



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

2016

I subalterni e la religione in Gramsci. Una lettura dall'America Latina

Giovanni Semeraro

Follow this and additional works at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Semeraro, Giovanni, I subalterni e la religione in Gramsci. Una lettura dall'America Latina, *International Gramsci Journal*, 2(1), 2016, 250-270.

Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss1/30>

I subalterni e la religione in Gramsci. Una lettura dall'America Latina

Abstract

In questo articolo si propone una analisi delle note di Gramsci sulla religione, in particolare sul cristianesimo e la Chiesa cattolica nel loro rapporto con le classi subalterne. Vengono messe in risalto le distinzioni da lui fatte tra le dimensioni “utopiche” contenute nel cristianesimo e la struttura feudale della Chiesa. A questa, che mantiene le masse popolari nella condizione di subalternità, Gramsci contrappone la “filosofia della praxis” indirizzata all'autogoverno e alla conquista dell'egemonia da parte delle classi subalterne. Nella seconda parte dell'articolo viene stabilito un contrappunto tra le considerazioni di Gramsci sulla religione (e la Chiesa cattolica) e il ruolo dei subalterni nel cristianesimo riscattato dalla Teologia della Liberazione in America Latina. Qui, di fatto, negli ultimi decenni, significativi segmenti di cristiani, valendosi di strumenti analitici del marxismo e del pensiero di Gramsci, hanno fatto una “opção pelos pobres” dando una nuova configurazione alla religione e alla politica.

This contribution proposes an analysis of Gramsci's notes on religion, in particular on Christianity's and the catholic Church's relation with the subaltern classes. We highlight his distinctions between the “utopian” dimensions which Christianity contains and the feudal structure of the Church. To this latter, which maintains the popular masses in a condition of subalternity, Gramsci counterposes the “philosophy of praxis” directed towards self-government and the conquest of hegemony by the subaltern classes. In the second part of the article, we establish a counterpoint between Gramsci's considerations on religion (and the catholic Church) and the role of the subalterns in Christianity as redeemed by Liberation Theology in Latin America. Here indeed, over the last few decades, significant sectors of Christians, making use of the analytical instruments provided by Marxism and by the thought of Gramsci, have made their ‘choice for the poor’, thereby giving religion and politics a new configuration

Keywords

Catholic Church, Christianity, Gramsci Antonio, Latin America, Theology of liberation

I subalterni e la religione in Gramsci. *Una lettura dall'America Latina*

Giovanni Semeraro

1. Distinzioni tra religione, cristianesimo e Chiesa cattolica

Tra i marxisti della sua epoca, Gramsci è stato l'autore che di più¹ e meglio si è dedicato ad analizzare il fenomeno della religione e, specificamente, il cristianesimo e la chiesa cattolica. Come dirigente del Partito comunista d'Italia, Gramsci non poteva ignorare l'enorme influenza di queste componenti nella storia, nella cultura, nella politica e nella struttura sociale del suo paese e dell'Europa. Ma, per Gramsci, sia la forma di cristianesimo sia la bimillenaria presenza delle istituzioni ecclesiastiche in Italia erano diventati grandi ostacoli all'emancipazione delle masse, alla formazione di una politica autonoma e alla costituzione di uno Stato laico di carattere nazionale-popolare. Per questo, se da una parte si dedica a una analisi critica di Benedetto Croce, il grande filosofo liberale ("papa laico") con enorme ripercussione nell'alta cultura², Gramsci affronta anche l'operato della chiesa cattolica, «l'antagonista principale del partito rivoluzionario»³.

Riferendosi alla religione in generale, Gramsci la presenta, essenzialmente, come un'espressione che nasce dalle carenze umane, dall'impotenza dell'uomo di fronte allo sconosciuto e alle "potenze supe-

¹ È stato già osservato che se venissero riuniti tutti gli scritti di Gramsci sulla religione si avrebbe un volume di 700 pagine: T. La Rocca, *Gramsci e la religione*, Brescia, Ed. Queriniana, 1991, p. 23.

² «Croce è realmente una specie di papa laico, ma la morale del Croce è troppo da intellettuali, troppo del tipo Rinascimento, non può diventare popolare, mentre il papa e la sua dottrina influenzano masse sterminate di popolo» (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, pp. 1306-1307. D'ora in avanti questa opera sarà citata con la sigla *QC* seguita dal numero del quaderno, del paragrafo e della pagina.

³ Questo doppio confronto che Gramsci apre con Croce e la Chiesa è messo in rilievo da H. Portelli, *Gramsci e a questão religiosa*, trad. port. di L. J. Gaio, São Paulo, Ed. Paulinas, 1984, p. 16.

riori”⁴. L’essere umano, di fatto, ricorre a “una ragione suprema” e cerca nel mistero del soprannaturale risposte che non riesce ancora a trovare nella scienza e nella storia⁵. L’epoca moderna, però, ha compiuto passi decisivi per superare la concezione magica e metafisica del mondo, inaugurando una società fondata sulla scienza, la libertà, la politica e il protagonismo delle masse. Coinvolta direttamente in questo processo – osserva Gramsci – «la nostra religione ritorna ad essere la storia, la nostra fede ritorna ad essere l’uomo e la sua volontà e attività»⁶. Perciò, il marxismo rifiuta la religione che produce una cultura da subalterni, e si pone in antitesi con il cattolicesimo (e i massoni) che «pongono fuori del mondo, della storia, la causa della vita del mondo, del divenire storico»⁷. In fondo, per affermare il suo dominio, la religione sfrutta le fragilità umane e mantiene docili i suoi seguaci, mentre il socialismo si dedica a rafforzare le rivendicazioni popolari con la lotta e l’organizzazione politica che promuovono l’autonomia e il protagonismo dei suoi associati⁸. Partendo da queste premesse, Gramsci è convinto che la secolarizzazione scaturita dal mondo moderno e la socializzazione della politica riducano il mito della religione ad un fossile pre-moderno e che l’autorità della Chiesa venga definitivamente messa in questione dal pensiero di Hegel⁹. Il tono, perciò, che prevale nella maggior parte dei testi pre-carcerari sulla religione è di critica contro l’arretratezza, la superstizione¹⁰ e lo “spirito di rassegnazione”¹¹, di de-

⁴ In *QC*, 715-716, dopo la trascrizione della famosa osservazione di Plutarco sull’universalità della religione, Gramsci ricorre alla definizione della religione fatta da Turchi nel libro *Storia delle religioni* (1922): «La parola religione nel suo significato più ampio, denota un legame di dipendenza che riannoda l’uomo a una o più potenze superiori dalle quali sente di dipendere ed a cui tributa atti di culto sia individuali che collettivi».

⁵ Cfr. A. Gramsci, *La storia*, in Id., *Sotto la Mole (1914-1920)*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 230-231.

⁶ Ivi, p. 231.

⁷ A. Gramsci, *Il triangolo e la croce*, ivi, p.349. Sulle posizioni antitetiche tra socialismo e cattolicesimo cfr. anche ivi, p. 178 e A. Gramsci, *Scritti giovanili (1914-1918)*, Torino, Einaudi, 1972, p. 116.

⁸ A. Gramsci, *Socialisti e cristiani*, in Id., *Sotto la Mole*, cit., p.495.

⁹ A. Gramsci, *Il Sillabo ed Hegel*, in Id., *Scritti giovanili*, cit., p. 17.

¹⁰ A. Gramsci, *Stregoneria*, in Id., *Sotto la Mole*, cit., pp. 60-61.

¹¹ A. Gramsci, *Il Medioevo alle porte di Torino*, in Id., *Scritti giovanili*, cit., pp. 42-44.

nuncia dell'azione narcotizzante condotta dalla Chiesa tra gli strati popolari per mantenerli nella loro condizione di subalternità¹².

Più che contro la mistificazione della religione, in effetti, le attenzioni di Gramsci si concentrano sulla Chiesa cattolica che, da un lato cerca di mantenere la sua egemonia tra larghi settori della popolazione con il suo imponente apparato ideologico¹³ e, d'altro lato, si allea alle classi dominanti. Gramsci attacca, particolarmente, le forme feudali di una istituzione che è rimasta aggrappata al vecchio ordine e che “non esclude alcun mezzo” per proteggere i propri privilegi¹⁴. Combatte, perciò, la “dottrina sociale” della Chiesa che affronta le contraddizioni economiche e sociali per mezzo della “carità”, che difende la proprietà privata come “diritto naturale” e conferma le differenze di classe come fossero disposizioni divine¹⁵. Dopo il Concilio di Trento, nella conduzione della sua politica, la Chiesa si serve principalmente dei gesuiti, perché più capaci di rinnovare il sistema senza provocare rotture e di avvicinarsi alla cultura moderna senza allontanarsi dalla linea ufficiale del papa. Ma, per Gramsci, il “gesuitismo”¹⁶, situandosi tra integrali e modernisti, con il suo ruolo “diplomatico” e “disciplinare”, con la sua ipocrisia e il suo elitismo profondamente vincolato alla borghesia, introduce «con il suo culto del papa e l'organizzazione di un impero assoluto spirituale, la fase più recente del cristianesimo cattolico»¹⁷.

Oltre ai gesuiti, Gramsci analizza anche le attività dei cristiani “modernisti” e il riformismo del Partito Popolare Italiano, fondato da don Luigi Sturzo nel 1919. Formato da una mescolanza di forze conservatrici e progressiste e orientato, principalmente, verso le masse contadi-

¹² A. Gramsci, *La buona stampa*, in Id., *Sotto la Mole*, cit., pp. 39-40.

¹³ Cfr. Q 12, § 1: *QC*, 1518-1519; Q 13, § 37: *QC*, 1638-1639.

¹⁴ Cfr. Q 5, § 7: *QC*, 546-547.

¹⁵ Q 20, § 3: *QC*, 2087-2088.

¹⁶ Paragonata alla massoneria, la Compagnia di Gesù è frequente bersaglio delle critiche di Gramsci. Cfr., per esempio, A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo*, Torino, Einaudi, 1975, p. 347. Si veda anche G. Semeraro, *Gesuiti*, in G. Liguori, P. Voza (a cura di), *Dizionario gramsciano. 1926-1937*, Roma, Carocci, 2009, pp. 350-351.

¹⁷ Q 23, § 37: *QC*, 2233. Si veda anche Q 11, § 12: *QC*, 1384: «La Controriforma ha isterilito questo pullulare di forze popolari: la Compagnia di Gesù è l'ultimo grande ordine religioso, di origine reazionario e autoritario, con carattere repressivo e “diplomatico”, che ha segnato con la sua nascita, l'irrigidimento dell'organismo cattolico».

ne, questo partito presentava elementi che potevano scatenare una «esplosione irresistibile della Riforma italiana»¹⁸. Ma, in pratica, debilitato dalle contraddizioni interne e abbandonato dal Vaticano che stipula la sua alleanza con il fascismo, il PPI finisce per estinguersi nel 1926. Un melancolico finale che porta Gramsci a notare che in Italia «il proletariato può diventare classe dirigente e dominante nella misura in cui riesce a creare un sistema di alleanze di classi [...] e ad ottenere il consenso di larghe masse contadine», una strada che deve portare ad affrontare «la questione meridionale e la questione vaticana»¹⁹.

D'altra parte, diversamente dalle dure critiche sferrate contro la mistificazione della religione e il sistema feudale della Chiesa cattolica, Gramsci riconosce l'importanza del cristianesimo nella storia, il fermento delle comunità primitive nel mondo popolare, i movimenti ereticali nel Medioevo, la Riforma, la sua influenza nelle rivoluzioni moderne, la grandezza di figure come S. Paolo²⁰, S. Francesco²¹, G. Cottolengo²², la “mistica” di autori come C. Péguy che coniuga socialismo e cristianesimo²³. Echeggiando posizioni di F. Engels²⁴, Gramsci sottolinea che, prima di diventare «concezione del mondo ufficiale dell'Impero» e struttura di potere nel Medioevo²⁵, il cristianesimo è un grande

¹⁸ A. Gramsci, *I popolari*, in Id., *L'Ordine Nuovo*, cit., p. 284.

¹⁹ A. Gramsci, *La costruzione del partito comunista. 1923-1926*, a cura di E. Fubini, Torino, Einaudi, 1974, p. 140.

²⁰ Cfr. Q 7, § 33: *QC*, 882.

²¹ Cfr. A. Gramsci, *La luce che si spegne*, in Id., *Scritti giovanili*, cit., p.10.

²² Cfr. A. Gramsci, *Il Cottolengo e i clericali*, ivi, pp.108-109.

²³ Cfr. A. Gramsci, *Carlo Péguy ed Ernesto Psichari*, ivi, pp.33-34.

²⁴ Cfr. F. Engels, *Per la storia del cristianesimo primitivo*, in K. Marx-F. Engels, *Scritti sulla religione*, Roma, Savelli, 1973, pp. 307 sgg. Si veda anche F. Engels, *Sulle origini del cristianesimo*, trad. it. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1975 e Id., *La guerra dei contadini in Germania*, trad. it. di G. De Caria, Roma, Editori Riuniti, 1976. Sul comunismo dei primi cristiani si veda anche R. Luxemburg, *Chiesa e socialismo (inedito, 1905)*, «Segni e comprensione», N.S., 25, 2011, n. 73, pp. 59-81, e K. Kautsky, *L'origine del cristianesimo*, trad. it. a cura di A. Barbanelli, Roma, Samonà e Savelli, 1970.

²⁵ H. Portelli osserva che, per Gramsci, il cristianesimo primitivo esordisce come movimento rivoluzionario, vince la cultura greco-romana con la sua superiorità morale e intellettuale, ma si trasforma in religione istituzionale, diventando organico al sistema medioevale ed entra in decadenza con il mondo moderno, quando assume la condizione di intellettuale tradizionale (Portelli, *Gramsci e a questão religiosa*, cit., pp. 52 sgg.). Una lettura simile si trova in T. La Rocca, ma con una differenza importante, in quanto quest'ultimo, sulla base di Q 1, § 128: *QC*, 116, fa risaltare la separazione tra religione popolare e clericale: «La feudalizzazione totale della chiesa ha ridotto il cristianesimo da

movimento di “sollevazione delle masse popolari” capace di affrontare la clandestinità e la persecuzione, uno straordinario progetto di “distruzione e creazione storica”, una “rivoluzione” nella pienezza del suo sviluppo che, con la sua espansione molecolare e la capacità organizzativa delle energie popolari intorno a una volontà collettiva, riuscì a realizzare una autentica “riforma intellettuale e morale”, originando «la creazione di un nuovo e originale sistema di rapporti morali, giuridici, filosofici e artistici»²⁶.

Però, per Gramsci, il distanziamento dalle classi popolari e la perdita dell’egemonia della Chiesa nell’epoca moderna deturpano il cristianesimo e aprono la strada al socialismo, “religione secolare”, che dispensa «contro i cattolici, la necessità della religione per la produzione del bene, della verità, della vita morale»²⁷. In questo senso, il socialismo non deve essere inteso come mera “dottrina e tecnica”, perché, essendo una «visione integrale della vita: ha una *filosofia*, una *mistica*, una *morale*»²⁸ capaci di creare una cultura e un nuovo senso comune in condizioni di permeare tutta la società²⁹. In effetti, «il Partito Comunista è, nell’attuale periodo, la sola istituzione che possa seriamente raffrontarsi alle comunità religiose del cristianesimo primitivo [...] Tra i militanti per la Città di Dio e i militanti per la città dell’Uomo, il comunista non è certo inferiore al cristiano delle catacombe». Di fatto, se nell’epoca antica lo schiavo e l’artigiano cercavano la liberazione entrando a far parte della comunità cristiana, nei giorni nostri l’operaio, dopo una

ideologia delle classi “umili” a ideologia di dominio e di controllo su di esse. Comincia a delinearsi la scissione, che diventerà rottura nei secoli successivi, tra religione popolare e religione ecclesiastico-clericale» (T. La Rocca, *La critica marxista della religione*, Bologna, Cappelli, 1985, p. 100).

²⁶ A. Gramsci, *Il Partito Comunista*, in Id., *L’Ordine Nuovo*, cit., pp. 154 sgg.

²⁷ A. Gramsci, *Rispondiamo a Crispolti*, in Id., *Scritti giovanili*, cit. p. 116. Si veda anche Id., *Andacia e fede*, in Id., *Sotto la Mole*, cit., dove Gramsci presenta «la fede nell’uomo come unica realtà spirituale» del socialismo, come «la religione che deve uccidere il cristianesimo» (ivi, p. 148).

²⁸ A. Gramsci, *Per una associazione di cultura*, in Id., *Scritti giovanili*, cit., p. 144.

²⁹ A. Gramsci, *Socialismo e cultura*, in Id., *Scritti giovanili*, cit., pp. 22-26. Si veda anche Id., *Note sulla rivoluzione russa*, ivi, pp. 105-108.

giornata estenuante di lavoro, si coinvolge persino più eroicamente nel partito comunista per costruire una nuova civiltà³⁰.

C'è però da notare che, nonostante ci sia una «antitesi insanabile»³¹ tra la trascendenza del cristianesimo e l'immanenza del marxismo, la critica e l'antagonismo di Gramsci contro la religione e la Chiesa non si trasformano mai in iconoclastia o anticlericalismo, né devono diventare «motivo di divisione nella classe operaia», la cui unità, nel rispetto delle credenze personali, è necessario preservare per combattere la borghesia. In realtà, anche se convinti che «la religione sia una forma transitoria della cultura umana che sarà superata», e pur non essendo religiosi «i socialisti marxisti non sono antireligiosi; lo stato operaio non perseguiterà la religione; lo stato operaio domanderà ai proletari cristiani la lealtà che ogni stato domanda ai suoi cittadini»³².

2. L'approfondimento della questione religiosa nei "Quaderni del carcere"

Riprese nei *Quaderni del carcere*, molte delle analisi registrate negli scritti pre-carcerari acquistano toni più ponderati e una maggiore complessità. Gramsci riconosce la «funzione della religione nello sviluppo storico e intellettuale dell'umanità»³³ e, come l'ideologia, mostra che il suo ruolo non è un mero riflesso del mondo materiale, ma una forza reale che fa parte «dell'unità del processo del reale», si ripercuote dialetticamente sulla struttura e «assume la stessa energia delle "forze materiali"» nel plasmare il senso comune³⁴.

³⁰ A. Gramsci, *Il Partito Comunista*, in Id., *L'Ordine Nuovo*, cit., pp. 157 sgg. Lo stesso parallelo si trova in Engels, *Sulle origini del cristianesimo*, cit., pp. 17 sgg e in G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, in Id., *Scritti politici*, a cura di R. Vivarelli, Torino, Utet, 1996.

³¹ A. Gramsci, *La Consolata e i cattolici*, in Id., *Sotto la Mole*, cit., p. 179.

³² Gramsci, *Socialisti e cristiani*, cit., p. 495. G. Fiori riporta una testimonianza di Battista Santhià, compagno di Gramsci nella redazione de «Il Grido del Popolo», quando dopo una conversazione con giovani cattolici ridicolizzati da Santhià, Gramsci lo riprende dicendo «l'unica cosa che vi insegnano è un anticlericalismo stupido, intellettuale e politicamente diseducativo» (G. Fiori, *Vita di Antonio Gramsci*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 123).

³³ Q 1, § 154: *QC*, 137.

³⁴ Q 11, § 62: *QC*, 1487; e cfr. Q 11, § 12: *QC*, 1380.

Le attenzioni di Gramsci alla religione e al mondo cattolico appaiono fin dalla prima pagina del Quaderno 1 (8 febbraio 1929), nella lista degli «argomenti principali» che sbocciano il suo programma di studio; tornano ad affiorare lungo tutta l'opera carceraria e si condensano nel Quaderno 20 (speciale) dedicato all'Azione Cattolica (1934-1935). Nella vasta gamma delle sue riflessioni, permeate dalle distinzioni fondamentali tra religione, Chiesa e cristianesimo, Gramsci utilizza diversi livelli di analisi e offre preziose indicazioni metodologiche per realizzare un attento studio di questi fenomeni sociali³⁵. Gramsci mette particolarmente a fuoco gli aspetti storici, politici e culturali, e osserva che ogni religione è «una molteplicità di religioni», che nella stessa Chiesa cattolica «c'è un cattolicesimo dei contadini, un cattolicesimo dei piccoli borghesi e operai della città, un cattolicesimo delle donne e un cattolicesimo anche variato degli intellettuali»³⁶, che ci sono dispute ideologiche e posizioni di classe che si esprimono in diverse correnti, in veri «partiti», quali sono i «cattolici integrali, gesuiti e modernisti»³⁷.

Come negli scritti pre-carcerari, anche nei *Quaderni* si avverte l'idea, di derivazione hegeliana, che la religione rappresenta un momento anteriore della filosofia, considerata «la critica e il superamento della religione e del senso comune»³⁸. Perciò, Gramsci riafferma la diversa e contrapposta concezione di uomo, di mondo e di storia tra cattolicesimo e filosofia della praxis³⁹. La prima – fondata sulla rivelazione, i dogmi, la trascendenza, i riti sacri – crea il dualismo, dissemina l'idea di immutabilità del mondo e forma gente sottomessa e fatalista⁴⁰. La seconda – costruita all'interno delle attività umane libere e immanenti,

³⁵ Cfr. Q 14, § 26: *QC*, 1684-1685.

³⁶ Q 11, § 13: *QC*, 1397.

³⁷ Q 20, § 4: *QC*, 2088. Una rapida ricostruzione di queste correnti si trova in Portelli, *Gramsci e la questione religiosa*, cit., pp. 153-165. Da notare che nel Q 19, § 24: *QC*, 2013, Gramsci osserva che «il modernismo e il popolarismo poi sono movimenti simili a quello cattolico-liberale del Risorgimento, dovuti in gran parte al potere di attrazione spontanea esercitata dallo storicismo moderno degli intellettuali laici delle classi alte da una parte e dall'altra dal movimento pratico della filosofia della praxis».

³⁸ Q 11, § 12: *QC*, 1378.

³⁹ Riferimenti in questo senso possono essere individuati in *QC*, 883-886, 1337-1338, 1384, 1598-1599, 1874-1876.

⁴⁰ Q 15, § 13: *QC*, 1770-1771.

delineata sulla base dello «“storicismo” assoluto, [del]la mondanizzazione e la terresteità assoluta del pensiero»⁴¹ – unifica dialetticamente spirito e materia, pensiero e vita, intellettuali e popolo, struttura e superstruttura, e promuove il protagonismo delle classi popolari. In antitesi con la Chiesa cattolica, di fatto, «la filosofia della praxis non tende a mantenere i “semplici” nella loro filosofia primitiva del senso comune, ma invece a condurli a una concezione superiore della vita»⁴² e a una organizzazione sociale e politica autonoma. In realtà, per Gramsci, criterio fondamentale per qualificare la politica e valutare anche la religione e la Chiesa, è la capacità che esse mostrano nel promuovere o meno «l'elevazione intellettuale e morale» delle classi popolari, di operare il passaggio dalla posizione di governati e diretti alla condizione di governanti e dirigenti. Un movimento, questo, che viene promosso solo dalla filosofia della praxis perché capace di stabilire con le classi popolari un rapporto effettivamente fecondo e rivoluzionario. Diversamente dalla Chiesa, di fatto, la filosofia della praxis assume una attitudine dialettica, critica e educatrice nei confronti del senso comune⁴³, depurandolo dalla credulità, dalla caoticità e dalla passività e valorizzando gli elementi di spontaneità, creatività e resistenza attiva al sistema⁴⁴.

⁴¹ Q 11, § 27: *QC*, 1437.

⁴² Q 11, § 12: *QC*, 1384.

⁴³ Gramsci sostiene che «gli elementi principali del senso comune sono forniti dalle religioni e quindi il rapporto tra senso comune e religione è molto più intimo che tra senso comune e sistemi filosofici degli intellettuali» (Q 11, § 13: *QC*, 1396-1397). Partendo da questo punto di vista, T. La Rocca trova nel senso comune «la chiave di lettura più adeguata per impostare il discorso propriamente gramsciano sulla religione» (T. La Rocca, *Religione*, in Liguori-Voza (a cura di), *Dizionario gramsciano*, cit., p. 701; cfr., dello stesso autore, *Gramsci e la religione*, cit., pp. 28-29 e *La critica marxista della religione*, cit., p. 91). Una interpretazione, quella di La Rocca, che si avvicina a quella di H. Portelli, quando questi osserva che per Gramsci il fenomeno religioso «è legato alla cultura popolare; supera il quadro ristretto delle religioni confessionali per impregnare il senso comune e più generalmente tutte le ideologie che si diffondono nelle classi subalterne» (Portelli, *Gramsci e a questão religiosa*, cit., p. 209). Come il linguaggio e il senso comune, in effetti, la religione è espressione della filosofia spontanea delle masse, è «la filosofia dei non filosofi, cioè la concezione del mondo assorbita acriticamente dai vari ambienti sociali e culturali in cui si sviluppa l'individualità morale dell'uomo medio» (Q 11, § 13: *QC*, 1396). Se, quindi, Gramsci afferma l'esistenza di una relazione dialettica con il senso comune, la stessa attitudine dovrebbe stabilirsi con la religione.

⁴⁴ Q 11, § 12: *QC*, 1383.

Ma, se Gramsci critica le manipolazioni della religione e della Chiesa, riconosce che c'è una storia e un potenziale rivoluzionario nel «cristianesimo popolare» e che, in determinate circostanze, la religione può diventare una «formidabile forza di resistenza morale, di coesione, di perseveranza paziente e ostinata» capace di trasformare «la volontà reale in un atto di fede»⁴⁵, di esprimere la rivolta delle classi subalterne»⁴⁶ e, al di là delle forme di «pacifismo evangelico» e di «rivoluzione passiva», assumere carattere di «guerra di posizione, che diventa guerra di movimento in determinati momenti e in altri in guerra sotterranea»⁴⁷.

La filosofia della praxis, «nuova fase nella storia e nello sviluppo mondiale del pensiero in quanto supera (e superando ne include in sé gli elementi vitali) sia l'idealismo che il materialismo tradizionali e espressioni delle vecchie società»⁴⁸, riconosce e assimila le spinte in avanti dei movimenti che hanno aperto la strada alle libertà e conquiste sociali: «la Rinascita e la Riforma, la filosofia tedesca e la rivoluzione francese, il calvinismo e l'economia classica inglese, il liberalismo laico e lo storicismo che è alla base di tutta la concezione moderna della vita. La filosofia della praxis è il coronamento di tutto questo movimento di riforma intellettuale e morale, dialettizzato nel contrasto tra cultura popolare e alta cultura»⁴⁹. Ma la «riforma intellettuale e morale, cioè la questione religiosa o di una concezione del mondo»⁵⁰ che la filosofia della praxis promuove nelle classi subalterne, riconosce in queste i veri protagonisti della storia, capaci di fare sorgere dalle proprie attività pratiche conoscenza, nuovi valori sociali e costruzione dell'egemonia⁵¹. È questo che fa della filosofia della praxis «la grande riforma dei tempi moderni» in contrasto con «il liberalismo che riproduce un Rinascimento strettamente limitato a pochi gruppi intellettuali»⁵². La filosofia

⁴⁵ Q 11, § 12: *QC*, 1388.

⁴⁶ Q 25, § 1: *QC*, 2282.

⁴⁷ Q 1, § 134: *QC*, 122.

⁴⁸ Q 11, § 22: *QC*, 1425.

⁴⁹ Q 16, § 9: *QC*, 1860.

⁵⁰ Q 8, § 21: *QC*, 953. Sull'espressione «riforma intellettuale e morale», proveniente da E. Renan e utilizzata da G. Sorel e altri autori, cfr. Q 14, § 26: *QC*, 1682-1685.

⁵¹ Q 10 II, § 31: *QC*, 1271.

⁵² Q 10 II, § 41: *QC*, 1292-1293.

della praxis, perciò, mira a trasformarsi in una ideologia organica delle masse⁵³, ad «assumere la granitica compattezza fanatica delle “credenze popolari”»⁵⁴ e a diventare un «nuovo senso comune» in modo da costruire una nuova civiltà, nella quale «il movimento operaio deve mettere al centro della propria religione la capacità dell'uomo moderno di vivere senza religione rivelata, di trovare il “senso” in forma completamente autonoma, indipendente da qualsiasi istanza autoritaria sacrale»⁵⁵. Questo progetto contrasta apertamente con quello della Chiesa che con la Controriforma «ha abdicato alla sua funzione democratica»⁵⁶, «si è associata alle classi dominanti in modo inconfondibile»⁵⁷, «si è allontanata definitivamente dalle masse degli “umili” per servire i “potenti”»⁵⁸. In questo modo è andata diminuendo la sua influenza nella società e ha finito per essere subordinata agli Stati nazionali⁵⁹. Per contenere l'«apostasia di intere masse», dopo il 1848, la Chiesa dovette creare «un partito proprio», l'Azione Cattolica⁶⁰, per mezzo della quale cerca di formare politici laici e «permeare lo Stato (ricordare la teoria del governo indiretto elaborata dal Bellarmino)»⁶¹.

Ormai sulla difensiva, la Chiesa non riesce ad andare incontro alle aspirazioni democratico-popolari che si sono manifestate fin dal «francescanesimo come ritorno» al «cristianesimo primitivo, comunità di fedeli e non del solo clero»⁶², aspirazioni che sono confluite nella “Riforma” e sono riapparse nelle rivoluzioni che hanno permeato il mondo moderno. Facendo eco alla concezione hegeliana della «religione

⁵³ Q 11, § 12: *QC*, 1380.

⁵⁴ Q 11, § 62: *QC*, 1487.

⁵⁵ F. Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010, p. 41. Cfr. anche Q 10 II, § 40: *QC*, 1295.

⁵⁶ Q 1, § 128: *QC*, 117.

⁵⁷ Q 19, § 2: *QC*, 1963.

⁵⁸ Q 20, § 7: *QC*, 2292.

⁵⁹ Cfr. Q 6, § 188: *QC*, 832-833 e Q 14, § 55: *QC*, 1713.

⁶⁰ Q 20, § 2: *QC*, 2086.

⁶¹ Q 16, § 11: *QC*, 1871.

⁶² Q 20, § 2: *QC*, 2086.

vivente» che forma lo «spirito del popolo» in contrapposizione alla dottrina teologica astratta⁶³, Gramsci osserva che, lungo la sua storia,

la «chiesa» come comunità dei fedeli conservò e sviluppò determinati principii politico-morali in opposizione alla chiesa come organizzazione clericale, fino alla Rivoluzione francese, i cui principii sono [propri] della comunità dei fedeli contro il clero ordine feudale alleato al re e ai nobili: perciò molti cattolici considerano la Rivoluzione francese come uno scisma [e un'eresia], cioè una rottura tra pastore e gregge, dello stesso tipo della Riforma, ma storicamente più matura, perché avvenuta sul terreno del laicismo⁶⁴.

3. Gramsci e la “riforma” del cristianesimo della liberazione

Un'altra “riforma” ancora più profonda di quelle segnalate da Gramsci avviene nella Chiesa a partire dagli anni Sessanta del Novecento, questa volta, proveniente dall'America Latina. Qui, insorgendo contro le dittature imposte negli anni di “guerra fredda” e denunciando la lunga storia di colonialismo, schiavitù e dominazione, agguerriti settori di cristiani spinti dalle loro convinzioni religiose e muniti di strumenti analitici marxisti si schierano politicamente a fianco delle rivendicazioni popolari e danno origine ad audaci attività sociopolitiche e una innovativa elaborazione teorica. Oltre a denunciare le ingiustizie sociali e le atrocità instaurate dal sistema capitalistico, fanno una coraggiosa “opção pelos pobres” che li porta ad agire nelle periferie e tra i settori più marginalizzati della società. Riscattando le innumerevoli lotte degli “oprimidos” disseminate lungo la storia del continente sudamericano e teorizzate in forma originale nella pedagogia e nella filosofia della “liberazione”, nella teoria della dipendenza e nelle creazioni artistiche⁶⁵, la “Chiesa popolare” spinta dalla Teologia della Liberazione

⁶³ Cfr. G. W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli, Guida, 1993, p. 376.

⁶⁴ Q 1, § 128: *QC*, 116.

⁶⁵ Cfr. rispettivamente: P. Freire, *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970; Id., *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981; E. Dussel, *Filosofia da libertação*, São Paulo, Loyola, 1977; Id., *Historia de la Filosofía latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva América, 1994. G. H. Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México D. F., Fondo de Cultura económica, 1983; Cfr. R. M. Marini, *Dialéctica de la dependencia*, México D. F.,

dà voce alla resistenza contro le molteplici forme di oppressione e consolida proposte che mirano a superare il modello dominante di società.

Partendo dal contesto storico concreto e dalle scienze sociali improntate dal marxismo, questo cristianesimo “sovversivo” critica le forme evasive di religione, riscatta il potenziale rivoluzionario contenuto nei testi biblici e nel messaggio di “Jesus Cristo Libertador”⁶⁶ e si dedica a una intensa attività di educazione e organizzazione politica nei settori popolari. Articolando inseparabilmente “fede e politica” afferma che non è sufficiente coltivare la vita interiore e le buone intenzioni, praticare attività assistenziali e conciliatorie tipiche della Chiesa tradizionale, ma è necessario combattere e trasformare le inique strutture economiche e politiche responsabili dei danni più nefasti nella società. Nella sua opera molto influente, *Teologia della liberazione*, oltre a citare espressamente Gramsci, G. Gutiérrez segnala che il metodo marxista diventa fondamentale «per comprendere i meccanismi di oppressione dell’ordine sociale imperante», per realizzare «una rottura radicale del presente stato di cose, una profonda trasformazione del sistema di proprietà, l’accesso al potere della classe sfruttata, una rivoluzione sociale che rompa questa dipendenza e arrivi a una società socialista»⁶⁷. In questo senso, nel distinguere la Chiesa popolare da quella istituzionale, i teologi della liberazione denunciano la «chiesa piramidale», i suoi legami con le classi dominanti, verso le quali «svolge una funzione di legittimazione del blocco storico dominante» invece di «prestarsi ad un servizio rivoluzionario»⁶⁸.

È da notare che questa visione non rimane ristretta a gruppi ristretti di cristiani, ma penetra anche nelle dichiarazioni della Conferência do

ERA, 1973. T. Dos Santos, *A teoria da dependência: balanço e perspectivas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

⁶⁶ Cfr. L. Boff, *Jesus Cristo Libertador*, Petrópolis, Vozes, 1972.

⁶⁷ G. Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1971, p. 43.

⁶⁸ L. Boff, *Chiesa: carisma e potere*, Torino, Borla, 1984, p. 191. Per i riferimenti a Gramsci presenti negli scritti di G. Gutiérrez e L. Boff, cfr. M. Proto, *Gramsci in America Latina tra Teologia della Liberazione e processi di globalizzazione*, in Id. (a cura di), *Gramsci e l’internazionalismo*, Manduria, Lacaita, 1999, pp. 183-184.

Episcopado da América Latina (CELAM). Riuniti a Medellín (1968) e Puebla (1979), di fatto, i vescovi latinoamericani assumono la “opção pelos pobres”, denunciano le violazioni dei diritti umani e la situazione degradante del continente sudamericano soggiogato al capitalismo. L’impegno politico e lo schieramento esplicito con «partiti e organizzazioni che sono strumenti autentici della lotta di classe operaia»⁶⁹ non avviene solo nel primo Incontro Continentale del Movimento “Cristãos para o Socialismo”, tenutosi a Santiago del Chile (1972). Qualche anno dopo, la stessa Conferenza Nazionale dei Vescovi del Brasile (CNBB) afferma: «È necessario superare il capitalismo: è questo il male maggiore, il peccato accumulato, la radice marcia, l’albero che produce povertà, fame, malattia, morte nella maggior parte della popolazione [...] è necessario che la proprietà privata dei mezzi di produzione venga superata»⁷⁰. Possono sembrare parole di Marx, ma affermazioni come queste venivano dai vescovi della Chiesa cattolica, i quali insistevano nel dire che «la classe dominata non ha altra soluzione, per liberarsi, che seguire il lungo e difficile cammino, già iniziato, che porta alla proprietà sociale dei mezzi di produzione»⁷¹.

Oltre ad esporsi in prima linea, in diversi casi pagando con la propria vita, le attività sociopolitiche portate avanti dai “militanti cristiani” nel periodo della dittatura in America Latina e in Brasile hanno svolto una vera «funzione di partito»⁷² e di “organicità” rispetto alle forze popolari, dando origine a migliaia di comunità ecclesiali di base (CEBs), a molteplici Pastorali Sociali, al Movimento dei Senza Terra (MST), alla fondazione del Partito dei Lavoratori (PT), alla Centrale Unica dei Lavoratori (CUT), alla Centrale dei Movimenti Sociali (CMS), al Forum

⁶⁹ *Christians and Socialism – Documentation of the Christians for Socialism Movement in Latin America*, New York, Orbis Books, 1975, p. 173.

⁷⁰ CNBB, *Marginalização de um povo, Documento de Bispos do Centro Oeste*, Sedoc, vol. 6, n. 6, Brasília, marzo 1974, col. 1019.

⁷¹ CNBB, *Eu ouvi os clamores do meu povo: Documento de Bispos e Superiores religiosos do Nordeste*, Sedoc, vol. 6, n. 66, Brasília, novembre 1973, col. 628. La letteratura su cristiani e rivoluzione in questo periodo è molto estesa. Si veda, per esempio, G. Girardi, *Il marxismo di fronte alle esperienze religiose rivoluzionarie*, «Critica marxista», 21, 1983, n. 2-3 pp. 155-187; Id., *Sandinismo, marxismo, cristianesimo*, Managua, Centro Ecumenico A. Valdivieso, 1986, pp. 258-259.

⁷² Q 17, § 37: *QC*, 1939-1940.

Sociale Mondiale (FSM) e a innumerevoli attività nella società civile che perdurano fino ad oggi e fecondano il processo di democratizzazione⁷³. È nell'ambito di queste iniziative, autentiche scuole politico-pedagogiche, che grande parte degli oppressi "sem voz nem vez" (senza voce né possibilità) ha acquistato una coscienza critica del sistema e ha appreso ad organizzarsi, contribuendo ad allargare il circolo della politica e a formare una nuova proposta di società⁷⁴. Il vigore e l'espansione di questo fenomeno storico ha portato alcuni analisti a paragonarlo alla Riforma avvenuta in Europa nel secolo XVI⁷⁵. Con alcune differenze, però, perché la "Riforma" scaturita dalle «vene aperte dell'America Latina»⁷⁶ non si limita a valorizzare la coscienza e la libertà individuali, lo spirito di iniziativa associato al concetto di "grazia" e l'autonomia nazionale che promossero la borghesia e il capitalismo nascenti in Europa. In sintonia con gli orizzonti della filosofia della praxis, in realtà, il grande movimento di "liberazione" latinoamericano mira a capovolgere il sistema-mondo incentrato sul capitalismo⁷⁷ e a creare una nuova civiltà poggiante sul protagonismo popolare, sulla socializzazione della politica e dell'economia⁷⁸.

Nata non solo dal «gemitto»⁷⁹, ma dal "grido degli oppressi" che si organizzano, questa religione "plebea" allarga il concetto di classe, perché, oltre ai lavoratori sfruttati direttamente vincolati al processo produttivo, abbraccia e organizza molteplici settori di subalternizzati e marginalizzati: indios, neri, favelados, analfabeti, lavoratori precari, donne dequalificate, discriminati per razza, religione, colore e sesso, tutti quegli strati sociali storicamente scartati e negati, mai compresi tra gli attori politici. Va anche osservato che, proveniente dalla "periferia",

⁷³ Cfr. R. Ricci, *Religião, fé e política: a Teologia da Libertação como projeto político nacional*, «Revista Espaço Acadêmico», n. 58, 2006.

⁷⁴ Cfr. A. M. Doimo, *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.

⁷⁵ Cfr. H. Assmann, *Teologia della prassi di liberazione*, Assisi, Cittadella, 1974, pp. 199 sgg.

⁷⁶ Cfr. E. Galeano, *As veias abertas da América latina*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

⁷⁷ Cfr. M. Löwy, *Marxismo e teologia da libertação*, São Paulo, Cortez/Associados, 1991, pp. 95-97.

⁷⁸ Cfr. G. Gutiérrez, *A força histórica dos pobres*, Petrópolis, Vozes, 1981, p. 296.

⁷⁹ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. III, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 190.

il processo di “liberazione” latinoamericana trova eco nei subalternizzati che in altre parti del mondo combattono la dominazione, il sistema escludente e centralizzatore, mettono in questione l’arroganza dell’Occidente, le pretese di superiorità, autorità e dottrine imposte da coloro che si presentano come depositari di verità e di potere⁸⁰.

Le proporzioni di questo grandioso e pericoloso progetto di educazione politica popolare nato dal basso⁸¹, con una evidente scelta di classe, possono essere misurate dalla veemenza con cui si abbattono le reazioni degli Stati Uniti⁸² e del Vaticano, diligentemente prodigati a combatterlo con l’impianto del neoliberismo e la “controriforma” posta in marcia da Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Non è un caso che proprio in quegli anni viene spianata la strada alle chiese neopentecostali, profondamente sintonizzate con il catalogo ideale neoliberista e funzionali al sistema dominante con la “teologia della prosperità”, che promette successo professionale e inculca un’efficace “colpabilizzazione”⁸³ appagata dalla “decima”.

4. Punti di contatto e differenze tra la visione di Gramsci e i cristiani libertari

La storia singolare di intreccio, sintonia, differenze e contrapposizione tra marxismo e cristianesimo della liberazione è stata scritta solo in parte e meriterebbe ricerche più estese e approfondite. Ma, sarebbe ancor più necessario far luce sul fatto che la diffusione delle idee di Gramsci coincide non solo con il rinnovamento del comunismo, ma

⁸⁰ Sull’intreccio tra il pensiero di Gramsci e il paradigma della liberazione latino-americana, mi permetto di rinviare al mio *Libertação e hegemonia. Realizar a América Latina pelos movimentos populares*, Aparecida (S. P.), Ed. Ideias e Letras, 2009.

⁸¹ Cfr. I. Lesbaupin, *Comunidades de Base e Mudança Social*, «Praia Vermelha – Estudos de Política e Teoria Social», vol. 2, 2000, n. 3, pp. 54-79: 57.

⁸² Cfr. la seconda parte del *Documento di Santa Fé*, preparato nel mese di maggio 1980 dai consulenti del Partito Repubblicano per il candidato presidenziale Ronald Reagan. Nella 3^a proposizione si afferma: «La politica estera degli Stati Uniti deve affrontare la Teologia della Liberazione in America Latina [...] pericoloso fattore di sovversione [...] con idee più comuniste che cristiane» (cit. in Löwy, *Marxismo e teologia da libertação*, cit., p. 100).

⁸³ Cfr. M. Löwy, *Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin e Max Weber*, «Raisons Politiques», 2006, n. 23, pp. 203-219.

anche con la straordinaria “riforma” che avviene nella Chiesa popolare in Brasile e America Latina. Come avverte Gramsci, in effetti, «la storia dei partiti e delle correnti politiche non può andar disgiunta dalla storia dei gruppi e delle tendenze religiose [...] per comprendere l’interdipendenza tra gruppi religiosi e quelli politici»⁸⁴. Ai cristiani, che intrecciando “fede e politica” si impegnano insieme alle classi popolari in America Latina, oltre a simbolizzare l’“oppresso” che aveva vinto il fascismo, Gramsci offriva preziose indicazioni per orientarsi nelle complesse società moderne e mostrava che non è sufficiente la resistenza, la denuncia e la liberazione, ma è necessaria l’organizzazione politica e un progetto nazionale capace di agglutinare i subalterni intorno alla conquista dell’egemonia e alla creazione di uno Stato di carattere democratico-polare.

Analogamente a José Carlos Mariátegui, che aveva cercato di recuperare la cultura e la religiosità popolare nel progetto rivoluzionario latinoamericano⁸⁵, numerosi intellettuali e educatori di questo continente, legati agli strati subalterni, tentano di associare elementi del marxismo e del cristianesimo⁸⁶. Tra questi, Paolo Freire può essere considerato una delle figure più emblematiche di questo fenomeno, perché, mentre critica forme di dogmatismo e di settarismo, il soggettivismo idealistico e l’oggettivismo meccanicistico⁸⁷ presenti in molte attitudini di credenti e marxisti, riesce ad elaborare una sintesi originale e feconda a partire dalle matrici originarie del cristianesimo e del marxismo alle prese con

⁸⁴ Q 14, § 11: *QC*, 1666.

⁸⁵ Cfr. M. Löwy, *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*, Petrópolis, Vozes, 2000, p. 34. Cfr. anche Proto, *Gramsci in America Latina tra Teologia della Liberazione e processi di globalizzazione*, cit., p. 185.

⁸⁶ Fra i tanti autori che citano Gramsci, ci limitiamo qui a ricordare alcuni riferimenti presenti in P. Freire, *A importância do ato de ler, em três artigos que se completam*, São Paulo, Cortez/Associados, 1982, p. 21; Id. *et al.*, *Pedagogia: diálogo e conflito*, São Paulo, Ed. Cortez/Associados, 1985, p. 68. E la significativa affermazione di M. G. Ghon, secondo la quale «Gramsci è l’autore che di più ha contribuito alle analisi e alle dinamiche delle lotte e dei movimenti popolari urbani in America Latina negli anni 70 e 80» (*Teorias dos movimentos sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos*, São Paulo, Loyola, 1997, p. 188).

⁸⁷ Si veda la lucida critica indirizzata negli anni Settanta da Freire alla Chiesa che, occultando «la contraddizione antagonistica tra le classi», predica la «conciliazione degli inconciliabili»: «in una società di classe, parla di “poveri” o di “meno favoriti” e non di classi oppresse» (P. Freire, *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974, pp. 112 e 123-124).

il mondo degli oppressi e dei subalternizzati. Il riflesso del pensiero di Gramsci, perciò, oltre che nel mondo politico, intellettuale e accademico, deve essere anche analizzato nelle innovative pratiche politico-pedagogiche latino-americane, nelle Cebcs⁸⁸, nella visione di molti cristiani militanti nei partiti di sinistra, nei sindacati, nei movimenti popolari, nelle organizzazioni sociali e in tutti coloro che sentono la «necessità di unire i cristiani e i rivoluzionari» come «alleati permanenti»⁸⁹. Nello stabilire un nesso profondo tra senso comune e religione – intesa come «filosofia spontanea delle masse», «filosofia dei non filosofi»⁹⁰ – Gramsci segnala, di fatto, che nel fare politica non si può ignorare il considerevole sostrato culturale della religiosità presente in America Latina e le forme trovate dai subalterni in questa espressione per costruire la propria identità e una singolare visione di mondo, per organizzare resistenze e lotte emancipatorie.

Ormai al termine di questo articolo, ci limitiamo a notare che, nonostante la filosofia della praxis e il “cristianesimo della liberazione” abbiano configurazioni proprie, divergenti prospettive teoriche e distinte strategie sociopolitiche che bisogna non confondere e rispettare, in America Latina si trovano spesso incrociate nelle lotte comuni che mirano a promuovere la soggettività delle classi subalterne e la costruzione di una nuova civiltà. Senza cadere nel sincretismo o coltivare sentimenti di superiorità e diffidenza, è all’interno di esperienze concrete che avviene più che altrove un incontro critico e rispettoso, si impara a riconoscere la specificità di ognuno e a cercare possibilità di intesa. Nella dialettica del processo storico, di fatto, tanto la filosofia della praxis quanto il “cristianesimo per la liberazione” fanno parte della stessa “potenza del negativo” quando si tratta di combattere la divisione di classe, lo sfruttamento, la dominazione, il capitalismo, l’imperialismo, la distruzione della natura, la religione del profitto e l’individualismo. Schierati su questo fronte, anche se con differenti modi di operare, sovente, i cristiani della liberazione, per via del loro contatto vivo tra i

⁸⁸ Della vasta letteratura a questo riguardo si veda, per esempio, Doimo, *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*, cit.

⁸⁹ *Fidel e a religião: conversas com Frei Betto*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1985, pp. 12 sgg.

⁹⁰ Q 11, § 13: *QC*, 1396.

settori più subalternizzati⁹¹, preparano il terreno alla filosofia della praxis, e questa li stimola ad assumere posizioni più chiare e concrete politicamente. E, se la filosofia della praxis fa capire che le contraddizioni sociali non si risolvono solo con la carità e la “conversione” interiore⁹², ma con le analisi delle contraddizioni del sistema, l’organizzazione politica e la conquista dell’egemonia, d’altro canto, le pratiche politico-pedagogiche dei cristiani della liberazione mostrano che la rivoluzione non può trascurare la gratuità, la com-passione, il rispetto delle differenze, le manifestazioni simboliche e il senso della comunità, gli ardui problemi della psiche umana alle prese con l’angoscia, il vuoto, il senso della vita, la morte, la finitudine, la sofferenza, i valori che fermentano nelle micro pieghe della vita quotidiana e le dimensioni sconfiniate dello “spirito”.

Ateo, Gramsci aveva capito meglio di molti cristiani la straordinaria funzione ideologica esercitata dalla religione nel senso comune e, anche, come essa si trasforma in “mitologia” quando pretende di conciliare astrattamente le contraddizioni della società⁹³ e trasforma la Chiesa in “feticcio” quando si allontana dalle masse o le manipola⁹⁴. Ma, soprattutto, aveva riconosciuto il ruolo rivoluzionario svolto dal cristianesimo e dalle poderose energie contenute in quella «gigantesca utopia», apparsa nella storia, che

afferma, invero, che l’uomo ha la stessa «natura», che esiste l’uomo in generale, in quanto creato da Dio, figlio di Dio, perciò fratello degli altri uomini, uguale agli altri uomini, libero fra gli altri e come gli altri uomini, e che tale egli si può conce-

⁹¹ Richiamandosi a Gramsci, L. Boff mostra che è necessario «stabilire con il popolo una “connessione sentimentale” (Gramsci) che sia feconda» (L. Boff, *E a igreja se fez povo*, Petrópolis, Vozes, 1986, p. 40).

⁹² Gramsci ci tiene a precisare che «l’amore e la fraternità devono significare solidarietà di classe» (*Audacia e fede*, cit., p. 148) e pur riconoscendo i meriti e le virtù eroiche di un grande uomo religioso come il Cottolengo, osserva: «noi vogliamo che la solidarietà sia basata su un ordinamento nuovo della società e non sul buon cuore dei singoli» (*Il Cottolengo e i clericali*, cit., p. 109). Rosa Luxemburg già mostrava la differenza tra cristianesimo che predica la carità contro l’egoismo dei ricchi e la distribuzione dei beni in una società schiavista, e il comunismo che smaschera l’origine dell’accumulazione delle ricchezze e combatte la proprietà privata dei mezzi di produzione (*Chiesa e socialismo*, cit., pp. 102 sgg).

⁹³ Cfr. Q 11, § 62: *QC*, 1488.

⁹⁴ Q 15, § 13: *QC*, 1770-1771.

pire specchiandosi in Dio, «autocoscienza» dell'umanità, ma afferma anche che tutto ciò non è di questo mondo e per questo mondo, ma di un altro (– utopico –). Così le idee di uguaglianza, di fraternità, di libertà fermentano tra gli uomini, in quegli strati di uomini che non si vedono né uguali, né fratelli di altri uomini, né liberi nei loro confronti. Così è avvenuto che in ogni sommovimento radicale delle moltitudini, in un modo o nell'altro, sotto forme e ideologie determinate, siano state poste queste rivendicazioni⁹⁵.

A questo riconoscimento c'è, però, da aggiungere che l'uguaglianza tra gli uomini, il riscatto degli “ultimi” e la condivisione del “pane e del vino”, come sono stati vissuti dal fondatore del cristianesimo, dalla Chiesa primitiva e da molti credenti, non sono una dottrina o un rito evasivo, ma pratiche sovversive che hanno sconvolto l'ordine stabilito da Roma e hanno “de-sacralizzato” la religione nel far capire che le radici della “trascendenza” vanno trovate nella fraternità senza frontiere e nella “immanenza radicale” della “croce”⁹⁶.

Oltre al partito, agli intellettuali e ai settori più organizzati della società, questo “vangelo” ha aperto le porte della politica agli “ultimi” e all'enorme terreno dei subalterni che Gramsci meglio di tutti ha valorizzato e analizzato acutamente. Più che la contraddittoria struttura bi-millennaria della Chiesa, è questo inaudito messaggio vissuto da tanti seguaci lungo i secoli, nella loro maggioranza oppressi e subalterni, che fa del cristianesimo un interlocutore che nessun marxista attento può ignorare o disprezzare. Non si può negare, di fatto, che “il cristianesimo per la liberazione” è uno straordinario fattore di lotta di classe che, per certi versi, «manifesta un anti-capitalismo molto più radicale, intransigente e categorico»⁹⁷. Per questo F. Fernández Buey ha richiamato l'attenzione sul fatto che per «la prossimità tra tradizioni libertarie distinte» è possibile «l'intesa *pratica* tra cristiani e comunisti preservando l'identità di ognuno» e che «l'idealità comunista nella cultura sociali-

⁹⁵ Q 11, § 62: QC, 1488; si veda anche Q 7, § 35: QC, 885.

⁹⁶ Forma più degradante della pena capitale, la crocifissione era riservata dai romani ai ribelli e nemici della società. Non si deve, inoltre, trascurare che il cristianesimo rompe con le concezioni religiose legate al circuito della natura e inaugura una “religione” socio-politica di carattere popolare che sovverte le concezioni verticali di società.

⁹⁷ Löwy, *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*, cit., p. 34.

sta attuale viene rappresentata in molti casi da militanti cristiani, anche nei paesi economicamente più sviluppati»⁹⁸.

Da Gramsci fino ad oggi, in effetti, il dibattito su religione e marxismo si è intensificato e approfondito, anche perché, contrariamente alle previsioni sulla sua scomparsa⁹⁹, la storia mostra ancora il suo vigore. E la stessa tesi, che propone il marxismo come “erede” del cristianesimo¹⁰⁰, perde di vista che nel processo dialettico della storia il confronto e il superamento avviene tra progetti contrapposti, non tra proposte che presentano punti in comune e le cui divergenze possono costituire una ricchezza in una convivenza aperta al dialogo. Nel criticare Croce che muoveva una critica superficiale alla filosofia della praxis per i suoi aspetti incolti e rudimentali, Gramsci invitava a non giudicare la religione esclusivamente dalle sue pratiche superstiziose e dai suoi aspetti deteriori¹⁰¹. Oggi, in realtà, considerando le dimensioni umaniste e rivoluzionarie del cristianesimo, cresce il riconoscimento verso il suo potenziale sovversivo e il suo carattere inconfondibilmente popolare¹⁰². Numerosi studiosi e autorevoli esponenti del marxismo sostengono che «i valori del cristianesimo non sono in antagonismo rispetto al marxismo»¹⁰³, che «l'autentico marxismo prende sul serio il cristianesimo autentico»¹⁰⁴, in modo tale da favorire non solo il dialogo, ma an-

⁹⁸ F. Fernández Buey, *Prólogo*, in R. Díaz-Salazar, *El Proyecto de Gramsci*, Madrid, Ed. HOAC, 1991, pp. 18-20.

⁹⁹ Cfr. Gramsci, *Socialisti e cristiani*, cit., p. 495 e Id., *Azione sociale*, in Id., *Sotto la Mole*, cit. pp. 390-391.

¹⁰⁰ Cfr. La Rocca, *Critica marxista della religione*, cit., pp. 114-115.

¹⁰¹ Cfr. Q 10 II, § 41.I: *QC*, 1291-1292.

¹⁰² In sintonia con E. Bloch (*El ateísmo en el cristianismo: la religión del éxodo y del reino*, trad. sp. di J. A. Gimbernat Ordeig, Madrid, Tauros, 1983), oggi non mancano autori che sostengono che il nucleo sovversivo del cristianesimo «è solo accessibile a partire da un punto di vista materialista e, viceversa, per diventare un autentico materialista dialettico, dovremmo passare attraverso l'esperienza cristiana» (S. Žižek, *El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 14).

¹⁰³ L. Lombardo Radice, *La cuestión cristiana después del XV Congreso del PCI*, in *Cristianismo y socialismo en libertad*, Barcelona, Laia, 1979, pp. 141-142. Sull'argomento sono numerosi gli articoli apparsi anche su «Rinascita» e «Critica marxista».

¹⁰⁴ Bloch, *El ateísmo en el cristianismo*, cit., p. 255.

che il «comune impegno per il cambiamento»¹⁰⁵ e la rivoluzione, giacché questa, come sosteneva Mariátegui, «è sempre religiosa»¹⁰⁶.

¹⁰⁵ P. Togliatti è stato tra i primi a sostenere che «l'aspirazione a una società socialista non solo può trovare sentieri in uomini che hanno una fede religiosa, ma tali aspirazioni possono trovare stimolo nella coscienza religiosa» (P. Togliatti, *Comunistas, socialistas, católicos*, antologia a cura di L. Gruppi, trad. sp. di J. Bigozzi, Barcelona, Laia, 1978, p. 24), posizione riaffermata in diversi Congressi del PCI. Cfr. anche E. Berlinguer, *Cominciare dagli ultimi* (intervista), in *Cattolici e comunisti in Italia. Dal dialogo a distanza all'impegno per il cambiamento*, Roma, Adista, 1983, pp. 2-11.

¹⁰⁶ J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1969, p. 264.