lui au contraire, « l'indifférence religieuse des temps normaux, l'absence de pratique du culte, n'est pas indépendance, n'est pas libération des idoles ». L'agnosticisme ne libère pas car l'individu isolé, plus vulnérable spirituellement, est facilement instrumentalisé. Il faut donc choisir un camp. Cette idée que chacun est partie prenante consciemment ou non, même dans ses choix les plus intimes, d'un projet idéologique déterminé est un aspect important de la théorie de l'hégémonie à venir. La guerre réveille l'urgence de sortir de l'angoissante passivité:

la religion est un besoin de l'esprit. Les hommes se sentent souvent si égarés dans l'immensité du monde [...] le complexe des énergies historiques si raffiné et subtil échappe si bien au sens commun qu'aux moments suprêmes celui-là seul qui a substitué à la religion une quelque autre force morale parvient à se sauver de l'anéantissement (*sfacelo*).

⁵Des travaux ont souligné ce phénomène de « retour aux autels », en signalant aussi les pratiques fétichistes qui l'accompagnent parfois. Par exemple : R. MOROZZO DELLA ROCCA, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti soldati (1915-1919)*, Rome, Cerf, 1980 ; A. BECKER, *La guerre et la foi : de la mort à la mémoire 1914 - années 1930*, 2e éd., Paris, Armand Colin, 2015.

⁶« Stregoneria », *Avanti !*, 4 mars 1916, *CT*, p. 174-175 ; *S I*, p. 213-214. C'est toujours moi qui traduis. On peut se rapporter à l'édition Gallimard des écrits de Gramsci, dirigée par Robert Paris, pour une traduction en français de l'ensemble des cahiers.

⁷*S I*, note 1, p. 214.

L'individu sans foi court à sa ruine, ce texte aux accents pascaliens invite donc à chercher un substitut à la religion. La locution « sens commun » apparaît ici pour la première fois au sens d'un savoir collectif passif⁸. La corrélation entre sens commun et religion est centrale⁹ car elle renvoie la religion à un premier niveau de réflexivité, certes insuffisant mais réel, de la conscience collective. Le caractère opaque, lacunaire du sens commun fait qu'il ne suffit pas de se soustraire à l'autorité d'une église, il faut encore trouver une « force morale » capable de « sauver » l'individu de ses angoisses métaphysiques. Gramsci conçoit donc la libération, le salut (le verbe est *salvarsi*), non comme dégagement ou recul sceptique, mais comme engagement total. Il prône ici la conversion comme seule émancipation possible. L'idée religieuse est donc pour lui ambivalente, associée tantôt aux superstitions de « l'homme grossier », tantôt à un besoin éminent de l'esprit et une constante anthropologique que le socialisme doit prendre en charge.

Le socialisme, une foi incarnée: Pour Gramsci, seule une foi nouvelle peut combler ce besoin religieux. La foi décrit une disposition à l'action et non une croyance passive, et reflète l'expérience concrète du militant socialiste. Cette appropriation par Gramsci du mot « foi » s'exprime dans un autre article de 1916 où il attaque un groupe de jeunes catholiques pontifiant « continuellement sur la foi, sur la vérité, sur la sincérité » sans respecter la foi et l'enthousiasme de leurs adversaires¹⁰. Contre eux, Gramsci présente le socialisme comme une religion en un sens bien précis:

religion au sens où il est lui aussi une foi qui a ses mystiques et ses pratiquants ; religion, parce qu'il a remplacé dans les consciences le Dieu transcendantal des catholiques par la confiance dans l'homme et dans ses meilleures énergies comme unique réalité spirituelle.

Le socialisme se présente ici comme un projet d'assimilation et de dépassement des religions confessionnelles. En un coup de force sémantique exemplaire de la

⁸On trouve deux occurrences précédentes du « sens commun » mais sous forme d'idiomatismes n'ayant pas la consistance sémantique que Gramsci donne à la locution dans ce texte de mars 1916. Ici elle correspond à la définition plus mûre d'un « “sens commun” qui est au fond la conception de la vie et la morale la plus répandue » (*QC* 1, § 65, p. 76).

⁹T. La Rocca, *Gramsci e la religione*, Brescia, Ed. Queriniana, 1991, p. 28-29

¹⁰« Audacia e fede », *Avanti !*, 22 mai 1916, *CT*, p. 328-329 ; *S I*, p. 389-390.

stylistique gramscienne, ce texte revitalise les mots « religion », « foi », « enthousiasme » en les rapportant à l'unique source de valeurs pour Gramsci : la force créatrice de l'humanité. Le mot « foi », à l'heure du socialisme, ne doit plus laisser résonner la misère de l'homme sans Dieu mais la confiance de l'homme créateur.

Cette traduction socialiste de la foi religieuse se prolonge par exemple dans le portrait de Jean Jaurès, dont Gramsci écrit qu'il « fut vraiment un *martyr*, au vrai sens du mot, c'est-à-dire le témoin d'une foi, une parole qui s'était fait chair »¹¹. Le recours au lexique religieux est pleinement assumé. L'incarnation n'est pas pour Gramsci un mystère théologique mais un processus historique dont le socialisme révèle la logique. Parler de « martyr » ne vise pas à entourer l'héroïsme jaurésien d'une aura religieuse mais à réveiller le sens concret du mot, son sens immanent de « témoin ». Célébrer Jaurès ne signifie pas « glorifier un homme, et créer une idole » mais montrer que la cause de Jaurès assassiné survit à sa mort physique. Son sacrifice n'annule pas son œuvre car « la vérité survit aux bûchers, les idées aux hommes. Et les victimes grandissent dans leur martyr, tout leur corps devient une langue qui parle, qui harangue pour l'éternité ». Le « martyr » de Jaurès manifeste le caractère inaliénable de la liberté des peuples opprimés, sa « foi » est une volonté d'aller outre l'expérience dramatique des sociétés en guerre. Le socialisme est ainsi pour Gramsci une parole qui entre « dans la conscience des masses, qui descen[d] dans les âmes des Italiens, se transform[e] en énergie, en foi »¹². La foi socialiste n'est pas un sentiment vague mais la clarté intérieure d'une conscience collective critique et disposée à l'action, et non passivement adhérente au sens commun.

L'ORDINE NUOVO ET «LES MILITANTS DE LA CITÉ DE HOMME»

Le christianisme, un modèle révolutionnaire? Malgré ces accents mystiques, Gramsci garde une certaine distance critique vis-à-vis d'une terminologie religieuse trop générique et pompeuse. La foi qu'il revendique s'apparente à une notion pragmatiste de la croyance religieuse qui ne renonce jamais à un impératif de rationalité. Ce rejet de l'exaltation mystique se confirme dans les années d'après-guerre¹³, grâce à l'expérience fondatrice de

¹¹« Una commemorazione », *Avanti !*, 13 août 1916, *CT*, p. 485-486 ; *S I*, p. 574.

¹²« La seduta storica », *Il Grido del popolo*, 17 novembre 1917, *CF*, p. 442-443 ; *S I*, p. 586.

¹³Gramsci se prononce très tôt contre le mysticisme en politique : « Le rationaliste ne renie pas le mysticisme. Il le comprend, l'explique et, donc, le vide de son sens, de sa valeur de propagande », écrit-il

Religion et Hégémonie dans les écrits de Gramsci: de la potestas indirecta jésuite à l'hérésie des subalternes – Marie Lucas – p. 79-108

L'Ordine Nuovo, revue animée par Gramsci dès le 1^{er} mai 1919, espace de débat et de maturation dialogique de sa pensée. Aussitôt, la soif partagée de renouvellement inspire à plusieurs rédacteurs une comparaison déjà classique entre premiers chrétiens et socialistes¹⁴. Gramsci quant à lui prend à rebours cette analogie historique, qu'il prête à Georges Sorel, dans un éditorial de septembre 1920 intitulé « Le Parti communiste », référence au Pcd'I qui doit naître en janvier¹⁵ :

Pour Sorel, comme pour la doctrine marxiste, le christianisme représente une révolution dans la plénitude de son développement, c'est-à-dire une révolution qui est parvenue à ses conséquences extrêmes, à la création d'un système nouveau et original de rapports, moraux, juridiques, philosophiques, artistiques ; prendre ces conclusions comme des schémas idéologiques valables pour toutes les révolutions, c'est trahir grossièrement et bêtement l'intuition historique de Sorel [...]¹⁶

Gramsci juge conforme à la doctrine marxiste l'idée que le christianisme a été en son temps une révolution, entendue comme « système nouveau et original de rapports, moraux, juridiques, philosophiques, artistiques ». Toutefois, il souhaite surtout dénoncer un glissement qui trahit l'intuition sorelienne : le christianisme ne peut servir de canon révolutionnaire, ni ses résultats devenir les « schémas idéologiques » de toute révolution. La révolution communiste en effet a une finalité tout autre. Si on compare « les militants pour la Cité de Dieu et les militants pour la Cité de l'Homme » on ne peut qu'observer la supériorité morale des communistes¹⁷ :

le communiste n'est certes pas inférieur au chrétien des catacombes. Au contraire ! Le but ineffable que le christianisme proposait à ses champions est, par son mystère prometteur, une pleine justification de

face au phénomène D'Annunzio : « quiconque a pour maxime de vie le mysticisme est un singe, et non un homme », in « Profanations », *Avanti !*, 29 janvier 1917, *CT*, p. 721-722 ; *S I*, p. 60-61.

¹⁴Notamment : Caesar, « L'armée socialiste », *L'Ordine Nuovo*, 31 mai 1919 ; éd., « Pourquoi sommes-nous communistes », *ibid.*, 6 septembre 1919 ; Z. Zini, « Du citoyen au producteur », *ibid.*, 21 février 1920.

¹⁵On trouve notamment cette analogie formulée dans : G. Sorel, *La ruine du monde antique. Conception matérialiste de l'histoire*, Paris, Librairie G. Jacques & Cie, 1902, p. 13-23. A chaque fois qu'il mentionne cette analogie, Sorel prend soin de rappeler que le christianisme n'a pas su apporter d'« amélioration sérieuse dans la situation du monde », in Id., *Réflexions sur la violence*, Entremonde, Genève-Paris, 2013 [1908], p. 73.

¹⁶« Le parti communiste » (I), *ON*, p. 651-662. *E I*, p. 389-390.

¹⁷Ce texte est souvent cité comme un rapprochement entre chrétiens et communistes alors qu'il s'agit surtout d'une mise à distance : D. Saresella, « Gramsci and the issue of religion: Catholic modernism and the Italian Partito Popolare », *History of European Ideas*, 2019 consulté en ligne le 26/01/2021 <https://doi.org/10.1080/01916599.2019.1634330>.

Religion et Hégémonie dans les écrits de Gramsci: de la potestas indirecta jésuite à l'hérésie des subalternes – Marie Lucas – p. 79-108

l'héroïsme, de la soif du martyr, de la sainteté ; il n'est pas nécessaire que les grandes forces humaines du caractère et de la volonté entrent en jeu pour susciter l'esprit de sacrifice de celui qui croit à la récompense céleste et à la béatitude éternelle.

L'ouvrier communiste et son travail désintéressé pour le Parti ou le syndicat valent plus aux yeux de Gramsci que l'esclave risquant sa vie pour se rendre à la prière dans l'espoir d'une récompense céleste. L'action du premier obéit à une rationalité immanente et non à un espoir indéterminé, extra-temporel. Ce désintéressement rend les héros socialistes « plus grands que les plus grands saints du Christ », et cela « parce que le but de leur milice est concret, humain, limité ». La révolution communiste ressemble formellement à la révolution chrétienne par la foi collective qu'elle mobilise, mais ses objectifs rationnels, délimités et sa morale humaniste lui assurent un contenu bien supérieur¹⁸. En critiquant l'usage superficiel d'une analogie historique, Gramsci oppose irréductiblement christianisme et communisme. Cette antithèse devient cependant bientôt l'objet d'intenses discussions au sein du collectif ordinoviste.

« *Des fantaisies tirées d'une sentimentalité féminine* » ? Cette disqualification viriliste par Ambrogio Belloni de la « question religieuse » révèle la présence croissante d'une telle question dans les discussions du Pcd'I à partir de 1922¹⁹. Ce député communiste balaie en juillet comme pure « sentimentalité féminine » un débat qui menace de « ralentir la marche du prolétariat »²⁰. C'est en effet à l'initiative de femmes du Parti que le débat religieux se déploie au sein du collectif ordinoviste. Plus confrontées que les hommes aux implications concrètes du combat anti-religieux, notamment éducatives²¹, ces militantes montrent la complexité du problème et l'impossibilité d'en rester à une position de principe. Prenant d'abord la parole en janvier pour la « Tribune des femmes », une militante intervenant occasionnellement dans la presse communiste, Dina Traversa, estime que l'*Ordine Nuovo* devrait consacrer une rubrique participative à cette « délicate

¹⁸Cette distinction entre foi primitive et critique sera approfondie au *QC* 11, §12 (juin-juillet 1932), p. 1389.

¹⁹P. Salvetti, *La stampa comunista da Gramsci a Togliatti*, Ganda Ed., 1975, p. 223.

²⁰A. Belloni, « La questione religiosa », *Il Comunista*, 5 juillet 1922 ; *l'Ordine Nuovo*, 17 juillet 1922, p. 2.

²¹Gramsci l'écrivait déjà dans *l'Avanti!* du 3 avril 1917 : « il est nécessaire que l'homme aussi participe à la vie familiale en ce qui concerne l'éducation des enfants et ne laisse pas à la femme le monopole de la formation intellectuelle [...] Les pères de famille prolétaires doivent chercher à empêcher la poursuite de cette action anti-éducative des cérémonies religieuses », *CF*, p. 107-108.

question » pour offrir une alternative aux paysannes et ouvrières communistes allant encore « à l'église presque en cachette »²². En Italie, où « la religion d'État est avant tout une organisation politique », elle constate qu'une « propagande féminine » serait nécessaire pour dissiper l'influence ecclésiastique. Plusieurs cadres intermédiaires du Parti s'emparent ensuite du sujet, signe de ses implications pratiques immédiates²³. Traversa publie alors deux nouveaux articles intitulés « La question religieuse » dans le quotidien *Il Comunista*, les 17 juin et 12 juillet, où elle réaffirme la nécessité d'une lutte anti-catholique. Plus modérée, Adele Pastori Barbaresi, féministe des Marches, appelle à son tour à une « évaluation plus sereine du problème religieux »²⁴. En mai, Palmiro Togliatti intervient dans la revue turinoise depuis Rome, où il dirige désormais *Il Comunista*, et propose, contre la vaine « propagande anticléricale », d'aborder l'Église concrètement, avec une « mentalité "politique" »²⁵. Enfin, il récapitule en juin-juillet les différentes opinions exprimées : le vif intérêt des militants pour la question religieuse traduit selon lui un désir « d'insérer leur conception et action politique dans une vision générale unitaire des problèmes du monde et de la vie »²⁶. Reconnaisant là un signe de maturité politique, il rappelle cependant que la « lutte pour une libération économique et politique » est anti-religieuse en pratique, même quand elle respecte le sentiment religieux. Ainsi, l'intense discussion portée par l'*Ordine Nuovo* et la ligne intransigeante mais réaliste qui s'en dégage tiennent lieu de laboratoire de la pensée de Gramsci qui peut, au moins jusqu'à son départ à Moscou en mai 1922, suivre ces échanges et leur portée stratégique. L'intervention de la camarade Traversa rencontre une préoccupation qui devient chez lui centrale à partir du séjour russe²⁷ : le ralliement des paysans au front antifasciste. La sociologie politique du catholicisme devient alors incontournable. Depuis la Russie, Gramsci invite Togliatti à étudier le parti catholique, le *Partito Popolare Italiano*, seul « capable, avec sa tactique élastique et opportuniste, de contrebalancer le fascisme »²⁸. Lorsqu'il envisage en 1924 l'alliance entre ouvriers et paysans, terreau de

²²D. Traversa, « La questione religiosa », 19 janvier 1922, *l'Ordine Nuovo*, p. 4.

²³P.G. Zunino, *La questione cattolica nella sinistra italiana (1919-1939)*, Bologne, Il Mulino, 1975, p. 104.

²⁴Citée par P. Togliatti, « La questione religiosa », *Il Comunista*, 29 juin 1922 puis *l'Ordine Nuovo*, 10 juillet 1922, p. 2.

²⁵P. Togliatti, « Russia dei Soviet e Vaticano », *l'Ordine Nuovo*, 15 mai 1922, p. 2.

²⁶Id., « La questione religiosa », 10 juillet 1922, art. cité.

²⁷E. Bernardi, « Gramsci e la questione agraria. Cultura economico-politica, organizzazione e rapporti con il PPI (1916-26) », *Gramsci nel suo tempo*, F. Giasi (dir.), Rome, Carocci, 2008, p. 463-484.

²⁸Lettre de Gramsci à Togliatti, 18 mai 1923, *EP* 2, p. 102-106.

son concept d'« hégémonie », la religion n'est plus un thème spéculatif mais l'interprétation politique d'un rapport de forces déterminé par l'affiliation au pape de « la majorité des paysans italiens et des femmes »²⁹.

QUESTION MÉRIDIONALE ET RELIGION: VERS LE FRONT UNIQUE

Ouverture aux catholiques de gauche: Devant la dictature fasciste, les tensions entre catholiques s'avèrent être une variable décisive pour une stratégie de mobilisation prolétaire. Gramsci prend alors la mesure de l'influence de l'Église dans les campagnes et de son « appareil démocratique » performant³⁰. Cependant, la montée du fascisme divise ses fidèles entre élites conservatrices favorables au régime et centre-gauche du PPI, en sécession sur l'Aventin. Seul un petit nombre de catholiques anticapitalistes, désignés comme « extrémistes » (*estremisti*), désertent les rangs de l'Action Catholique et envisagent l'alliance avec les communistes. Le plus illustre des extrémistes est sans conteste le *leader* de Crémone, Guido Miglioli (1879-1945), exclu du PPI en janvier 1925 pour son soutien à l'union syndicale. Ce « bolchévique blanc »³¹ devient un interlocuteur de premier ordre du Parti, en lien avec le dirigeant communiste Ruggero Grieco³². Attentif au « symptôme » Miglioli³³, Gramsci considère en avril 1925 que, désormais, « la gauche du Parti populaire a des positions différentes de celle du Vatican » et qu'« il y a lutte au sein même des masses catholiques », au point que « la gauche catholique est plus proche des communistes que ne le sont les socialistes et les réformistes »³⁴. Cette gauche intervient régulièrement en 1926 dans la « Tribune des jeunes » de l'*Unità*, que Gramsci dirige alors, et soutiennent la convergence entre catholicisme et communisme³⁵. S'il

²⁹Comme il l'écrit en 1932 au sujet du domaine d'influence papale : *QC* 10 II, § 41, p. 1306.

³⁰ « Il Partito popolare », *l'Unità*, 22 février 1924, *CPC*, p. 10-12.

³¹J.M. Foot, « “White Bolsheviks”? The Catholic Left and the Socialists in Italy. 1919-1920 », *The Historical Journal*, 1997-2, p. 415-433.

³²Sur l'intuition commune à Miglioli et Gramsci du lien entre question vaticane et question paysanne : M. Rossi, « Guido Miglioli nella storiografia contemporanea », *Rivista di storia contemporanea*, 1980, 9, p. 424-444, en partic. p. 434. Voir aussi P.G. Zunino, *op. cit.*, p. 116-147. Sur la médiation de Grieco : A. Lovecchio, *Professione Rivoluzionario. Per una biografia di Ruggero Grieco (1893-1926)*, Bari, Ed. dal Sud, 2013, p. 140-146.

³³Contre Bordiga, Gramsci désigne en Miglioli le « symptôme d'une nouvelle orientation politique de masses paysannes catholiques déterminées », *l'Unità*, 2 juillet 1925, *CPC*, p. 376-377.

³⁴*CPC*, p. 474.

³⁵Entre autres, A. D'Astrea (*jeune catholique*), « Que se passe-t-il dans la jeunesse catholique ? I. II. », « Tribune des jeunes », *l'Unità*, 6 mars, 9 mars 1926, p. 2.

exclut tout compromis doctrinal, Gramsci constate l'urgence de former un front unique antifasciste agissant de concert avec la gauche catholique³⁶. Ce réalisme prend le pas sur les luttes idéologiques et engage le Parti à approfondir les liens avec Miglioli, afin d'« ouvrir la voie à une alliance entre ouvriers et paysans »³⁷. Désormais, Gramsci fait droit à la multiplicité de positions parmi les masses catholiques, et envisage des convergences avec les croyants acquis à la lutte prolétaire.

Mezzogiorno, religion et bloc intellectuel : Ce pragmatisme à l'égard des catholiques se traduit conceptuellement dans ses *Notes sur le problème méridional*, laissées inachevées à l'automne 1926, où apparaît le concept de « bloc intellectuel ». Ce concept s'inspire du modèle de la réforme protestante pour décrire le rôle de Benedetto Croce dans l'équilibre politique d'Italie du Sud. En effet, la pensée de Croce a donné lieu à la « seule Réforme historiquement possible »: « une nouvelle conception du monde qui a dépassé le catholicisme et toute autre religion mythologique »³⁸. La philosophie de Croce remplace la religion « mythologique », c'est-à-dire le christianisme au profit d'une « conception du monde » laïque. Pour Gramsci, les communistes sont héritiers de Croce, mais en même temps en « rupture complète avec cette tradition » car c'est au prolétariat qu'ils veulent confier le rôle de « protagoniste moderne de l'histoire italienne et donc de la question méridionale ». Cette description de la « Réforme » du Sud succède à une analyse sociologique différenciée du catholicisme italien mettant en évidence un vide religieux propre à l'Italie méridionale. C'est à ce vide religieux, se traduisant par une absence de corps intermédiaires, que répond l'activité socio-culturelle des intellectuels du Sud. Alors que le prêtre septentrional « a des sentiments démocratiques, est plus lié à la masse des paysans »³⁹, le prêtre méridional au contraire se montre soumis aux « passions communes (femmes et argent) », il a de ce fait une « très faible fonction dirigeante (*ufficio dirigente*) », et donc peu d'influence hors de la sphère du culte, tandis que le crédit moral

³⁶P.G. Zunino, *La questione cattolica nella sinistra italiana*, ouvr. cit., p. 104-114.

³⁷Intervention de Gramsci au Congrès de Lyon de janvier 1926. Il estime que « la tactique suivie par le parti à l'égard de Miglioli tend précisément vers ce but » : affaiblir l'influence du Vatican sur les paysans pour les rallier à la lutte antifasciste, *CPC*, p. 481-488.

³⁸« Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici », préf. de F.M. Biscione, *Critica marxista*, n° 3, 1990 (1926), p. 75. Ce titre prévu par Gramsci en 1926 a été rayé et remplacé par « Alcuni temi della questione meridionale » lorsqu'il paraît dans la revue *Stato Operaio* en 1930.

³⁹*Ibid.*, p. 69-70.

du clergé septentrional lui assure « une fonction (*ufficio*) spirituelle plus complète socialement ». Ces considérations sociologiques permettent d'identifier la religion à une fonction de direction intellectuelle et politique.

Ainsi, à la veille de son arrestation, Gramsci est conscient des rapports de force qui travaillent les masses catholiques. Un enjeu de sa recherche en prison va donc être, d'une part la possibilité tactique et stratégique d'alliances avec des forces catholiques antifascistes⁴⁰, d'autre part une conquête « religieuse » du sens commun ou hégémonie, rivale des jésuites.

DU « POUVOIR INDIRECT » DE L'ÉGLISE À LA FOUADATION RELIGIEUSE DE L'ÉTAT

Après novembre 1926, Gramsci doit se résoudre à un nouveau mode de pensée politique, plus sensible aux processus de long cours. La question religieuse devient alors centrale pour penser l'articulation entre société civile et État qui fonde son concept d'hégémonie.

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT, DES SOUVERAINETÉS ANALOGUES ET RIVALES

Jusqu'à la fin de l'année 1930, Gramsci associe encore l'hégémonie à l'idée crocienne d'une société civile opposée à l'État. Mais il évolue peu à peu vers une plus riche intégration de la société politique à la société civile. Les notes sur le Concordat aident à comprendre ce basculement⁴¹. L'accord entre l'Église catholique et l'État italien signé au Latran le 11 février 1929 et ratifié en juin constitue pour Gramsci un tournant. Ces dates correspondent en effet au moment où il noircit les toutes premières pages des *Cahiers*⁴². La religion apparaît dès lors comme une forme de conquête du pouvoir rivale

⁴⁰G. Cimbalo, « La questione cattolica nella strategia del Partito Comunista d'Italia alle sue origini », *Il Politico*, a. XL, 1975, p. 608-631.

⁴¹Luisa Mangoni avait déjà indiqué cette piste du Concordat dans « La genesi delle categorie storico-politiche nei *Quaderni del carcere* », *Studi storici*, a. 28, 1987, n°3, p. 565-579.

⁴²Il rédige le 8 février 1929 son programme de recherche, et dans le courant du mois probablement quelques notes du Cahier 2, puis, en juin, compose les premiers paragraphes du Cahier 1. Pour la datation des textes des *Cahiers de prison*, voir G. Cospito, « Verso l'edizione critica e integrale dei *Quaderni del carcere* », *Studi storici*, LII, n° 4, 2011, p. 881-904, tout particulièrement p. 896-904.

de l'État. En signant ces accords, le régime fasciste trahit son ignorance du projet politique de l'Église : pensant lui déléguer la dimension éthique et éducative, l'encadrement de la société civile, au profit de l'État, Mussolini favorise en fait la création d'une souveraineté rivale douée elle aussi d'un pouvoir politique⁴³. Il renonce à l'intégrité de l'État. Dès août-septembre 1930, Gramsci critique cette disjonction entre institutions de la société civile et institutions d'État en se référant à son expérience turinoise. Le Concordat lui rappelle l'alliance de 1918 entre confédération syndicale et parti socialiste, fondée sur une notion de la politique aussi réductrice que celle des signataires du Latran :

Le “pacte d’alliance” entre la Confédération et le Parti [...] peut être comparé à un concordat entre l'État et l'Église. Le Parti, qui est, à l'état embryonnaire, une structure d'État, ne peut admettre aucune division de ses pouvoirs politiques, et il ne peut admettre qu'une partie de ses membres se posent comme égaux de droit, comme alliés du “tout”, de même qu'un État ne peut admettre qu'une partie de ses sujets, en plus des lois générales, concluent avec l'État auquel ils appartiennent, et à travers une puissance étrangère, un contrat spécial de cohabitation avec l'État lui-même. Admettre une telle situation implique la subordination de fait et de droit de l'État et du Parti à la prétendue “majorité” des représentés, en réalité à un groupe défini comme anti-État et antiparti et qui finit par exercer indirectement le pouvoir (Q3, 42).

Le pacte d'alliance que Gramsci évoque ici est un traité signé en septembre 1918 entre direction du Parti socialiste et direction de la Confédération générale du travail, voulant laisser au Parti le soin de diriger les protestations à caractère politique et aux syndicats celui des agitations à caractère économique⁴⁴. Cette dichotomie entre l'économique et le politique est pour Gramsci une fiction et ne peut qu'aboutir à un conflit de souverainetés. En effet, les syndicats en 1918 et l'Église en 1929 prétendent représenter la majorité et à ce titre réclament une autonomie que le parti ou l'État ne peut leur ou lui accorder sans renoncer à la sienne. Ces pactes de coexistence sont en fait une subordination du parti ou de l'État à un anti-parti (la Confédération syndicale) ou un anti-État (l'Église). Cette façon qu'a le syndicat ou l'Église d'« exercer indirectement le pouvoir » – évoquant le concept de « pouvoir indirect » formulé plus tard – correspond à

⁴³Sur l'incompréhension du pouvoir religieux par le fascisme : T. Chino, « Gramsci's critique of Croce on the Catholic Church », *History of European Ideas*, 2019, <https://doi.org/10.1080/01916599.2019.1653352> consulté le 29/01/2021.

⁴⁴Gramsci avait jugé peu applicable cet accord du fait de la faiblesse des organisations syndicales italiennes et de leur absence de démocratie interne, cf Note 159, *QM*, p. 599-600.

la fonction de direction politique, nécessaire pour accéder et demeurer au gouvernement. Cette réflexion prépare la « dilatation »⁴⁵ du concept d'hégémonie qui s'affirme à partir des derniers mois de 1930, quand Gramsci commence à articuler fonction coercitive de domination et fonction volontaire de direction⁴⁶. Grâce aux privilèges accordés par le fascisme, l'Église peut perpétuer son rôle historique de « centre fédéral de fait en raison de son hégémonie intellectuelle et même politique »⁴⁷. Loin de rester une simple garante éthique et culturelle de l'État, l'Église défend sa propre hégémonie politique, jusqu'à le faire capituler.

L'HÉGÉMONIE PAPALE, UN EXERCICE INDIRECT DU POUVOIR

Ingérences catholique et soviétique, une analogie: La consistance politique des revendications catholiques est explicitée à la fin de l'année 1930. Le Concordat fait apparaître les limites d'une conception étroite de la politique, opposant société civile et État. La religion s'impose en réponse aux prétentions du régime fasciste comme une conception élargie, intégrale, de la politique. En novembre 1930, dans une longue note sur les « Concordats et traités internationaux », Gramsci analyse la stratégie du pape Pie XI ayant mené à la « capitulation de l'État moderne »:

L'Église, dans sa phase présente, avec l'impulsion que le pontife actuel a donné à l'action catholique, ne peut se contenter seulement de créer des prêtres : elle veut imprégner l'État [(gouvernement indirect de Bellarmin)] et pour cette action des laïcs sont nécessaires, une concentration de culture catholique représentée par des laïcs est nécessaire. Beaucoup de jeunes peuvent devenir des auxiliaires de l'Église plus précieux comme professeurs d'Université que comme cardinaux etc. Une fois élargie la base du choix des « vocations », une telle activité laïco-culturelle a de grandes possibilités d'extension⁴⁸.

⁴⁵Selon l'expression de F. Frosini, « L'egemonia e i "subalterni": utopia, religione, democrazia », *International Gramsci journal*, 2016/2, p. 133.

⁴⁶Au *QC* 1, § 44 (février-mars 1930), Gramsci oscillait encore entre un usage restrictif de l'hégémonie comme simple direction culturelle, opposée à la domination politique et un autre usage plus ample qui comprend sous le nom d'hégémonie la direction et la domination (*direzione + dominio*), in G. Cospito, « Egemonia/egemonico nei *Quaderni del carcere* (e prima) », art. cit., p. 61-62.

⁴⁷*QC* 5, § 85 (octobre - novembre 1930).

⁴⁸*QC* 4, § 53, p. 496-497. Les crochets sont de Gramsci.

L'ambition d'imprégner l'État par la mobilisation des élites laïques est identifiée à la théorie du gouvernement indirect (*potestas indirecta*) du théologien jésuite de la Contre-Réforme Robert Bellarmin⁴⁹. Les jésuites s'imposent comme les stratèges de l'Église, profitant d'un régime incapable de solliciter par lui-même l'adhésion des gouvernés :

L'Église promet à l'État de lui faire obtenir le consentement-consensus d'une partie des gouvernés que l'État reconnaît implicitement ne pouvoir obtenir par ses propres moyens : voilà en quoi consiste la capitulation de l'État, voilà comment il se place sous tutelle d'une souveraineté dont il reconnaît la supériorité [...] Se souvenir du « traité » subi par la Géorgie en 1920 après la défaite de Denikin (p. 494).

Pour montrer « l'ingérence » vaticane⁵⁰, Gramsci fait très allusivement référence à l'accord conclu le 7 mai 1920 entre la Russie soviétique et le gouvernement menchévique de Géorgie, obligeant le gouvernement géorgien à reconnaître comme légale l'activité du Parti communiste de Géorgie⁵¹. Gramsci avait pris à l'époque la défense des soviétiques dans une suite d'articles polémiques contre Claudio Treves qui les taxait d'impérialisme⁵². Il semble ici que le jugement de Gramsci soit devenu plus circonspect à l'égard des soviétiques qui font « subir » à l'État géorgien un soi-disant traité, tout comme l'Église « place sous tutelle » l'État fasciste. Le Concordat de 1929 engage l'État italien à accepter l'ingérence catholique tout comme le traité de 1920 avec engagé la Géorgie à accepter l'ingérence soviétique. Les organisations catholiques (Action Catholique et Université catholique notamment) brisent, aux yeux de Gramsci, la cohésion de l'État italien et déploient un projet hégémonique rival.

Primat social du pape « du point de vue hégémonique » : Cette victoire de l'Église tient selon Gramsci aux prérogatives et au prestige du pape, figure qui a « le plus d'importance du point de vue hégémonique dans la structure de la société civile, contenu de la société

⁴⁹Bellarmin est canonisé par Pie XI en juin 1930 et proclamé docteur de l'Église en 1931, gestes que Gramsci commente. Cette référence à Bellarmin, dans une note interlinéaire a probablement été ajoutée entre l'automne 1931 et le printemps 1932, quand Gramsci réfléchit à la puissance retrouvée des jésuites. Sur la *potestas indirecta* dans les *Cahiers* : R. Descendre, « “Des prélats, c'est-à-dire des politiques” : L'Église dans les *Cahiers de prison* d'Antonio Gramsci », *Revue de l'histoire des religions*, 2019/2, p. 378-381.

⁵⁰Cette ingérence avait été conjurée au XVIII^e siècle par la dissolution de la Compagnie de Jésus « en laquelle culmine le renforcement de l'État laïque contre l'ingérence religieuse », *QC* 9, § 108, p. 1173 (août 1932).

⁵¹*QM* 1, note 51, p. 831.

⁵²Notamment « L'onorevole Treves e la Georgia », *l'Unità*, 22 juillet 1925.

politique », grâce à l'organisation ecclésiale, très souvent désignée par les mots de « structure » ou d'« organisme »⁵³. Ces métaphores architecturales ou biologiques indiquent que la religion n'est pas pour Gramsci un faux-semblant spéculatif. La religion s'incorpore dans l'Église qui est « la structure matérielle de l'idéologie » catholique, et donc une *praxis*⁵⁴. Elle illustre l'attention de Gramsci à l'efficacité historique de toute idéologie. Grâce à cet « appareil de direction fortement centralisé et discipliné », « le pape influe sur des masses immenses de population dans l'établissement de normes de vie [C : maximes de conduite] qui se réfèrent même aux choses les plus élémentaires »⁵⁵. Cet appareil de direction s'immisce dans les domaines les plus élémentaires de l'existence et fonde la supériorité de Pie XI sur des intellectuels aussi influents que Benedetto Croce, véritable « pape laïque »⁵⁶, ou Giovanni Gentile, incapables d'affecter par leur pensée les pratiques quotidiennes du plus grand nombre⁵⁷. Lecteur vigilant des encycliques de Pie XI, Gramsci voit la séparation entre sphère religieuse et sphère politique comme un avantage stratégique pour l'Église qui s'impose auprès de la société civile comme un État « universel et surnaturel »⁵⁸. Cette réflexion sur l'hégémonie pontificale est aiguisée par les tensions entre catholiques et fascistes en 1931, qui font découvrir aux catholiques fascistes que « catholicisme veut dire “papisme” »⁵⁹. Le Concordat, enfin, modifie durablement les modalités du combat politique en faveur d'une démocratie substantielle⁶⁰. En dépossédant l'État de ses prérogatives culturelles, lit-on en 1932, les accords du Latran contraignent tout parti politique alternatif à mettre en place une « éducation sur initiative “privée” » – privée mais en tension vers la reconstitution d'une

⁵³Par exemple « organisme universel » (p. 809), « organisme ecclésiastique (p. 1080, p. 1164), « structure pratico-idéologique massive » (p. 1213), « structure ecclésiastique » (p. 1869).

⁵⁴QC 3, § 49 (juin-juillet 1930) p. 333.

⁵⁵QC 7, § 17 (novembre-décembre 1930), p. 867 ; QC 10 II, § 41, p. 1307.

⁵⁶« Croce est une espèce de pape laïque », *ibid.*, et « dans son domaine d'influence, il a parfois su se conduire plus habilement que le pape », Q10 II, § 41.IV (août-décembre 1932).

⁵⁷Lorsqu'il reformule cette idée en août-décembre 1932, Gramsci en voit les limites : le pape dispose de l'Église, dont « il est difficile de comparer l'influence avec celle d'un individu privé dans la vie culturelle », p. 1306.

⁵⁸QC 6, § 24 (décembre 1930), p. 704 : « Selon la conception catholique, l'État est seulement l'Église, et c'est un État universel et surnaturel ». Gramsci commente ainsi l'encyclique de Pie XI *Divini Illius Magistri* de décembre 1929, parue dans la *Civiltà Cattolica* du 1^{er} février 1930.

⁵⁹QC 6, § 139-140.

⁶⁰Sur le lien entre hégémonie et démocratie substantielle, G. Cospito, « Egemonia/egemonico », art. cit., p. 79.

initiative publique – pour disputer aux catholiques le terrain qu’ils ont gagné⁶¹ et au pape sa position de « chef et guide de la majorité des paysans et des femmes »⁶².

LA RELIGION JACOBINE, RACINE «NATIONALE-POPULAIRE» DE L’ÉTAT MODERNE

Le culte de l’Être suprême: La seule issue à cette scission politico-religieuse des consciences réside selon Gramsci en une pratique « religieuse » de la politique, capable d’une cohérence entre réforme économique et idéologie dominante. Cette formulation émerge dès mars 1931, alors que le mot « hégémonie » est devenu titre d’une rubrique consacrée à la distinction idéale chez Croce entre État et Église⁶³. Le thème est repris au § 87 du cahier 6 où Gramsci érige, par-delà l’opposition Église/État, la politique jacobine en modèle d’union de ces deux entités, source d’une nouvelle religiosité laïque. Ce paragraphe souligne dans la religion une dimension constitutive de l’État « au sens organique et plus large (État proprement dit et société civile) »⁶⁴. La réflexion sur l’Église s’avère ainsi décisive pour l’élaboration au § 88 d’une théorie de l’État « intégral » défini comme « société politique + société civile, c’est-à-dire hégémonie cuirassée de coercition »⁶⁵. Le § 87 repense à travers la religion jacobine le thème marxiste du dépérissement de l’État. À la lumière d’une définition « élargie » de l’État, c’est la coercition étatique qui doit dépérir, au bénéfice de sa fonction éthique, identifiée historiquement à l’Église⁶⁶.

Or le jacobinisme et sa démarche fondatrice est pour Gramsci un modèle de cet « élargissement » de l’État. Contrairement à ce qu’il écrivait encore au début de l’année 1930⁶⁷, Gramsci conçoit désormais la religiosité jacobine – le culte de l’Être suprême –

⁶¹QC 10 II, § 14 (mai 1932), p. 1251.

⁶² *Ibid.* IV (août-décembre 1932), p. 1306

⁶³QC 6, § 81. Gramsci y commente un texte décisif de Croce « Stato e Chiesa in senso ideale e loro perpetua lotta nella storia », de 1928, publié dans *La Critica*, 26, 1928 sous le titre « Un detto di Leopoldo Ranke sullo Stato e la Chiesa », p. 182-186, puis dans *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1931, que Gramsci reçoit à Turi.

⁶⁴QC 6, § 87, p. 762-763 (mars-août 1931).

⁶⁵*Ibid.*, § 88, p. 763-764.

⁶⁶Comme l’a analysé Romain Descendre, art. cit., p. 383-384.

⁶⁷QC 1, § 43, p. 40 (décembre 1929-février 1930) : « L’exemple de la France était là pour montrer que les jacobins, qui étaient parvenus à vaincre les girondins sur la question agraire [...] furent en revanche affaiblis par les tentatives d’instauration par Robespierre d’une réforme religieuse ». À ce sujet : F. Frosini, « Hégémonie : une approche génétique », *Actuel Marx*, N° 57, 2015, p. 36-39.

comme un acte d'intégration de la société civile à l'État. Cette union idéologique et institutionnelle des dirigeants et dirigés est une véritable religion laïque :

Il faut étudier de ce point de vue l'initiative jacobine de l'institution du culte de l'« Être suprême », qui apparaît comme une tentative pour créer une identité entre l'État et la société civile, pour unifier de façon dictatoriale les éléments constitutifs de l'État pris dans son sens organique le plus large (État proprement dit, et société civile), dans un effort désespéré pour tenir en main toute la vie populaire et nationale. Mais elle apparaît aussi comme la première racine de l'État moderne laïque, indépendant de l'Église, qui cherche et trouve en lui-même, dans sa vie complexe, tous les éléments de sa personnalité historique (p. 763).

L'État moderne, hégémonique au sens fort, doit unifier la société depuis l'intimité des consciences, aux niveaux les plus élémentaires de la vie populaire et nationale. Il est la médiation nécessaire pour que la société se cimente autour d'une religion⁶⁸.

Une « hérésie » surgie d'en bas: Une telle religion ne peut pas devenir l'instrument d'une caste car son principe réside dans l'initiative des populations subalternes. Elle « ne peut que surgir d'en bas, de sorte que toute une strate nationale, la plus basse économiquement et culturellement, participe à un fait historique radical qui investisse toute la vie du peuple »⁶⁹. Par ces mots Gramsci décrit à l'automne 1931 une « méthode de la liberté », « non comprise au sens “libéral” », celui de Croce, mais marxiste. Le marxisme gramscien, la philosophie de la praxis, plonge en effet ses racines dans la « religion de la liberté » de Croce, mais veut incarner une « hérésie » populaire de cette religion libérale d'élite⁷⁰. Partant du concept de religion comme vision du monde avec une éthique conforme que Croce propose en 1931⁷¹, Gramsci en formule une traduction populaire et nationale qui, pareille au luthéranisme, trouverait pour « protagoniste et porte-drapeau de la Réforme » non pas les grands intellectuels mais le peuple⁷². La philosophie de la praxis

⁶⁸QC 10 I, § 5 (mi-avril-mi-mai 1932), p. 1217.

⁶⁹QC 6, § 162 (octobre-novembre 1931), p. 816.

⁷⁰« [...] la philosophie de la praxis est une hérésie de la religion de la liberté », QC 10 I, § 13 (mai 1932), p. 1238.

⁷¹B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1932 [2^e éd.], p. 9-25 : l'idéal libéral est une « religion », au sens « essentiel et intrinsèque de toute religion, qui consiste toujours en une conception de la réalité et en une éthique conforme, abstraction faite de l'élément mythologique », p. 23. Avant la parution du livre, Gramsci a déjà lu ce chapitre paru en 1931, comme il l'écrit à Tatiana en avril 1932 : « j'ai déjà lu les chapitres introductifs du livre, parce que déjà parus en opuscule indépendant il y a quelques mois », LC, p. 562.

⁷²Lettre à Giulia du 1^{er} décembre 1930, LC, p. 369.

est, comme « la Réforme, en contradiction avec le libéralisme, qui reproduit une Renaissance étroitement restreinte à de petits groupes intellectuels et qui à un certain stade a capitulé devant le catholicisme »⁷³. Son élitisme libéral oblige Croce à « capituler » – comme l'État fasciste – face à la solide structure catholique. Tels les humanistes de la Renaissance, il n'est pas « allé au peuple » et n'a pas voulu « populariser sa philosophie » en une pédagogie. Gramsci veut à l'inverse retracer la constitution historique, religieuse, d'un sujet collectif national-populaire italien, qu'il discerne par exemple lors du Risorgimento, en 1848 puis en 1877, dans la « participation de certains éléments du clergé à ces passions populaires »⁷⁴. Le modernisme dans l'Église et la « démocratie rurale catholique », incarnés respectivement par Ernesto Buonaiuti⁷⁵ et Guido Miglioli, sont également les éléments d'une réforme libérale et populaire engagée « selon les conditions réelles et historiques de la vie religieuse italienne »⁷⁶. Gramsci donne ainsi une traduction pratique, immanente au passé italien, à la religion libérale, en prenant au sérieux toute initiative populaire cherchant, du sein de l'Église, à échapper au « jésuitisme ».

Activisme culturel et stratégie politique assurent à l'Église un renouveau inattendu de qui croyait à la fatalité de son déclin. Ce tournant place la religion au cœur de la réflexion sur l'influence réciproque entre loi économique et volonté politique, structure et superstructures, société civile et État⁷⁷. Le renforcement structurel de l'Église après le Concordat amène Gramsci à penser l'hégémonie comme une religion alternative qui suscite l'État du sein de la société civile, en intégrant les groupes subalternes délaissés par les intellectuels libéraux.

LES JÉSUITES, PARADIGME DE LA FONCTION HÉGÉMONIQUE

⁷³QC 10 II, § 41 i (août 1932), p. 1293.

⁷⁴QC 7, § 108 (décembre 1931), p. 931. Gramsci relève les exemples d'accueil favorable que des prêtres de village ont réservé aux bandes insurrectionnelles.

⁷⁵Gramsci lit en prison la version française de E. Buonaiuti, *Le modernisme catholique* (Rieder, 1927). Il fait sien le reproche du prêtre excommunié envers Croce d'avoir « prêt[é] main forte aux jésuites dans leur campagne de dénigrement et de répression contre le modernisme » (p. 60).

⁷⁶QC 10 II, § 41 iv (août 1932), p. 1305.

⁷⁷L'analyse gramscienne du religieux permet de nuancer le débat N. Bobbio-J. Texier sur la société civile. À ce sujet : Stefania Achella, « Religione ed egemonia in Antonio Gramsci », in G. Baptist (dir.), *Sui presupposti di un nuovo umanesimo. Tra ragione, scienza e religione*, Milan, Mimesis, 2015, p. 71-89 et Takahiro Chino, art. cit., p. 13-14.

Le concept d'hégémonie dans son sens original et mûr correspond à une idée de religion comme *praxis* politique concurrente de l'État. Mais la mobilisation des subalternes en vue de l'hégémonie est ralentie par un ordre religieux, la Compagnie de Jésus, à la fois modèle et anti-modèle de force hégémonique.

LE «JÉSUITISME», PHASE ACTUELLE DU CATHOLICISME

Mythes et documents jésuites: Précédé par une vaste et ancienne culture antijésuite, Gramsci s'en approprie les termes et la renouvelle en affrontant des membres bien réels de la Compagnie de Jésus. La légende noire du romancier jésuite, le p. Antonio Bresciani (1798-1862), source du concept gramscien de « brescianisme »⁷⁸, l'évocation monstrueuse de la pieuvre ou de l'araignée à travers les « tentacules de la Compagnie de Jésus » (p. 1081 et p. 1384) ou « la vaste toile » que les jésuites « avaient tendue » autour du moderniste Turmel « qui s'est peu à peu resserrée jusqu'à l'emprisonner » (p. 836) convoquent un imaginaire antijésuite ancien⁷⁹. Mais ces images côtoient une actualité plus concrète. Pour Gramsci en effet, « le jésuitisme est la phase la plus récente du christianisme catholique »⁸⁰. La catégorie de « jésuitisme » désigne dans les *Cahiers* la politique de la Compagnie de Jésus, de ses membres « “techniquement” jésuites » (Q3, 136), mais aussi par extension d'intellectuels, tels Giovanni Papini, affichant un catholicisme jugé opportuniste, dilettante et peu sincère. Cette définition du « jésuitisme » s'en tient à l'Italie: en Amérique par exemple, « même le jésuitisme » a été intimement transformé et nationalisé⁸¹. Malgré cette vision très négative des jésuites italiens, les *Cahiers* leur consacrent une attention constante. Gramsci s'emploie à obtenir, lire et annoter méthodiquement les annales allant du 7 juillet 1928 au 4 août 1934⁸² de la *Civiltà Cattolica*, ancienne et prestigieuse revue fondée en 1850 pour défendre la papauté auprès

⁷⁸M. Paladini Musitelli, « Brescianesimo », *Dizionario gramsciano*, G. Liguori & P. Voza (dir.), Carocci, Rome, 2009, p. 80-83.

⁷⁹P.-A. Fabre et C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Presses universitaires de Rennes, 2010 ; M. Leroy, *Le mythe jésuite. De Béranger à Michelet*, Paris, PUF, 1992.

⁸⁰QC 3, § 57 (été 1930), p 338. C'est là un des « phénomènes morbides » de « l'interrègne » : « le catholicisme deviendra plus encore pur jésuitisme » (QC 3, § 34, p. 311).

⁸¹*Ibid.*, § 63 (été 1930).

⁸²Mais il recevra la revue jusqu'au bout. Le Fonds Gramsci contient des fascicules allant jusqu'au 28 mai 1938.

de la classe dirigeante⁸³. En outre, il se procure la somme anti-moderniste du p. Enrico Rosa (1870-1938), directeur de la revue, dont il raille le style « pédestre »⁸⁴. Nombreux sont les auteurs jésuites cités de seconde main, Gramsci tente même de les classer par spécialité⁸⁵, d'établir la bibliographie de ceux qui l'intéressent particulièrement, notamment du p. Carlo Maria Curci (1809-1891), co-fondateur de la revue, et du p. Angelo Brucculeri (1879-1969) spécialiste des questions sociales. Enfin, Gramsci lit avec enthousiasme les « histoires de la Compagnie de Jésus »⁸⁶, en particulier les écrits des missionnaires jésuites en Amérique du Sud ou en Asie. Ainsi, même en décembre 1936, quand son état de santé lui interdit tout travail, il dit son plaisir à lire les rapports des « révérends pères jésuites sur la Chine qui enseignent encore quelque chose des siècles plus tard »⁸⁷.

Des religieux « spécialisés dans la politique et dans la culture »: La fascination de Gramsci pour l'activité jésuite a plusieurs motifs. Elle est premièrement de nature documentaire car les jésuites constituent une source bien informée sur l'actualité, nationale et internationale: le choix d'articles de la *Civiltà Cattolica* analysés par Gramsci révèle son intérêt prononcé pour les questions extra-européennes⁸⁸. Les jésuites comptent parmi « les éléments religieux qui sont spécialisés dans la politique et dans la culture », écrit-il en mars 1930⁸⁹. C'est pourquoi il se propose de consulter les index de la revue « sur toutes les questions importantes »⁹⁰, y compris le marxisme⁹¹. Mais entre octobre et décembre 1930 s'opère un « changement d'optique »⁹²: la *Civiltà Cattolica* cesse de servir de source secondaire et devient une source primaire étudiée pour elle-même. C'est

⁸³La *Civiltà Cattolica* est la première revue italienne à recourir à un réseau de distribution de grande ampleur : G. De Rosa (dir.), intr. à *Civiltà Cattolica 1850-1945*, 4 vol., Luciano Landi éd., 1971, p. 20-23.

⁸⁴*QC* 20, § 4, p. 2099. E. Rosa, *L'enciclica Pascendi e il modernismo. Studii e commenti*, Roma, Civiltà Cattolica, 1909 2^o ed. [FG].

⁸⁵*QC* 3, § 164 ; *QC* 5, § 62.

⁸⁶*QC* 5, § 142, p. 673.

⁸⁷*LC*, p. 787.

⁸⁸Entre autres : « Il sadhu Sundar Singh. Una leggenda dei nostri tempi », *Civiltà Cattolica*, 7 et 21 juillet 1928 (*QC* 3, § 164) ; « Il riformatore cinese Suen Uen e le sue teorie politiche e sociali », *id.*, 4 et 18 mai 1929 (*QC* 5, § 51) ; « Il protestantesimo negli Stati Uniti e nell'America latina », *id.*, 1^{er}, 15 mars, 5 avril 1930 (*QC* 2, § 135).

⁸⁹*LC*, p. 318.

⁹⁰*QC* 3, § 164 (octobre 1930).

⁹¹*Ibid.*, § 166.

⁹²L. Mangoni, cit., p. 572.

désormais les jésuites eux-mêmes que Gramsci examine. Le deuxième motif qui est alors approfondi est historiographique et concerne le rôle contre-révolutionnaire de l'ordre de Saint Ignace lors du Risorgimento⁹³. Les jésuites figurent comme le négatif du pouvoir laïque émergent, adversaires redoutables de l'unification italienne⁹⁴. Enfin et surtout, c'est en tant que force sociale montante que Gramsci aborde désormais les pères jésuites, accès privilégié aux positions vaticanes, car la ligne de la revue lui paraît refléter celle du pape lui-même. Son directeur en effet, le p. Rosa, exilé en Espagne à cause de sa « position prise sur l'application du Concordat, parfois assez âpre », a reçu du Vatican une médaille d'or. Ainsi, « la ligne du père Rosa était celle du Vatican et le pape tenait à le faire savoir »⁹⁵. À cette remarque d'octobre 1930, succède un commentaire à « l'article très important » du p. Rosa paru le 20 juillet 1929⁹⁶. La teneur politique de cet article sur le Concordat et le plébiscite de mars 1929 explique la censure du numéro au nom de « son contenu générique et spécifique anti-italien et antifasciste »⁹⁷ et la lecture très attentive que Gramsci lui consacre en annotant à l'encre des passages, usage très rare chez lui. Ainsi « la position du pape et des jésuites » ne fait qu'un⁹⁸. Cette fonction hégémonique dans l'Église leur vaut une place inédite dans la société italienne, bien au-delà du monde confessionnel. En octobre 1931, Gramsci commente la lettre apostolique de Pie XI, « pape des Jésuites », proclamant Bellarmin docteur de l'Église. Cette promotion de la plus haute autorité jésuite après Ignace de Loyola lui paraît être un « signe des temps », temps plus favorables au « renforcement des jésuites » qu'à la philosophie de la praxis⁹⁹. Analysant la traduction de la lettre apostolique du latin à l'italien il observe une atténuation du lexique guerrier ordinaire aux jésuites : il se demande pourquoi Bellarmin est appelé « compagnon » de Jésus « et non “soldat”, comme il faut dire pour être exact » et si « le nom “Compagnie” [est] seulement la traduction de “Societas” ou [a] un sens militaire »¹⁰⁰. Gramsci est en effet sensible à l'alternance entre rhétorique de combat et

⁹³QC 3, § 164, p. 414 : « les publications et les commentaires des jésuites ont une certaine importance et peuvent donner des indications : en particulier sur l'histoire du Risorgimento ».

⁹⁴M. Leroy, cit., p. 7. Gramsci étudie les polémiques qui opposent Lamennais au p. Roothaan sj, Bertrando Spaventa au p. Taparelli d'Azeglio sj, Vincenzo Gioberti à toute la Compagnie.

⁹⁵Sur ce soutien de Pie XI au p. Rosa : G. Martina, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Morcelliana, Brescia, 2003, p. 260-261.

⁹⁶QC 5, § 129 (novembre-décembre 1930).

⁹⁷*Civiltà Cattolica*, 1929, a. LXXX, vol. III, p. 193 [FG].

⁹⁸Lettre à Tatiana Schucht du 1^{er} octobre 1930, LC, p. 369.

⁹⁹QC 6, § 151.

¹⁰⁰QC 7, § 88 (décembre 1931), p. 918.

« malthusianisme polémique », c'est-à-dire une tendance à dissimuler l'importance de leurs victoires¹⁰¹. Les jésuites sont en position de force, mais tiennent à le cacher¹⁰².

DE LA RELIGION JÉSUISTE AU PARTI POLITIQUE: UNE FONCTION MÉDIATRICE

Fonction religieuse ou intellectuelle, une médiation des extrêmes: Ces lectures jésuites ont une influence évidente sur le premier groupe de notes de novembre 1930 consacré aux intellectuels (QC 4, § 49). L'influence de la *Civiltà Cattolica*, signalait déjà Luisa Mangoni en 1984, s'observe non seulement dans les allusions explicites au Concordat et à l'Université catholique mais aussi dans « la très riche articulation qui investit l'acceptation même d'intellectuel » dans le prolongement des réflexions sur l'Église¹⁰³. Dès octobre en effet, alors qu'il décrit le rapport de forces inhérent à la conquête hégémonique, Gramsci s'intéresse aux « combinaisons originales et concrètes » entre la dimension locale d'une idéologie et sa dimension internationale, dont « la religion », « source de telles combinaisons idéologiques », est l'exemple par excellence. C'est bien cette dimension internationale que Gramsci a exploré dans la revue de via Ripetta. La fonction religieuse permet ainsi de comprendre ce que recouvre la « catégorie générale des "intellectuels" »: elle a été, « à l'échelle internationale [...] une fonction de médiation des extrêmes, de recherche de compromis intermédiaire entre les solutions les plus extrêmes »¹⁰⁴. En ce sens, la religion est moins un énoncé doctrinal, un système de croyances, qu'une pratique culturelle et politique, une structuration de la société croisant problèmes locaux et grands enjeux internationaux.

L'équilibre jésuite ou la fonction-centre¹⁰⁵: Prolongeant cette réflexion sur la religion comme « fonction de médiation des extrêmes », Gramsci commence en octobre le Cahier 5 par une nouvelle rubrique proposant une tripartition du monde catholique: les jésuites

¹⁰¹QC 20, § 4, p. 2100.

¹⁰²Gramsci considère ce « malthusianisme polémique » comme « la principale faiblesse de la position jésuite contre l'*Action Française* », QC 20, § 4, p. 2100.

¹⁰³L. Mangoni, art. cit., p. 573.

¹⁰⁴QC 4, § 38, p. 458.

¹⁰⁵Gramsci parle de « centre jésuite » (*centro gesuitico*) au QC 6, § 195 (décembre 1931).

sont désignés comme la force intermédiaire entre deux courants rivaux : les modernistes et les intégraux¹⁰⁶. Devant ces trois « forces qui se disputent l'hégémonie dans l'Église romaine »¹⁰⁷, Gramsci discerne la prétention de la Compagnie de Jésus à incarner l'équilibre, la modération, entre des forces présentées comme extrémistes et déviantes. Cette rhétorique efficace attire aux jésuites et à « leur » pape le consentement de la majorité:

Pie XI veut ôter toute importance aux « catholiques intégraux », sans cependant les attaquer de front: la lutte contre le modernisme avait déséquilibré trop à droite le catholicisme, il faut à nouveau le « centrer » dans les jésuites, c'est-à-dire lui donner une forme politique ductile, sans raidissements doctrinaux, une grande liberté de manœuvre etc. Pie XI est vraiment le pape des jésuites.

Le jésuitisme est donc une « forme politique » consistant à réparer le « déséquilibre » entre les tendances en lutte dans l'Église. Il est « l'équilibre de la vérité entre les extrêmes de l'erreur », selon le titre que le p. Rosa donne à un article sur les intégraux et les modernistes, attaquant à travers eux les excès du nationalisme et du communisme¹⁰⁸. Au-delà des tensions internes de l'Église, la formule constitue une véritable définition de la fonction hégémonique. Peu après en effet, Gramsci emploie des termes similaires pour décrire les États – allusion probable aux membres de l'Union soviétique – où le « pouvoir de fait » appartient non pas au gouvernement officiel mais à un « parti politique », véritable « « chef d'État », c'est-à-dire dire l'élément d'équilibre des différents intérêts en lutte contre l'intérêt prévalant »¹⁰⁹. Le parti y détient « la fonction hégémonique et donc d'équilibrage des différents intérêts, dans la “société civile” », elle-même étroitement

¹⁰⁶Les catholiques « *integrali* » sont en français les « intégraux », comme le rappelle le livre de Nicolas Fontaine (pseudonyme de Louis Canet), *Saint-Siège, Action française et catholiques intégraux* (Paris, Gamber, 1928) dont Gramsci dispose en prison. Par ailleurs, la *Civiltà Cattolica* que Gramsci cite utilise le terme *integrismi* à propos d'un courant politique espagnol (*QC*, p. 673). À propos des mots « intégralisme » et « intégraux » (plutôt qu'intégrisme et intégristes), voir les travaux de Nina Valbousquet sur Umberto Benigni : citant Gramsci, l'historienne écarte le mot « intégrisme » aux connotations polémiques, et définit l'intégralisme comme un courant de l'intransigeantisme catholique s'acharnant contre l'infiltration de la modernité dans l'Église (N. Valbousquet, *Catholique et antisémite. Le réseau de Mgr Benigni, 1918-1934*, CNRS éd., Paris, 2020, p. 14).

¹⁰⁷*QC* 5, § 1 (octobre 1930), p. 539.

¹⁰⁸*Ibid.*, § 14 (octobre 1930), p. 550. « L'equilibrio della verità fra gli estremi dell'errore », *Civiltà Cattolica*, 3 novembre 1928, vol. IV, p. 193-203. Le p. Rosa affirme que les « outrances du nationalisme, de quelque pays qu'il soit, est susceptible de favoriser les excès de l'internationalisme » (p. 194).

¹⁰⁹*Ibid.*, § 127 (novembre-décembre 1930), p. 662.

mêlée à la société politique. On ne peut manquer d’entendre, dans cette description de l’hégémonie communiste en Europe de l’Est, l’écho lexical à la langue du père Rosa lui-même que Gramsci citait en octobre. Les jésuites comme le parti prétendent incarner « l’équilibre », les uns entre des extrêmes opposées, l’autre entre des « intérêts en lutte contre l’intérêt prévalant ». Les jésuites comme le parti cherchent à recomposer les rapports de force, les premiers à leur profit, le second au profit de l’intérêt majoritaire.

LES MISSIONS JÉSUITES, MODÈLE ET ANTI-MODÈLE D’UNE CONQUÊTE HÉGÉMONIQUE

Missions jésuites et conquête des intellectuels: L’analogie entre les jésuites et le parti politique moderne devient explicite un an plus tard, à propos des missions jésuites en Inde. Un article de la *Civiltà Cattolica* sur l’hindouisme cite Pie XI et convoque l’expérience des jésuites en Asie orientale pour formuler le principe suivant : « si l’on convertit les dirigeants du peuple au Christianisme, le peuple suivra facilement leur exemple »¹¹⁰. Gramsci paraphrase cette instruction papale puis commente entre parenthèses:

le pape connaît mieux le mécanisme de réforme culturelle des masses populaires-paysannes que bien des éléments de la gauche laïque : il sait qu’une grande masse ne peut se convertir de façon moléculaire ; il faut, pour accélérer le processus, conquérir les dirigeants naturels des grandes masses, à savoir les intellectuels, ou former des groupes d’intellectuels d’un type nouveau, d’où la création d’évêques indigènes¹¹¹.

Ces lignes saluent l’habileté des missionnaires en lien avec les élites locales, désignées par Pie XI comme « les dirigeants du peuple » et par le rédacteur jésuite comme « intellectuels de l’hindouisme », soit des mots que Gramsci conserve en leur donnant une inflexion propre. Cette dynamique implique une connaissance précise des mentalités de ces intellectuels pour mieux comprendre son « organisation d’hégémonie culturelle et morale pour la détruire ou l’assimiler ». Cette description est déjà une traduction politique de l’activité missionnaire des jésuites irréductible à un simple investissement spirituel.

¹¹⁰« L’induismo », *Civiltà Cattolica*, 5 juillet 1930, p. 13-26, en partic. p. 14.

¹¹¹QC 7, § 71 (octobre-décembre 1931), p. 908.

C'est pourquoi « ces études de la part des jésuites ont une importance objective toute particulière » car ils ne sont pas « académiques » mais « orientés vers des objectifs pratiques concrets ». La conquête jésuite du pouvoir est donc bien un modèle pour comprendre la « fonction hégémonique » du parti politique gramscien.

L'esprit jésuite du capitalisme fasciste: Toutefois, il est important de relever la différence entre l'hégémonie « jésuite » et l'hégémonie « néojacobine ». En effet, une divergence axiologique se dessine avec clarté en décembre 1931 dans deux notes appartenant à la rubrique « Passé et présent ». La première offre une définition positive de l'hégémonie du parti politique moderne, la seconde en propose une définition « jésuite ». Cette distinction porte sur l'origine du pouvoir de l'un et l'autre « parti »: dans un parti politique, la « fonction hégémonique ou de direction politique » dépend de la qualité de la « vie interne » du parti même, d'une « adhésion spontanée » du collectif qui intègre à sa « vie particulière interne » ses principes politiques. Gramsci fait ainsi dépendre « la très grande valeur politique » d'un parti, son expansion sociale et sa capacité de direction politique, de sa propédeutique interne. La cohésion des volontés auto-disciplinées, leur ajustement réciproque permet aux partis politiques de devenir des « écoles de vie étatique »¹¹². L'hégémonie du parti est un processus pédagogique, intimement démocratique qui s'étend par contagion. À l'inverse, c'est d'un principe « externe » que dépend l'expansion d'un mouvement « jésuite ». Cette dynamique autoritaire est décrite au paragraphe suivant à propos des « tendances dans l'organisation externe des facteurs humains de production dans l'après-guerre »¹¹³. Ce titre annonce une réflexion sur le capitalisme d'État qui s'impose dans l'Italie d'après-guerre, mais est aussitôt suivi d'une analogie en apparence énigmatique entre l'économie italienne des années 1920 et le cas des *reducciones* jésuites au Paraguay lors de la Contre-Réforme. Gramsci a déjà évoqué la popularité de ce « gouvernement des jésuites »¹¹⁴ qu'il caractérise ici comme « l'expression pratique » du « mouvement catholique économique de la Contre-réforme ». Or selon lui, « toutes les tendances organiques du capitalisme moderne d'État devraient être ramenées à cette expérience jésuite », autrement dit, Gramsci propose de

¹¹²QC 7, § 90 (décembre 1931), p. 919-920.

¹¹³*Ibid.*, § 91, p. 920.

¹¹⁴QC 6, § 142, p. 673.

comparer l'évolution économique italienne à l'organisation des Guaranis sous gouvernement jésuite. Un nouveau « mouvement intellectualiste et rationaliste » en effet lui rappelle les utopies de la Contre-réforme:

ce mouvement est lié au vieux protectionnisme, mais il s'en différencie et le dépasse en débouchant sur plusieurs tentatives d'économies « organiques » et d'États organiques. On pourrait leur appliquer le jugement de Croce sur l'État du Paraguay: il s'agit d'un savant mode d'exploitation capitaliste dans les nouvelles conditions qui rendent impossible la politique économique libérale.

Cette analogie est donc une référence à Croce et à ses réflexions critiques sur « l'État du Paraguay ». Croce, balayant d'abord l'interprétation socialiste que donne Paul Lafargue des *reducciones* jésuites, réfute ensuite la thèse du politique allemand Georg Gothein selon qui cette mission au Paraguay aurait été une réalisation de l'utopie « communiste » de Tommaso Campanella¹¹⁵. Croce juge cette corrélation douteuse et invite à étudier « l'État des Jésuites, non plus comme une expérience historique et une application de projets pré-établis, mais comme une simple accommodation des Jésuites aux habitudes communistes des tribus sauvages des Guaranis ». Certes les jésuites instruisaient la population, mais « leur prétendu communisme campanellien se réduisait à une savante exploitation capitaliste qui était, pour l'Ordre, source de riches profits »¹¹⁶. Gramsci paraphrase donc Croce lorsqu'il désigne le « savant mode d'exploitation capitaliste » qui s'impose en Italie sous couvert de théories économique-politiques « organiques ». Ce programme « intellectualiste » se traduit en pratique par l'exploitation des « facteurs humains de production », soit la classe ouvrière. Deux allusions ultérieures aux jésuites du Paraguay révèlent que Gramsci les associe aux utopies d'intellectuels fascistes – tel Camillo Pellizzi¹¹⁷ – et aux corporations fascistes célébrées, écrit-il en 1934, au nom d'une « aversion pour les formes traditionnelles du capitalisme »¹¹⁸. L'État se prétend proche des « petites gens » mais en fait devient « le plus grand organisme ploutocratique ». Cette contradiction lui évoque à nouveau « l'État jésuite du Paraguay

¹¹⁵B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari, Laterza, 1921 (4^e éd.), p. 209-212.

¹¹⁶*Ibid.*, p. 211. Croce cite à ce sujet Karl Kautsky et Guillaume-Thomas Raynal.

¹¹⁷En mai 1932, Gramsci dit de Camillo Pellizzi que « ses élucubrations sur le plan intellectuel peuvent donner lieu à une nouvelle "Cité du Soleil", en pratique à une construction comme celle des Jésuites au Paraguay », *QC* 10 I, § 14, p. 1252-1253. Le lien entre Campanella et les jésuites est de nouveau présent.

¹¹⁸*QC* 22, § 14 (1934), p. 2177.

[qui] pourrait être utilement convoqué comme modèle de nombreuses tendances contemporaines »¹¹⁹. Ainsi, l'analogie entre missions jésuites et économie fasciste permet à Gramsci de souligner la transformation du capitalisme au XXe siècle et le nouveau raffinement, à la manière « jésuite », des modes d'exploitation des travailleurs par l'idéologie corporatiste.

En somme, les jésuites constituent pour Gramsci l'adversaire par excellence, qu'il faut connaître et imiter. Mais ils sont surtout pour lui le visage d'une impasse de la modernité, d'où seule une réforme religieuse peut sortir l'Italie.

Ainsi, notre parcours a illustré l'émergence chez Gramsci du concept d'hégémonie au coeur d'une réflexion continue sur la fonction sociale de la « religion » et sa portée politique. Loin de l'anticléricalisme socialiste grossier, il mûrit avec le collectif de l'*Ordine Nuovo* une approche réaliste et pragmatique de la question religieuse, stimulée d'un côté par la complexité du monde catholique et la fréquentation des « extrémistes », d'un autre côté par la problématique méridionale et paysanne. Les défis de la lutte antifasciste l'engagent à déplacer la religion du domaine spéculatif au terrain de l'action sociale et politique. Dès lors, ce n'est plus l'objet de la croyance embrassée qui importe mais les pratiques qu'elle engendre et le projet politique qu'elle permet.

A la faveur du Concordat de 1929, lu comme le triomphe politique de l'Église catholique sur l'État fasciste, les *Cahiers* pensent l'hégémonie comme la maîtrise du rapport d'influence réciproque entre société civile et État. La religion, identifiée à la fonction intellectuelle, est la traduction théorico-pratique de la complète hégémonie du groupe social qui la porte, aboutissement que les philosophies laïques n'ont pas encore atteint.

La Compagnie de Jésus joue alors un rôle prééminent pour penser la conquête « indirecte » du pouvoir grâce à son talent de direction du sens commun et ses manœuvres pour équilibrer les différents intérêts en lutte. Paradigme de la fonction hégémonique, le « centre jésuite » reste cependant associé à la Contre-Réforme, c'est-à-dire pour Gramsci à une emprise « disciplinaire » sur les masses, là où le parti politique qu'il conçoit, son « Prince moderne », se veut le déploiement critique d'une conscience collective

¹¹⁹*Ibid.*

émergente. La voix des subalternes est en dernière instance la seule source d'un potentiel hégémonique profondément régénérateur. La religion désigne alors un mode d'unification sociale capable d'intégrer cette voix au coeur d'une délibération collective et d'un ajustement constant des volontés. L'Église des jésuites a perdu ce sens religieux en renonçant à élever les masses¹²⁰, c'est donc au parti politique que Gramsci confie cette tâche.

Recebido em: 01/11/2020 Aprovado em: 30/01/2021
--

¹²⁰QC 11, § 12, p. 1384.