

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

## Padre Pio. Miracles et politiques à l'age laic

### **This is the author's manuscript**

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/144647> since

*Publisher:*

Editions Gallimard

*Terms of use:*

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)









## DU MÊME AUTEUR

MÉMOIRE DE LA TERREUR. VIEUX MONTAGNARDS ET JEUNES  
RÉPUBLICAINS AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE, PUL, 1991.  
L'AUTOMNE DE LA RÉVOLUTION, Champion, 2001.  
BONBON ROBESPIERRE. LA TERREUR À VISAGE HUMAIN, Arléa,  
2010.

*nrf* **essais**



*Sergio Luzzatto*

# Padre Pio

Miracles et politique  
à l'âge laïc

*Traduit de l'italien par Pierre-Emmanuel Dauzat*

*Ouvrage publié avec le concours  
du Centre national du livre*

*nrf*

*Gallimard*

L'éditeur remercie Bronislaw Baczko pour son initiative,  
à l'origine de cette édition française.

Luzzatto, Sergio (1963-)

Religion : culte public et pratiques religieuses collectives : guérisons ;  
expérience religieuse : conversion ; chef spirituel ;  
christianisme : êtres spirituels : saints ;  
congrégations et ordres religieux : franciscains ; capucins ;  
papauté : xx<sup>e</sup> siècle : politique ; foi ; censure ; Inquisition ; béatification ;  
Histoire : Italie au xx<sup>e</sup> siècle : fascisme ; démocratie chrétienne ;  
Vatican et vie politique italienne.

Cet ouvrage a originellement paru aux Éditions Giulio Einaudi à Turin, en 2007,  
sous le titre : *Padre Pio. Miracoli e politica nell'Italia del Novecento*.

© 2007 e 2009, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino.  
© Éditions Gallimard, 2013, pour la traduction en langue française.

« Toute chair n'est pas la même chair »  
Saint Paul,  
*Première épître aux Corinthiens, 15,39*



## *Prologue*

20 SEPTEMBRE 1918

En ce 20 septembre 1918, quand « entre deux haies de détenus », le nonce apostolique auprès de la cour de Bavière avait franchi la porte du camp de concentration, près de Hanovre, les prisonniers de guerre en uniforme vert-de-gris l'avaient regardé de tous leurs yeux, le dévisageant de la tête aux pieds. « Il est grand, long et porte un chapeau de curé en feutre souple, mais plus petit et plus rond que les chapeaux habituels, orné d'un cordon vert et or ; des lunettes, un nez effilé et crochu ; une soutane noire. Il s'abrite sous un parapluie de curé de campagne brun foncé ; il n'a pas de suite ecclésiastique. » Le lieutenant Carlo Emilio Gadda n'avait pas voulu laisser se perdre un seul détail de la visite au camp de Mgr Eugenio Pacelli<sup>1</sup>.

De fait, la scène ne manquait pas d'éléments singuliers. En ce jour « qui marque une date pour nous Italiens<sup>2</sup> » — l'anniversaire de la brèche de la Porta Pia\* —, un dignitaire du Vatican avait cru bon de rendre visite aux prisonniers de l'armée royale (*Regio Esercito*) délaissés par le gouvernement de la maison de Savoie<sup>3</sup>. Dans la chambrée A du Celle-Lager, le portrait de Victor-

\* La Porta Pia est la porte par laquelle le 20 septembre 1870 le général Raffaele Cadorna et ses troupes pénétrèrent dans la Ville Sainte pour l'annexer au royaume d'Italie et faire de Rome la capitale d'une Italie unifiée sur les ruines du pouvoir temporel du pape. (*N.d.É.*)



Emmanuel III avait fière allure, pour l'occasion, sous un baldaquin de vélin tricolore et une couronne royale de papier jaune : mais l'effigie du lointain monarque n'était visiblement pas de taille à rivaliser avec le charisme incarné du nonce venu de Munich pour soigner les âmes des malheureux prisonniers. Tel un « troupeau humain », gradés et soldats avaient emboîté le pas au nonce Pacelli, se pressant jusqu'à étouffer dans la petite église du camp (et Gadda avec eux, « debout sur un banc »). Gadda était un ancien de Caporetto\*. Après les psaumes entonnés par les aumôniers militaires, le nonce avait pris la parole pour garantir aux prisonniers que le pape, Benoît XV, ne les oubliait jamais dans ses prières, puis les inviter à offrir leurs souffrances à la gloire éternelle de Notre-Seigneur. Des propos de circonstance, dans lesquels Gadda, qui avait survécu « à la fin des fins », avait cru toutefois percevoir l'écho d'une authentique piété, au point d'en être ému aux larmes<sup>4</sup>.

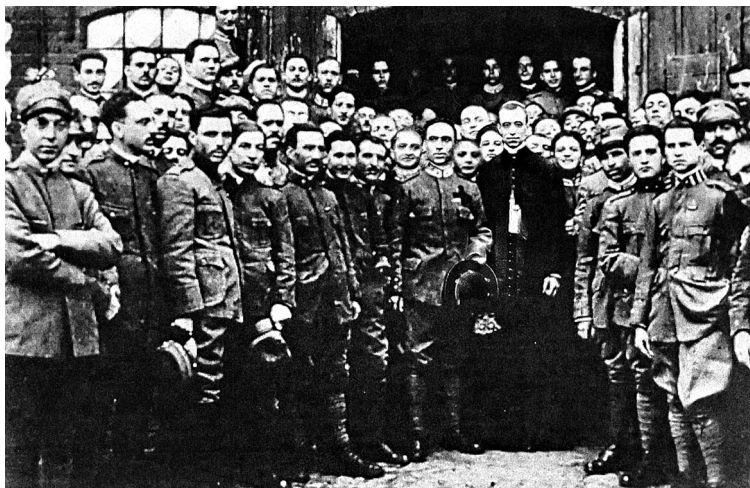
À quelques semaines de là, le 4 novembre, dans un état d'esprit très différent, l'ex-volontaire du « Mai radieux\*\* » remettra les pieds dans la chapelle du Celle-Lager, pour rendre grâce à Dieu de la victorieuse contre-offensive italienne de Vittorio Veneto. Dans l'intervalle, quarante-cinq jours de surprises militaires qu'on n'espérait plus, avec les armées de l'Entente à l'attaque sur toute une série de fronts, du bulgare au français, les forces armées des Empires cen-

\* Cette sanglante défaite des troupes italiennes face aux armées austro-allemandes (24 octobre-9 novembre 1917) qui permit à celles-ci de s'emparer d'une large partie de la Vénétie devint, dans l'imaginaire politique italien, le symbole de la défaite écrasante comme son doublet, le Piave — fleuve sur lequel les Italiens fixèrent jusqu'à la fin de la guerre la ligne de front pour empêcher les Austro-Allemands de parvenir à Venise —, celui du sursaut collectif national. (N.d.É.)

\*\* *Maggio radioso*, expression en vogue chez les nationalistes et interventionnistes qui obtinrent que l'Italie, à la veille de la guerre alliée de l'Allemagne et de l'Autriche mais demeurée neutre au début du conflit, déclare le 23 mai 1915 la guerre aux côtés de la France, de la Russie et de l'Angleterre, après avoir obtenu de celles-ci, par le Pacte de Londres, de nombreuses concessions territoriales. (N.d.É.)

traux à bout de forces, le commandant Diaz presque acculé à l'offensive sur le Piave<sup>5</sup>. Et de nouveau, le 4 novembre, Gadda vivra le temps présent l'œil fixé sur le calendrier, cette fois-ci, en s'avouant fier que le triomphe italien tant attendu tombât précisément le jour de son saint patron, la fête de San Carlo Borromeo (saint Charles Borromée)<sup>6</sup>. « Coïncidence religieuse », conclura un de ces mêmes jours l'auteur d'un autre journal intime, lui aussi fervent patriote et lui aussi dévot de saint Charles : un prêtre bergamasque, Angelo Roncalli, futur pape Jean XXIII<sup>7</sup>. « Des petites choses pour qui ne s'y entend pas : mais pleines de sens pour qui suit avec respect et recherche la main du Seigneur qui balise les voies des hommes<sup>8</sup>. »

Loin de l'Allemagne du nonce Pacelli, loin aussi de la Bergame du révérend Roncalli, dans le couvent à demi voûté d'un village du Gargano, San Giovanni Rotondo, un frère capucin vécut lui aussi le 20 septembre comme une journée exceptionnelle : tellement exceptionnelle qu'il dut lui sembler oiseux de penser au calendrier pour se demander si la coïncidence des événements avec l'anniversaire de la brèche de la Porta Pia ne révélait pas elle-même la main de Dieu. Vers neuf heures du matin, ce jour-là, suivant son



habitude, Padre Pio se recueillait en prière devant un crucifix dans le chœur de l'église du couvent quand il vit paraître devant lui un « mystérieux personnage » avec du sang qui s'écoulait de ses mains, de ses pieds et de son flanc. Effrayé, le frère de trente et un ans invoqua l'aide du Seigneur. La figure se dissipa aussitôt, mais la terreur du Padre Pio ne put qu'augmenter quand il s'aperçut que les stigmates

de la crucifixion de Jésus s'étaient inscrits sur son corps : « Je me suis aperçu que mes pieds, mes mains et mon côté étaient transpercés et laissaient couler du sang<sup>9</sup>. » « Partout, à l'intérieur de moi-même, il pleut du sang, et plusieurs fois mon œil a dû se résigner à le voir s'écouler aussi au-dehors » ; « j'ai peur de mourir exsangue »<sup>10</sup>.

La distance entre le 20 septembre de Mgr Pacelli, futur Pie XII, et le 20 septembre de Padre Pio est sidérale : la distance entre la froide épiphanie du nonce dans les barbelés d'un camp allemand de prisonniers et la dramatique crucifixion du frère entre les murs d'un couvent du Gargano. Et pourtant, si ce ne sont pas les coïncidences religieuses qui impressionnaient alors le révérend Roncalli, les fils du destin allaient finir par entrelacer les vies de ces trois hommes d'Église. Ni Pacelli ni Roncalli ne devaient jamais se rendre à San Giovanni Rotondo, mais ils allaient poser leur regard de pasteurs sur le corps souffrant du capucin aux stigmates. En revanche, ils allaient tous les deux se proposer de déchiffrer le message — si tant est qu'il y en eût un — que le Seigneur avait voulu transmettre au genre humain à travers les cinq plaies d'un frère. Sauf qu'ils parvinrent, en tant que papes, à des explications opposées. Pie XII et Jean XXIII devaient beaucoup compter dans la vie du Padre Pio : le premier en ami, le second comme ennemi.

Les stigmates du Padre Pio n'arrivaient pas à n'importe quel moment. Même si, dans les lettres à ses directeurs spirituels, le capucin avait témoigné depuis maintenant des années du sentiment que la Passion se renouvelait dans son propre corps<sup>11</sup>, le moment de l'événement décisif transcen-

dait la sphère de l'expérience privée pour investir le champ de la sphère publique. Dans l'automne 1918, les stigmatés du Padre Pio renvoyaient à la dynamique d'une époque.

La Grande Guerre avait marqué l'heure du retour du Christ sur terre. Telle est du moins l'interprétation qu'en avaient donnée, des deux côtés des Alpes, les rhéteurs de l'Union sacrée, les porte-étendards, religieux ou laïcs, de la croisade antiteutonique<sup>12</sup>. L'éloge politique de la souffrance et la fascination spirituelle pour la douleur débouchaient naturellement sur l'idée que le conflit mondial équivalait à un interminable Vendredi Saint, que les indicibles peines des soldats correspondaient aux étapes d'un calvaire collectif providentiellement destiné au salut du genre humain<sup>13</sup>. Tout aussi indicibles, les douleurs des mères de ceux qui étaient tombés avaient trouvé une représentation diffuse dans l'icône littéraire et figurative de la *Mater dolorosa* : l'Addolorata (Notre-Dame-des-Sept-Douleurs) qui soutient le Christ mort dans le geste suprême d'élaboration du deuil, la Pietà<sup>14</sup>. En Italie, il revint à Gabriele D'Annunzio de donner un maximum d'éclat à ces lieux communs de la propagande. Dans ses *Canti della guerra latina* (Chants de la guerre latine), truffés de citations bibliques, le soldat était le Christ, et la guerre sa Passion<sup>15</sup>. Mais le vertige de l'*imitatio Christi* ne s'était pas emparé des seuls poètes lauréats. Jusque dans les tranchées, dans l'univers matériel des combattants, il y avait toute une profusion — religieuse ou superstitieuse — de symboles christiques les plus variés. Croix, clous et crucifix : entre le grondement des canons et l'explosion des grenades, la figure de Jésus s'était trouvée au centre d'un système de signes pressant et profondément ambigu<sup>16</sup>.

Fin ou renaissance, destruction ou résurrection ? L'immensité du traumatisme que représentait l'expérience des tranchées avait rendu confuses les notions mêmes de vie et de mort<sup>17</sup>. Chez les soldats du front, la peur de rester enterré vivant avait pris un tour obsessionnel. Récurrente était devenue chez eux la pensée d'être des morts vivants. La légende d'un retour des morts était très répandue. Dans le lexique de Clemente Rèbora, poète italien

traumatisé par le *shell shock*\*, la Grande Guerre avait inauguré pour le genre humain une nouvelle dimension existentielle, celle de la *vitamorte*, de « viemort<sup>18</sup> ». Aux quatre coins de l'Europe, des millions de vétérans défigurés ou mutilés semblaient en apporter la confirmation : des hommes sur le visage et le corps desquels une technologie militaire plus destructrice que jamais avait imprimé son signe indélébile, les cruels stigmates de la modernité<sup>19</sup>. Certains de ces mutilés ne devaient pas hésiter plus tard à afficher leurs plaies pour en faire un argument de propagande patriotique : en Italie, à travers des personnages comme Giuseppe Caradonna ou Carlo Delcroix, promis à un bel avenir de hiérarques fascistes et chantres du Duce.

Les plaies du Padre Pio n'avaient rien de patriotiquement édifiant. Le frère capucin était au contraire resté étranger au traumatisme de la guerre et de ses combats : bien qu'enrôlé comme prêtre-soldat, il était parvenu à vivre le conflit du fin fond des arrières. Néanmoins, certaines de ses paroles fortes de l'automne 1918 n'étaient pas sans rappeler les propos des combattants. Écrivant à son directeur spirituel au lendemain de Vittorio Veneto, Padre Pio ne se décrivait-il pas comme un « mort vivant<sup>20</sup> » ? Et le frère n'avait-il pas raison de se sentir lui-même, à sa façon, tel un survivant de la plus grande des guerres ? Dans l'enfer des tranchées, dans les Dolomites et sur le Carso, les soldats de l'armée royale avaient livré bataille contre le démon germanique, mais ils en étaient restés marqués dans leur corps et leur esprit. Dans l'enfer d'une cellule du couvent du Gargano, le capucin de Pietrelcina avait livré bataille contre les tentations du diable, mais il en était resté marqué dans son corps et son esprit.

Toutefois, les plaies des anciens combattants et celles du Padre Pio différaient par un aspect essentiel. Les premières étaient des stigmates au sens métaphorique du mot : elles correspondaient — suivant l'image forte d'un poète défi-

\* L'obusite, disait-on alors pour désigner ces troubles de stress post-traumatiques. (N.d.É.)

guré, Nicola Moscardelli —, au tatouage que la Grande Guerre avait voulu inscrire sur les chairs de toute une génération<sup>21</sup>. Les autres étaient des stigmates au sens littéral du mot : elles correspondaient à la marque que le Seigneur avait voulu imprimer sur la chair d'un seul individu. D'où, pour qui voulait y croire, la portée différente de ces plaies. Les stigmates métaphoriques des soldats de retour pouvaient tout au plus contribuer aux vicissitudes de l'histoire profane. Les stigmates littéraux du Padre Pio promettaient de contribuer aux merveilleuses aventures d'une histoire sacrée.

Ils le promettaient d'autant plus que l'automne de 1918 fut une saison extraordinaire dans une sensibilité collective terriblement avide de sacré. Il ne s'agissait pas seulement de la guerre mondiale qui depuis trois ans et demi semait partout la peur, la souffrance et le deuil : une guerre désormais tellement insupportable qu'à travers chaque province italienne se répandaient les bruits les plus fous sur les mystérieux pouvoirs d'enfants en état de donner une issue favorable au conflit ou sur la miraculeuse apparition de Madones messagères de paix<sup>22</sup>. À partir de la fin de l'été, cette année-là, à la charge de terreur et de douleur de la Grande Guerre vint s'ajouter un nouveau poids tout aussi lourd, voire davantage encore : l'épidémie de grippe « espagnole » qui en Italie commença sa moisson de victimes en août et qui, en sept mois, allait faire plus de morts que toutes les victimes du conflit mondial<sup>23</sup>. Si la guerre avait décimé les hommes, la grippe s'acharna surtout sur les femmes, tout au moins dans les régions de la Péninsule où l'hygiène était plus précaire et les carences alimentaires plus prononcées. Ainsi dans les Pouilles et, dans cette région, la province de Foggia. Dans la seule commune de San Giovanni Rotondo, qui ne dépassait pas les dix mille habitants, l'épidémie de grippe fit autour de deux cents victimes entre septembre et octobre 1918<sup>24</sup>.

Padre Pio reçut les stigmates alors que la mort frappait à la porte de toutes les maisons de San Giovanni, du Gargano, des Pouilles, de l'Italie et de l'Europe. Dans cette épreuve exceptionnelle, s'élevaient alors vers les pasteurs des âmes, de chaque agneau du troupeau, une prière de protection,

une requête d'intercession, une demande de grâce. Naturellement, les ministres de Dieu pouvaient s'en tirer comme ce prêtre vénitien qui se contentait d'expliquer à ses paroissiens décimés par la grippe espagnole : « Nous avons eu un carnaval trop long, peut-être est-il suivi d'un plus long carême<sup>25</sup>. » Alors comme toujours, les hommes d'Église disposaient de l'argument d'une nécessaire opposition entre les besoins de l'âme et les besoins du corps, qui dans les moments de crise justifiait à plus forte raison la prescription d'un programme pénitentiel. Reste que, alors que la Grande Guerre touchait à sa fin et au lendemain du conflit, les hommes et les femmes de foi pouvaient bien réclamer des prêtres davantage que l'assistance spirituelle garantie dans les temps ordinaires. En bons chrétiens, ils pouvaient espérer qu'un homme d'exception — un saint — réussirait à les délivrer du mal qui les cernait : de la maladie, de la misère, du deuil. Comme en d'autres épisodes apocalyptiques de l'histoire du christianisme<sup>26</sup>, ils pouvaient même se convaincre que le Seigneur s'incarnerait une seconde fois afin d'offrir à l'humanité pécheresse une nouvelle rédemption.

La scène maîtresse du 20 septembre 1918 — l'obscur frère du Gargano qui, un beau matin, priant, est marqué par les cinq plaies du Christ — s'inscrit dans un contexte spécifique : dans l'atmosphère spirituelle qu'on respirait en Italie et en Europe à la fin de l'hécatombe. De nombreux siècles auparavant, le traumatisme de la Peste noire avait encouragé dans la sensibilité collective une dévotion plus inquiète qu'avant, plus impatiente, plus suppliante<sup>27</sup>. Quelque chose de semblable se produisit au lendemain de la Grande Guerre<sup>28</sup>, au moment génétique de la réputation de sainteté du Padre Pio. Du point de vue du frère et de ses directeurs de conscience, les stigmates n'étaient que le stade ultime d'un parcours mystique amorcé depuis des années ; dans la perspective des fidèles, ils représentaient un événement aussi opportun que stupéfiant. Aussi n'y eut-il pas à attendre



longtemps avant que des foules d'hommes et de femmes se missent à solliciter la figure du capucin stigmatisé.

Les saints servent essentiellement à accomplir des miracles<sup>29</sup>. Dans l'horizon d'attente des dévots, Padre Pio fut lui aussi assujéti à ce mandat intrinsèque. Reconstituer l'histoire du frère aux stigmates signifie donc, entre autres choses, reconstituer l'histoire de ses miracles : guérisons, apparitions, conversions. Une histoire à écrire — la précision ne sera pas inutile — en adoptant l'attitude des anthropologues, qui renoncent a priori à distinguer la réalité de la légende ; ou encore, une histoire à écrire à la manière des médiévistes, agnostiques par profession<sup>30</sup>. Disons-le d'emblée, fort et clair : il ne s'agit pas ici d'établir une fois pour toutes si les plaies apparues sur le corps du Padre Pio étaient de *vrais* stigmates, ni s'il accomplit de *véritables* miracles. Qui chercherait dans ce livre la réponse — affirmative ou négative — à des questions de ce genre sera bien inspiré de le refermer tout de suite. Ici, les stigmates et les miracles du Padre Pio nous intéressent moins pour ce qu'ils révèlent de lui que pour ce qu'ils nous disent du monde autour de lui : le monde bigarré des frères et des prêtres, des clercs et des laïcs, des croyants et des athées, des bons et des méchants, des cultivés et des ignorants qui ont cru au caractère surnaturel de ces stigmates et de ces miracles, ou ont refusé d'y croire. En tant que pratique sociale, la sainteté comporte des rituels d'interaction ; les saints comptent par la façon dont ils apparaissent, non par ce qu'ils sont<sup>31</sup>.

La marge d'équivoque possible autour de la bonne façon d'écrire l'histoire du Padre Pio contribue à expliquer l'absence de toute étude scientifique consacrée à celui qu'un intellectuel, qui n'a rien d'un bigot, a défini, flirtant avec le paradoxe, comme « l'Italien le plus important du xx<sup>e</sup> siècle<sup>32</sup> ». Du Padre Pio existent d'innombrables hagiographies dénuées de toute qualité critique<sup>33</sup> ; il existe aussi deux ou trois biographies (deux françaises, une américaine) qui, tout en partant d'un a priori pieux, ne sont pas sans mérite documentaire<sup>34</sup> ; sur le phénomène Padre



Pio, autrement dit sur l'explosion du culte durant les dernières années de vie du frère et dans les décennies qui ont suivi sa mort, il existe de bons travaux d'anthropologie culturelle et de sociologie religieuse<sup>35</sup>. Mais aucun livre d'histoire n'existe sur le monde du Padre Pio : comme si l'on ne pouvait se défendre d'une certaine gêne à l'idée d'élever le capucin stigmatisé et ses fidèles à la dignité de personnages historiques. De toute évidence, ce qui va de soi pour les spécialistes du Moyen Âge — le fait qu'étudier les croyances ne revient pas à s'avouer crédule — paraît difficile à comprendre aux spécialistes du xx<sup>e</sup> siècle.

Avec trop de hâte, à la fin du xix<sup>e</sup> siècle, l'intelligentsia laïque avait diagnostiqué le désenchantement du monde. Aujourd'hui, plus d'un siècle après, tout atteste autour de nous le besoin diffus de reconnaître dans le prosaïsme immanent du quotidien la poésie de quelque transcendance. Ne fût-ce que pour cette raison, il serait insensé de liquider certaines expériences de religiosité populaire du xx<sup>e</sup> siècle comme les pathétiques déchets d'une sensibilité que l'histoire a condamnée à mort. La sécularisation n'a pas tué la religion : au demeurant, elle n'aurait pu le faire dès lors que le progrès politique, culturel, scientifique n'a pas effacé de nos vies la dimension du mal, et avec elle — pour beaucoup — l'obligation de situer le malheur dans le cadre d'un dessein de la Providence. On ne saurait comprendre des histoires comme celles du Padre Pio sans avoir présent à l'esprit un constat judicieux d'Ignazio Silone : ce n'est pas parce qu'il y a des syndicats qu'on peut se passer des saints car les « pauvres gens vivent toujours dans la peur ». La maladie, l'invasion, la guerre sont toujours aux aguets, et il n'y a pas de protection syndicale qui tienne : « On ne se sent pas plus en sécurité qu'avant, la peur est restée<sup>36</sup>. » Surtout chez les humbles, le progrès matériel n'a pas tué la piété, entendue comme besoin spirituel d'être rassuré et protégé.

Dans une Italie du xx<sup>e</sup> siècle qu'on avait pu croire désenchantée, des millions et des millions d'hommes et de femmes ont vécu la vie des baptisés. Ils se pensaient non seulement dans l'histoire de l'humanité, mais aussi dans

celle du salut ; ils en faisaient non seulement une question de progrès, mais aussi de rédemption<sup>37</sup>. De son côté, au xx<sup>e</sup> siècle comme dans les siècles précédents, l'Église catholique a répondu par une surenchère à la demande de liturgies rassurantes et de culte protecteur, d'analgésiques sociaux<sup>38</sup>. Au fond, qu'est-ce qui avait assuré au xvi<sup>e</sup> siècle le triomphe de l'Inquisition romaine sur les exigences de l'évangélisme pourtant répandues en Italie, sinon le fait que l'Église était disposée à maintenir un lien solide entre le clergé et la piété populaire ? Sur quel écueil achoppèrent les projets de réforme ecclésiastique, sinon sur l'enchevêtrement qui mêlait les besoins de réconfort et d'espérance de la communauté des croyants aux intérêts des frères et des prêtres avides de prestige et d'argent<sup>39</sup> ? Et, à compter du xvii<sup>e</sup> siècle, sur quoi se fondait la discipline vaticane en matière de canonisation sinon sur l'exigence perçue par l'Église elle-même de réguler l'énorme consommation de dévotions, de gérer l'inépuisable économie de la sainteté<sup>40</sup> ? En ce sens, l'histoire du Padre Pio de Pietrelcina n'est jamais qu'un anneau d'une chaîne assez longue.

Mais ce serait une erreur de cantonner les vicissitudes historiques du Padre Pio dans un cadre interprétatif banalement continuiste : comme si un homme du xx<sup>e</sup> siècle avait pu être saint exactement comme un homme du xiii<sup>e</sup> ou du xvii<sup>e</sup> siècle, et Padre Pio une simple doublure de saint François d'Assise ou de saint Joseph de Copertino. Au contraire, l'histoire du frère de Pietrelcina est écrite sans perdre de vue un élément de nouveauté décisif, qui a rendu les saints du xx<sup>e</sup> siècle foncièrement différents de ceux du Moyen Âge ou des temps modernes : la transformation du merveilleux d'événement eschatologique en événement fiduciaire<sup>41</sup>. Des siècles durant, dans l'histoire de l'Occident, tant que la foi chrétienne allait de soi, les manières miraculeuses dont le divin se manifestait aux êtres humains — guérisons inexplicables, marques corporelles, apparitions célestes — ont été reçues comme des *signaux* de l'existence de Dieu ; théologiens, notaires et médecins pouvaient donc en sceller ou en récuser l'authenticité, sans pour autant faire vaciller tout

l'édifice du surnaturel chrétien<sup>42</sup>. À partir de l'époque contemporaine, quand la foi chrétienne a cessé d'être un choix évident, ces mêmes prodiges ont vu leur valeur augmenter pour devenir des *preuves* de l'existence de Dieu.

Dès le XIII<sup>e</sup> siècle, dans les décennies qui ont suivi la mort de saint François, il y eut des détracteurs passionnés de ses stigmates, refusant de reconnaître dans un corps humain la nouvelle épiphanie du corps glorieux<sup>43</sup>. Mais au XIII<sup>e</sup> siècle le doute autour du caractère divin des plaies de François n'impliquait pas la moindre réserve quant à la vérité du message évangélique ; au contraire, c'est précisément à cette époque que se répandit dans le peuple chrétien l'habitude d'adorer l'humanité du Christ. Au XX<sup>e</sup> siècle, à l'inverse, la négation du caractère divin des stigmates de Padre Pio a eu tendance à se confondre avec la négation du christianisme comme religion révélée. Tandis que reconnaître dans le corps du capucin une seconde épiphanie du corps glorieux a bien pu apparaître comme un moyen de confirmer la vérité du sacrifice christique : de proclamer *urbi et orbi* l'immarcescible actualité du Golgotha.

Toute histoire de la piété doit être aussi une histoire de l'impiété : de l'exécration, du blasphème ou, simplement, de la négation<sup>44</sup>. Dès lors, reconstruire l'histoire du Padre Pio et de ses amis signifie aussi reconstituer l'histoire de ses ennemis, qui ne tardèrent pas à se manifester quelques mois après le 20 septembre 1918. Des ennemis laïcs, évidemment : sceptiques ou bouffeurs de curés, libéraux ou socialistes. Mais surtout des ennemis cléricaux. Membres du clergé régulier ou séculier, pasteurs généreux ou sévères, ministres faibles ou puissants : figures plus ou moins représentatives des multiples mondes du catholicisme italien du XX<sup>e</sup> siècle<sup>45</sup> et de ses diverses piétés<sup>46</sup>.

Pendant près de cinquante ans, de 1918 jusqu'à sa mort en 1968, Padre Pio ne devait pas quitter San Giovanni Rotondo : l'horizon matériel de sa vie coïncida avec celui du couvent qui l'avait accueilli durant la Grande Guerre,

et où il avait été marqué du prix terrible des stigmates. Mais si le capucin resta sur place, les hommes d'Église évoluèrent autour de lui, de près ou de loin, par choix délibéré ou par devoir. Le cardinal Gasparri et le père Gemelli, les papes Pie XI (Ratti) et Pie XII (Pacelli), don Orione et don Buonavita, Jean XXIII (Roncalli) et Jean-Paul II (Wojtyła) : se mesurant au Padre Pio, des ministres de Dieu importants durent répondre à des questions délicates sur l'immatérialité majeure ou mineure de la foi, sur les confins licites d'une authentique pastorale, sur les voies droites ou sinueuses de la sainteté.

Derrière ces questions s'en cache une autre plus grave encore, plus déchirante : dans quelle mesure un bon chrétien peut-il admettre l'idée d'un *alter Christus* ? En envisager ne serait-ce que la possibilité ne revient-il pas, peut-être, à suggérer que l'Incarnation et la Passion ont été insuffisantes, qu'il reste une page à écrire dans l'histoire du salut<sup>47</sup> ? Encore une fois, c'est un dilemme auquel avaient déjà été confrontés les contemporains de saint François<sup>48</sup>, mais qui dans le cas du Padre Pio se présenta ensuite avec une double complication. D'un côté, parce que, à la différence du *Poverello* d'Assise, qui avait reçu les stigmates à la fin de sa vie et les avait tenus cachés jusqu'à sa mort, le capucin de Pietrelcina les reçut jeune et, un demi-siècle durant, dut les porter comme une chose connue. D'un autre côté, parce que, à la différence de François, Padre Pio était un prêtre ; et comme tous les prêtres, il avait la faculté de dire la messe. En sorte que lorsqu'il célébrait le rite eucharistique, sa condition d'*alter Christus* saignant devenait à ce point explicite qu'elle en était, suivant les sensibilités, sublime ou sacrilège.

Tout cela explique la prudence, la réticence, le soupçon avec lesquels l'Église de Rome traita Padre Pio. De 1923 à 1933, la Congrégation du Saint-Office assortit son ministère sacerdotal de limites contraignantes. Et pendant des décennies encore, même si la réputation du frère au Vatican connut des hauts et des bas multiples (non du fait de quelque changement de son comportement personnel

ou sacerdotal, qui demeura identique au fil du temps, mais en raison de l'alternance de personnages d'orientations diverses au sommet de l'ordre des capucins et sur le trône de Pierre), la Suprême Congrégation garda Padre Pio dans son viseur : jusqu'au début des années 1960, c'est-à-dire jusqu'à la veille de la disparition du frère et du tribunal de la foi. Accessibles en partie seulement, les archives du Saint-Office — utilisées ici pour la première fois, s'agissant des années 1910-1939 — illustrent les modalités originaires d'une confrontation prolongée, souvent dramatique, entre l'Église institutionnelle, ses instances centrales et périphériques, le frère stigmatisé et la communauté des croyants.

La majorité des Italiens ne découvrit l'existence du Padre Pio qu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale : à l'âge des magazines illustrés et d'un catholicisme fortement médiatique comme celui que promut Pie XII. Mais en sa qualité de « saint vivant », dont la gloire s'étendit rapidement au-delà des monts du Gargano, attirant à San Giovanni Rotondo des pèlerins venus de tous côtés, Padre Pio fut un homme public dès les décennies précédentes. On peut même soutenir que la phase cruciale de la vie du Padre Pio coïncida avec les années 1920, quand des cardinaux hautains et des médecins réputés, des francs-maçons convertis et des intrigants entreprenants, des écrivains célèbres et des hiérarques en chemise noire en vinrent à s'affronter pour ou contre un petit frère des Pouilles. C'est alors que l'histoire encore modeste du Padre Pio croisa la grande histoire de l'Italie, des fureurs abstraites du « soviétisme » socialiste au tapage bien concret du squadrisme fasciste, et de la solide inertie du gouvernement Giolitti aux manœuvres et aux calculs du gouvernement Mussolini. Dans la décennie suivante — à travers des intrigues rocambolesques que la poussière des archives avait tenues cachées — le destin du Padre Pio croisa carrément la grande politique internationale, entre la guerre d'Éthiopie et la Société des Nations, le Front populaire et l'Ordre nouveau hitlérien. En comparaison, tout ce qui se produisit après 1945, quand le capucin aux stigmates devint une icône populaire, risque d'apparaître

(à tort) comme à peine plus qu'un appendice de la véritable histoire.

Depuis toujours, les saints se sont trouvés au centre d'une scène, où ils ont interagi avec d'autres acteurs sociaux : avec des fournisseurs de religion plus ou moins orthodoxes, avec des consommateurs de religion plus ou moins prudents, et — par la suite — avec des ennemis de la religion plus ou moins pugnaces<sup>49</sup>. Padre Pio ne s'est point soustrait à la règle. Son histoire déclinée au singulier doit donc coexister avec des histoires déclinées au pluriel. Pour que l'on puisse avancer, même sur le ton de la boutade, que le frère a été l'Italien le plus important du xx<sup>e</sup> siècle, il convient de mettre cette thèse à l'épreuve d'un éloignement du microcosme géographique de San Giovanni Rotondo et des spécificités mêmes de l'expérience religieuse d'un mystique. Une étude de la vie du Padre Pio ne saurait apporter une contribution instructive à l'histoire de l'Italie du xx<sup>e</sup> siècle que si elle parvient à éclairer des paysages autrement plus vastes qu'un lieu de pèlerinage, des situations plus générales qu'une aventure de sainteté : des cultures partagées, les structures du collectif.

Les rapports entre religion et politique durant les vingt ans du régime mussolinien ont été longtemps considérés à travers les verres déformants de l'idéologie républicaine. Il en est sorti une vision stéréotypée, presque caricaturale, du clérico-fascisme. Les faisceaux et la croix, la matraque et le goupillon<sup>50</sup> : sans rien inventer quant à la consonance des intérêts qui poussa le régime fasciste et l'Église catholique dans les bras l'un de l'autre, en guérissant la plaie de Porta Pia à travers une version rénovée de l'antique alliance du trône et de l'autel, une bonne partie de l'historiographie de la seconde après-guerre a cependant péché par simplisme. On ne saurait réduire les implications politiques de la vie de l'Église sous le régime fasciste à deux ou trois clichés, inlassablement répétés avec des accents de censeur : le père Gemelli qui fonde l'Université catholique du Sacré-Cœur et la met au service culturel du fascisme ; Pie XI qui

salue en Mussolini un cadeau de la Providence à l'Italie ; le cardinal Schuster qui bénit les fanions des détachements militaires en partance pour la guerre d'Éthiopie. L'historiographie plus avisée a eu beau jeu d'opposer à ces images banales une représentation articulée des convergences, mais aussi des divergences entre le projet temporel du régime et le projet spirituel de l'Église<sup>51</sup>. De la formation des jeunes à la gestion du temps libre, de la mobilisation des masses à la promulgation des lois raciales, les occasions de friction entre les hiérarchies fascistes et les hiérarchies vaticanes furent aussi nombreuses que les occasions d'entente<sup>52</sup>.

Une certaine dignité interprétative, une valeur herméneutique, n'en est pas moins restituée à la catégorie du clérico-fascisme. À condition de se défaire de toute velléité de censure, qui n'a aucune raison d'être dans un cadre historiographique, et qu'on s'emploie plutôt à suivre, pour reprendre un mot de Lucien Febvre, le « changement de climat<sup>53</sup> » qui se produisit en Italie dans les années 1920. C'est alors que furent créées les conditions d'une reconquête catholique de la société italienne, dont la portée devait apparaître au grand jour au lendemain de 1945. Dès avant le Concordat de 1929, le clergé se rapprocha des fascistes sur le terrain de l'idéologie, autour de toute une série d'objectifs communs : la restauration de l'ordre social après les bouleversements de la Grande Guerre, la lutte sans merci contre l'ennemi « rouge », la mise au point de politiques démographiques natalistes<sup>54</sup>. Et dès avant le Concordat, le clergé se rapprocha des fascistes sur le terrain de la liturgie : dans le champ intangible mais sensible des rites, des symboles et des charismes. La relance de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, l'introduction de la fête du Christ-Roi, les célébrations du septième centenaire franciscain représentèrent pour l'Église et le régime autant d'occasions de nouer un pacte clérico-fasciste. À partir des attentats manqués de 1926 contre Mussolini, le pacte fut cimenté par le culte de la figure du Duce<sup>55</sup>.

Telle est la toile de fond qu'il ne faut pas perdre de vue si

l'on veut rendre tout son sens à l'histoire de Padre Pio. Sans quoi, elle risquerait fort d'apparaître comme une « petite histoire » de querelles de moines, de plaies suspectes et de prodiges d'illusionnistes. Les aventures du capucin de Pietrelcina et de ses adeptes sont étroitement mêlées aux affaires politiques et policières, diplomatiques et d'espionnage de l'Italie mussolinienne. En ce sens, étudier le Padre Pio des vingt ans du régime fasciste est une manière d'étudier le clérico-fascisme. Tandis que retrouver le Padre Pio des années 1950 et 1960 — le saint des tabloïds, la star aux stigmates et l'homme nouveau de la Providence — est une façon de se demander ce qui est demeuré en Italie du clérico-fascisme après la fin du fascisme.

Si elle se situe bien au cœur de l'histoire du xx<sup>e</sup> siècle, l'aventure de Padre Pio illustre les limites d'une vision volontiers « conciliaire » de la vie religieuse dans l'Italie moderne : une vision bipolaire, qui repose entièrement sur l'opposition entre une Église haute et une Église basse, des institutions cléricales régressives et des instances laïques progressistes, les hiérarchies sournoises de la Curie et les communautés spontanées des baptisés. Pendant un demi-siècle et plus, la dynamique du culte du Padre Pio a correspondu, que cela nous plaise ou non, à la poussée d'une Église « de base » qui a mobilisé les fidèles non seulement en faveur du capucin de San Giovanni, mais contre les représentants de l'Église de Rome : évêques diocésains, émissaires du Saint-Office, cardinaux des Palais apostoliques. Toutefois, jamais le mouvement laïc n'aurait pu avoir raison des résistances institutionnelles si au sommet même de l'Église ne s'étaient trouvés de fervents adeptes du petit frère aux cinq plaies. Et la dévotion garganique a ensuite véhiculé une pastorale qui s'est substituée à la lettre du Concile Vatican II, sinon à son esprit.

En 1957, Padre Pio demanda et obtint une dispense du vœu de pauvreté afin de gérer personnellement les richesses de l'hôpital qu'il fonda à San Giovanni Rotondo, la « Casa Sollievo della Sofferenza » (Maison pour soulager la



souffrance). À l'encontre de toute rhétorique paupériste, l'ancien capucin hérita donc du franciscanisme des origines une idée très concrète, économiquement réaliste, de la charité envers les malades : une charité d'autant plus efficace qu'elle est compétitive sur le marché et qu'elle n'a pas honte de ce qu'elle est<sup>56</sup>. Par ailleurs, en 1963, après la réforme liturgique approuvée par le Concile, Padre Pio demanda et obtint une nouvelle dispense pour continuer de célébrer la messe en latin plutôt qu'en italien. Jusqu'au bout, le frère capucin vécut donc la liturgie des sacramentaux comme une théorie et une pratique du mystère<sup>57</sup>. Et jusqu'au bout, des foules de croyants furent fascinés par une proposition religieuse aussi singulière, mêlant à l'esprit d'entreprise capitaliste une piété fondée sur les mystères.

L'historien décidé à fréquenter le monde du Padre Pio — de ses dévots, et plus encore de ses dévotes — doit se préparer à rencontrer la Donna Bisodia, telle qu'Antonio Gramsci l'a évoquée dans une lettre de prison à sa sœur Teresina : il doit s'apprêter à descendre dans un univers de bigotes de campagne du même genre que celles qui avaient peuplé l'enfance du futur leader communiste en Sardaigne à l'aube du xx<sup>e</sup> siècle, la tante Grazia, Grazietta, Emma, qui récitait le Notre-Père sans le comprendre. Le *da nobis hodie* du pain quotidien devenait ainsi « donna Bisodia », élevée au rang de modèle de piété chrétienne<sup>58</sup>. Mais, pour écrire l'histoire du Padre Pio, il ne faudra pas seulement *descendre*, dépasser la latitude réelle ou symbolique d'Eboli, se plonger dans les bas-fonds de la société paysanne et pénétrer dans les méandres de la religiosité populaire<sup>59</sup>. Il faudra aussi *monter*, ou remonter. Remonter la carte géographique, dès lors que le culte du frère aux stigmates, né dans le Gargano, s'est étendu rapidement des Pouilles au reste du Mezzogiorno, et du Mezzogiorno au reste de l'Italie. Remonter la pyramide sociale, dans la mesure où la dévotion envers Padre Pio ignorait largement les appartenances de classe. Remonter enfin dans l'échelle des sensibilités et de la culture, parce que le spectacle de San Giovanni Rotondo ne toucha pas uniquement les rustres et les incultes, mais

frappa aussi les âmes de chrétiens réputés pour leur éducation et enviés pour leur sagesse.

« Miracle n° 31 (ou 51). Une religieuse s'est cassé la jambe, et c'est encore un miracle de Padre Pio, parce que, autrement, elle aurait pu se casser les deux. Amen. »  
« Miracle n° x. Un homme qui se rendait chez le barbier était sur le point de marcher dans la merde quand Padre Pio lui est apparu et lui a fait faire un bond de côté en sorte que l'homme n'a pas mis le pied dedans<sup>60</sup>. » La culture laïque n'a pas su faire beaucoup plus que rire — ici avec l'extrait de la revue satirique livournaise *Il Vernacoliere* — de « l'imbécillité des pauvres en esprit », de la « sottise du parfait adorateur de Padre Pio »<sup>61</sup>. Ce faisant, cependant, cette culture a renoncé à mesurer la portée historique de la dévotion garganique. Mais la culture catholique n'a pas fait mieux en laissant l'histoire de l'autre Christ devenir l'apanage exclusif des hagiographes qui, dans des centaines et des centaines de volumes calqués les uns sur les autres, ont produit un récit aussi spirituellement prodigieux qu'intellectuellement maigrelet.

Se payer la tête de Padre Pio, de ses dévots ou de la religion catholique en général<sup>62</sup>, peut bien exciter les humeurs anticléricales des Italiens qui se refusent aujourd'hui à être traités comme ce peuple enfant cher aux apologistes de la Contre-Réforme au XVI<sup>e</sup> siècle. Cela peut aussi contribuer à réaffirmer le principe suivant lequel la vision scientifique de l'univers n'est pas une mythologie comme une autre dont on puisse faire litière dans le *New Age* actuel du créationnisme et du miraculisme<sup>63</sup>. Mais réduire le culte du Padre Pio à la mesure d'un phénomène pour les pages de *Vernacoliere* risque d'occulter les dimensions d'une extraordinaire expérience individuelle et collective. Minuscule au début du XX<sup>e</sup> siècle, un couvent de capucins perdu dans les montagnes du Gargano est devenu le centre d'un lieu de pèlerinage parmi les plus fréquentés du catholicisme européen, disputant la primauté à d'autres lieux de foi ancienne ou récente, Saint-Jacques-de-Compostelle ou

Lourdes, Fatima ou Medjugorje. Et Padre Pio est devenu le saint le plus vénéré de l'Italie du XXI<sup>e</sup> siècle, loin devant, dans les prières des catholiques pratiquants, non seulement saint Antoine de Padoue et saint François d'Assise, mais aussi la Vierge et Jésus de Nazareth lui-même<sup>64</sup>.

Cet ouvrage se propose de rendre au Padre Pio de Pietrelcina la place qu'il mérite dans l'histoire italienne du XX<sup>e</sup> siècle. Il ne s'agit pas seulement de mesurer, à travers la *success story* d'un frère capucin, la surprenante vitalité de la figure du saint telle que le Moyen Âge et l'Ancien Régime l'ont livrée au monde contemporain : un amphibie aux sept vies, encore merveilleusement capable de se mouvoir entre le bas et le haut, la terre et le ciel, l'ici-bas et l'au-delà<sup>65</sup>. À chaque période du XX<sup>e</sup> siècle ou presque (ou tout au moins du demi-siècle compris entre 1918 et 1968), les aventures et les mésaventures, les épiphanies et les éclipses, les triomphes et les chutes de sa silhouette brune renvoient à une histoire plus large et plus profonde, plus importante et plus grave, dessinant la trajectoire, les déviations, les creux d'une voie italienne particulière vers la modernité.

C'est une voie pavée de chrismes et de charismes. Et une voie où l'ancien et le nouveau, le prémoderne et le postmoderne, le raisonnable et l'improbable, l'institutionnel et l'irrégulier, le religieux et le politique ont tendance à se confondre beaucoup plus qu'à s'opposer. Probablement est-ce la voie royale de l'Italie. Ce n'est pas pour rien qu'on y rencontre — outre Padre Pio — d'autres personnages terriblement charismatiques de notre XX<sup>e</sup> siècle, et d'autres foules de gens prêts à s'enthousiasmer pour le je-ne-sais-quoi qui fait de certains hommes ordinaires des êtres à part.

## *Chapitre premier*

### LE CRUCIFIX VIVANT

Dans le Gargano, au lendemain de la Grande Guerre, le voyageur ressemblait encore à un pèlerin. Pour qui voulait atteindre San Giovanni Rotondo da Foggia, ni chemins de fer, ni pullman ni automobiles publiques : uniquement, pour reprendre les mots emphatiques d'un journaliste de l'époque, « un petit trot précipité à cheval », des heures et des heures de marche à travers les « plaines silencieuses et interminables du Tavoliere ». Arrivés au pied des montagnes, restait à accomplir une « épuisante escalade par une série de tourniquets » jusqu'à l'amas de masures qui répondait au nom de San Giovanni. Tout autour, un paysage extraordinairement gris, caillouteux, aride (qui ne l'avait vu en personne ne pouvait l'imaginer que s'il connaissait le paysage karstique : « le Carso terrible et sanglant, le douloureux Calvaire d'Italie »). Puis c'était l'entrée du bourg :

... une rue droite, invraisemblablement fangeuse et sale, flanquée d'une théorie de masures basses, pauvres et tristes, d'où jaillissent des bandes d'enfants morveux et de porcelets pataugeant et grognant dans la fange, et dans l'antre obscur des habitations primitives, des hommes et des femmes qui te regardent d'un air abattu, presque méfiant, pas un sourire, pas une fleur : voici San Giovanni Rotondo<sup>1</sup>.

Dans ce coin des Pouilles pénalisé par la nature autant que par l'histoire, sans autre végétation que de « rares



oliviers rabougris », comme sur les « monts de Palestine »<sup>2</sup>, Padre Pio de Pietrelcina était arrivé en juillet 1916 : en permission, durant une Grande Guerre dans laquelle il se battit à grand renfort de certificats médicaux plutôt qu'en maniant le mortier<sup>3</sup>. Non que le frère, né trente ans plus tôt dans une famille de paysans<sup>4</sup>, ait alors découvert les Pouilles pour la première fois. Il connaissait Foggia, pour avoir séjourné quelque temps au couvent de Sant'Anna ; et il connaissait Serracapriola, à la limite septentrionale de la région, où il avait achevé ses études de théologie. Mais le gros de son apprentissage ecclésiastique de même que les débuts de son ministère sacerdotal s'étaient déroulés ailleurs, entre sa province natale de Bénévent et la province contiguë de Campobasso. Morcone, Montefusco, Gesualdo, Venafro, Sant'Elia a Pianisi, San Marco la Catola : la géographie des couvents capucins où Francesco Forgione était devenu Padre Pio restitue la trame serrée des institutions religieuses que la Contre-réforme catholique avait transmise au Mezzogiorno moderne, en particulier grâce à l'activisme dévotionnel des ordres réguliers, et que la crise consécutive à la conquête unitaire par la maison de Savoie était loin d'avoir effacée<sup>5</sup>.

À compter du printemps 1918, Padre Pio s'était définiti-

vement établi à San Giovanni Rotondo, dans ce couvent de Santa Maria delle Grazie entre les murs duquel, le 20 septembre, il allait recevoir les stigmates. C'était un couvent auquel la tradition capucine prêtait un titre de gloire : il avait été fondé en 1540, et il avait suffi de quelques années pour que l'air du cloître foudroie l'esprit dissolu du soudard Camillo De Lellis, le poussant d'abord à la conversion, puis à la fondation de l'ordre des Camilliens, ordre de clercs réguliers pour le soin des malades<sup>6</sup>. Au cours des siècles suivants, diverses mésaventures avaient frappé la communauté des capucins de San Giovanni, les dispersant à plusieurs reprises ; ainsi sous Joseph Bonaparte, puis au lendemain de l'Unité. Une fraternité s'était tant bien que mal reconstituée en 1909, en lien avec les efforts pastoraux que les évêques du Mezzogiorno avaient déployés après le tournant du siècle afin de contenir les progrès de l'incrédulité dans les campagnes<sup>7</sup>.

De même que maintes communautés de frères du Sud<sup>8</sup>, celle des Capucins de San Giovanni Rotondo était demeurée étrangère à la dimension de l'interventionnisme social,



telle qu'elle avait pu se concrétiser sous d'autres latitudes de la Péninsule sous l'impulsion de l'encyclique *Rerum novarum*<sup>9</sup>. Au début du xx<sup>e</sup> siècle, dans le Gargano, on continuait d'offrir en pâture à la piété populaire ce que l'Église méridionale proposait depuis des siècles. D'un côté, les formes d'une dévotion vécue comme dolorisme et pénitence : tableaux de Jésus couronné d'épines et statues de la Madone adorée, images de saints traînées dans les maisons au cours des processions, flagellations sur la place publique le Vendredi Saint. De l'autre, les lieux d'une foi interprétée comme ascétisme et mystique. Ermitages isolés dans les zones les plus inaccessibles, ou figures amphibies de moines, mi-mages, mi-gourous, faisant étalage de leurs vertus de thaumaturges auprès des rares pèlerins. Et surtout neuf sanctuaires, à une époque qui semblait les attendre comme la manne du ciel<sup>10</sup>. Ces sanctuaires en quoi l'Abruzzien D'Annunzio — quand l'auteur de *Plaisir* n'avait pas encore été frappé par les scrupules de ses vieux jours — avait vu un « terrible spectacle » : des « fanatiques » qui se rassemblaient en « innombrables compagnies », des atrocités en tous genres, « hurlements, pleurs, sanglots, rengaines, événements tragiques, sang, larmes [...], toutes les misères »<sup>11</sup>.

Parmi les villages du Gargano, San Giovanni Rotondo était un des rares qui n'eût pas de sanctuaire. En revanche, à compter de 1918, San Giovanni Rotondo posséda Padre Pio.

« ILS FINIRONT PAR L'AVOIR... »

La vocation religieuse de Padre Pio remontait au spectacle d'une barbe : la barbe d'un capucin rencontré à Pietrelcina autour de 1898, quand Francesco Forgione avait onze ans. Padre Camillo de Sant'Elia a Pianisi se déplaçait alors d'un village à l'autre de la province bénéventaine, vivant d'aumône. Il n'était pas pressé. Il s'arrêtait de maison



en maison, discutant du temps avec les ménagères, caressant le front des malades, récitant des prières avec ceux qui désiraient le faire avec lui. Autrement, il allait retrouver sur les pâtures les jeunes dispersés derrière les troupeaux et les réunissait pour un peu de catéchisme, leur racontait les *Fioretti* de saint François, leur distribuait des images et des médailles. À la saison des récoltes, on l'apercevait parfois penché sur quelque champ, affairé aux côtés de ces mêmes paysans à qui il demandait ensuite l'aumône. Mais dans la reconstruction rétrospective de Padre Pio, ce qui avait surtout compté pour le petit garçon qu'il était, c'était le système pileux du frère : la barbe, dont la règle de l'ordre faisait obligation à tous les capucins. « La barbe du frère Camillo s'était gravée dans ma tête et personne ne put l'en déloger<sup>12</sup>. »

La boutade du Padre Pio mérite d'être prise au sérieux parce qu'elle renvoie au rôle de l'imaginaire — figures iconiques, stéréotypes de dévotion, représentations sociales — dans la dimension concrète d'une expérience de sainteté. Et il faut d'autant plus la prendre au sérieux qu'elle est liée à l'image des capucins, fortement connotée dans le vécu religieux de l'Italie moderne. La barbe et la capuche : un signe physique et un signe vestimentaire d'une identité qui s'est historiquement définie comme présence directe du frère au milieu des laïcs, et comme une présence si forte qu'elle peut devenir envahissante, excessive<sup>13</sup>. On sait avec quel scrupule Alessandro Manzoni s'inspira des relations capucines du XVII<sup>e</sup> siècle pour le personnage de frère Cristoforo dans *Les Fiancés*, insistant sur le tempérament fougueux du saint frère, d'un naturel si volontaire qu'il en semble violent<sup>14</sup>. Dans la fiction de Manzoni, le personnage de frère Galdino correspondait au contraire à l'envers de l'image des capucins, évoquant la vulgate populaire du moine tellement ingénu qu'il en paraît obtus et si glouton qu'il semble rapace. Même si Francesco Forgione ne s'est pas illustré par sa constance dans les études, à l'origine de sa vocation on devait retrouver les deux polarités d'une tradition littéraire qui n'est pas seulement ecclésiastique : la pastorale





tranquille d'un Padre Camillo de Sant'Elia, version édifiante de la foi trop naïve et intéressée de frère Galdino ; la pastorale inquiète de frère Cristoforo, qui faisait du véritable capucin bien plus qu'un porteur du Christ : un héritier prédestiné du Calvaire, une *figura Dei*<sup>15</sup>.

Au début du xx<sup>e</sup> siècle, les années de séminaire de Padre Pio coïncidèrent avec l'apogée de l'eucharistie dans les habitudes partagées de dévotion et de piété : la communion fréquente devint un phénomène de masse tandis que s'affirmait la pratique des congrès eucharistiques diocésains, régionaux et nationaux<sup>16</sup>. De surcroît, dans les lieux de formation des prêtres, prévalut une interprétation toujours plus physique de l'ascétisme ; le lexique du corps — l'extase, la lévitation, les stigmates — sembla alors l'unique langage mystique possible<sup>17</sup>. Ce genre de discours n'eut aucun mal à s'imposer dans les séminaires et les couvents de l'ordre capucin qui, dès sa naissance, en 1528, avait fondé son identité religieuse sur quelque chose de plus que la centralité de l'eucharistie : sur la contemplation du Christ crucifié, sur

l'amour dévorant des frères pour les « stigmates de leur père<sup>18</sup> ». Des siècles durant après la fondation de l'ordre, le vertige du christomimétisme avait justifié l'insistance sur la figure de saint François comme modèle à prendre en considération dans le vécu des capucins. D'où un franciscanisme si concret qu'il risquait de sembler organisé, théâtral, baroque<sup>19</sup>. D'où aussi, dans les années de séminaire de Padre Pio, le zèle avec lequel l'ordre promut la cause de la béatification de frères comme Carlo Maria d'Abbiategrosso ou Innocenzo de Berzo : capucins du XIX<sup>e</sup> siècle que leur passion pour le Christ crucifié avait conduits, selon la littérature historiographique, à verser des larmes de sang et à lévisiter dans l'extase<sup>20</sup>.

Le XX<sup>e</sup> siècle avait commencé par le spectacle romain des quarante mille pèlerins qui avaient envahi la basilique Saint-Pierre, le 24 mai 1900, pour la cérémonie de canonisation de Rita de Cascia : la « sainte des impossibles », dont les pouvoirs thaumaturgiques ne le cédaient qu'aux transports mystiques<sup>21</sup>. L'année précédente, sur les mains d'une jeune femme de Lucques — une fille de vingt ans qui pensait se faire sœur et était animée d'une très grande dévotion au Sacré-Cœur de Jésus — étaient apparus des stigmates qui saignaient presque tous les vendredi : le 8 juin 1899, Gemma Galgani avait reçu du Seigneur les marques de sainteté les plus explicites<sup>22</sup>. Au cours des quatre années suivantes, divers médecins s'étaient succédé au chevet de la jeune fille qui souffrait, nombre d'entre eux suggérant une origine hystérique des plaies. Tout autre était l'avis de son directeur spirituel, Germano Ruoppolo, investi à Rome de la charge de postulateur général de l'ordre des passionistes. Celui-ci ne doutait aucunement du caractère surnaturel de l'état de Gemma. Contre l'avis du prêtre de Lucques qui la confessait, il avait donc convaincu la jeune fille de noter dans un journal les détails poignants de sa vie de sainte. Après la mort de Gemma, en 1903, le père passioniste allait utiliser ce journal pour appuyer le lancement d'une procédure de béatification.

Dans l'histoire de la spiritualité chrétienne, la souffrance

de femmes plus ou moins sans défense, marquées jusque dans leur corps par les expériences mystiques les plus extrêmes, a souvent été mise à contribution par leurs directeurs spirituels pour se promouvoir eux-mêmes ou leur congrégation<sup>23</sup>. Dans le cas de Gemma Galgani, toutefois, la détermination du père Germano eut quelque chose d'unique. Le cadavre de la jeune fille était déjà en bière et descendu dans la tombe qu'arriva un télégramme du passioniste recommandant d'accomplir une autopsie minutieuse afin de vérifier dans le cœur de Gemma la présence d'un signe divin<sup>24</sup>. Le résultat décevant de l'examen ne suffit pas à tempérer les ardeurs d'entrepreneur de sainteté du père Germano. En 1907, alors que la cause de la béatification était engagée auprès de l'archevêché de Lucques, le postulateur des passionistes publia une *Biografia di Gemma Galgani, vergine lucchese* (Biographie de Gemma Galgani, vierge de Lucques), qui fut aussitôt un succès, au point d'en être très vite à la sixième édition et de dépasser les vingt mille exemplaires vendus<sup>25</sup>. Deux années après, en 1909, le père Germano consacra un second volume à la jeune mystique, un ouvrage documentaire cette fois : *Lettere ed estasi della serva di Dio Gemma Galgani* (Lettres et extases de la servante du Seigneur, Gemma Galgani)<sup>26</sup>.

Ce livre, qui comprenait les lettres de Gemma au père ainsi que d'autres textes que la jeune fille de Lucques avait écrits après avoir reçu les stigmates, trouva aussi un large public, avec un tirage de 8 200 exemplaires, dont un qui atterrit sur le bureau du pape en personne, Pie X<sup>27</sup>. Un autre exemplaire des *Lettere ed estasi* finit plutôt entre les mains — non encore stigmatisées — d'un jeune frère capucin, Padre Pio. Lequel, bien qu'ordonné prêtre en août 1910, demeura presque toujours éloigné de son cloître jusqu'en 1916 : chez lui, dans sa Pietrelcina natale, où les supérieurs de l'ordre lui permettaient de rester puisque l'état de santé du Padre Pio avait tendance à se dégrader sitôt qu'il mettait les pieds dans un couvent. De 1911 à 1913, le frère devint carrément, si l'on peut dire, le chef de la famille

Forgione, alors que son père, Grazio, et son frère, Michele, risquaient les aléas d'une émigration en Amérique<sup>28</sup>.

Ce furent deux années particulièrement intenses dans le parcours psychologique du Padre Pio<sup>29</sup>. L'attestent des douzaines de lettres du capucin à ses deux directeurs spirituels: le père Benedetto et le père Agostino, tous deux de San Marco in Lamis<sup>30</sup>. L'enfance de Jésus, la corporéité du Sauveur et de la Vierge, le sang du Crucifié, le péché, la souffrance, la rédemption, l'expiation, le moi comme objet passif de l'action divine et l'offrande de soi en victime<sup>31</sup>: les lettres du Padre Pio parlaient alors le langage propre à l'ascèse et à la mystique. Comme la lettre du 21 mars 1912, adressée au père Agostino, qui exprimait une passion désormais absolue pour le corps du Christ et une intuition claire du destin du stigmatisé. Dorénavant, après la messe du jour, expliquait Padre Pio, « ma bouche goûte toute la douceur des chairs immaculées du Fils de Dieu. [...] Je suis plein de confusion et ne sais rien faire d'autre que pleurer et répéter: "Jésus, ma nourriture". Ce qui m'afflige le plus, c'est que je récompense tout cet amour de Jésus par tant d'ingratitude... [...] Je voudrais, si c'était en mon pouvoir, laver de mon sang ces lieux où j'ai commis tant de péchés, où j'ai scandalisé tant d'âmes. [...] Du jeudi soir au samedi, de même que le mardi, c'est une tragédie douloureuse pour moi. Il me semble que mon cœur, mes mains et mes pieds sont transpercés par une épée, tellement j'en souffre. En même temps, le démon ne cesse de m'apparaître sous ses apparences hideuses et de me frapper d'une façon vraiment inévitable<sup>32</sup> ».

Qui sait si le père Agostino se rendit compte, lisant ces mots, que Padre Pio les avait recopiés (tels quels, à l'identique) d'une lettre de Gemma Galgani<sup>33</sup>. Et qui sait si lui-même ou le père Benedetto s'aperçurent qu'une dizaine d'autres lettres du capucin, datées de septembre 1911 à mai 1913, reproduisaient ligne à ligne, sans les citer, les *Lettere ed estasi* de la stigmatisée de Lucques<sup>34</sup>. À cet égard, l'attitude du frère de Pietrelcina fut assurément sournoise. Non

seulement Padre Pio se garda de signaler à ses directeurs de conscience que les mots par lesquels il décrivait certains transports mystiques n'étaient pas les siens, mais comme pour brouiller les pistes il voulut leur faire croire qu'il ne possédait pas le recueil des textes de Gemma. Ainsi, le 2 mai 1912, il se tourna vers le père Benedetto pour demander « une charité » : « J'aimerais lire les *Lettere ed estasi della serva di Dio Gemma Galgani*, ainsi que l'autre de la même servante de Dieu intitulé *L'ora santa*. Je suis sûr que ce désir vous paraîtra bon et que vous me les procurerez. Je vous présente mes respects et vous demande votre bénédiction<sup>35</sup>. » Dans ce même livre qu'il prétendait ne pas posséder, Padre Pio recopiait depuis des mois maintenant, et devait continuer à le faire un an encore.

Quand bien même s'en seraient-ils rendu compte, les directeurs spirituels n'auraient pas pour autant nécessairement reconnu en Padre Pio l'auteur d'un plagiat scandaleux, voire un imposteur du mysticisme. Dans la tradition chrétienne, la mystique reprend quelque chose déjà vécu ailleurs par d'autres : elle est à la fois dépaysement et vie commune<sup>36</sup>. Si jamais le père Agostino et le père Benedetto se rendirent compte que leur fils spirituel avait recopié page sur page, ils purent en attribuer la cause — comme font les jésuites aujourd'hui<sup>37</sup> — à l'intensité du mécanisme psychologique d'identification que Padre Pio devait éprouver envers Gemma la stigmatisée. De plus, comment exclure que le raisonnement des deux directeurs de conscience n'ait pas obéi à une logique d'un autre genre ? Bien avant que Padre Pio n'ait reçu les stigmates, les deux pères ne jugeaient-ils pas, peut-être, que la piété du frère de Pietrelcina était si exceptionnelle qu'on pouvait espérer lui voir reconnue, un jour, la qualité de saint ? En ce sens, à l'instar du passioniste Germano Ruoppolo envers Gemma Galgani, les deux capucins de San Marco in Lamis purent s'estimer investis du rôle de défenseurs de la sainteté du Padre Pio.

Presque tous les ordres religieux fondés au temps de la Contre-réforme avaient vu la figure de leur fondateur

élevée aux autels au cours du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>38</sup>. Tel n'était pas le cas de l'ordre des capucins qu'une succession de revers au XVI<sup>e</sup> siècle (refus du couvent par Matteo de Bascio, refus de l'ordre par Ludovico de Fossombrone, et refus de l'Église par Bernardino Ochino) avait privé du prestige tiré de la canonisation des fondateurs<sup>39</sup>. Dès la fin du XVI<sup>e</sup>, cependant, les capucins avaient élaboré une théorie suivant laquelle c'était à eux précisément qu'il appartenait de réaliser le septième stade du franciscanisme, qu'une vieille prophétie avait annoncé comme le dernier. Dans l'*Historia capuccina* de Mattia de Salò — pierre miliare dans la tradition de l'ordre —, on pouvait lire cette explication : la première réforme des frères mineurs « eut au commencement le chef » en la personne de saint François d'Assise, tandis que la réforme des capucins « n'a pas eu le saint au commencement, et a connu des tribulations en abondance ; et donc sans nul doute elle l'aura à la fin »<sup>40</sup>.

Plus de trois siècles après, quand les deux frères de San Marco in Lamis, père Benedetto et père Agostino, prirent la pleine mesure de la spiritualité de Padre Pio (jusqu'à en faire, en 1915, leur directeur de conscience<sup>41</sup>), ils purent fort bien imaginer qu'il était le *dernier* des capucins, le saint « promis dans la susdite prophétie<sup>42</sup> ». Dès lors, que dans certaines lettres écrites de Pietrelcina l'imitation du Christ fût simplement l'imitation de Gemma n'était qu'un détail négligeable. Padre Pio n'était pas un petit écolier appelé à démontrer aux maîtres qu'il savait faire son devoir sans copier : les pages qu'il écrivit au cours de la Grande Guerre, et qui furent ensuite connues sous le titre de *Breve trattato della notte oscura* (Court traité de la nuit obscure) supportaient la comparaison avec les expressions les plus hautes du mysticisme catholique, de saint Jean de la Croix à sainte Thérèse d'Avila<sup>43</sup>. Et plus que jamais après 1918, quand les cinq plaies du Sauveur apparurent sur le corps du Padre Pio, le père Benedetto et le Père Agostino durent croire qu'ils ne s'étaient pas fourvoyés.

## VENDREDIS SANGLANTS

La première réaction du Padre Pio fut un mélange de trouble, de peur et de honte ; quelques semaines durant, après le 20 septembre 1918, le frère capucin préféra n'en rien dire, pas même à ses directeurs spirituels. Ceux-ci se trouvaient alors au couvent de San Marco la Catola (par rapport à San Giovanni Rotondo, à l'extrême opposé de la province de Foggia) et luttèrent contre la grippe espagnole. Tous deux devaient guérir vers la mi-octobre : c'est alors que Padre Pio décida de partager avec le père Benedetto — ministre provincial de l'ordre capucin — la nouvelle bouleversante des stigmates. Il s'efforça même, comme il était naturel, de lui décrire son état d'esprit, et le terme qui lui vint le plus souvent sous la plume fut le mot *humiliation*. « Que vous dire pour répondre à ce que vous me demandez au sujet de ma crucifixion ? Mon Dieu, quelle confusion et quelle humiliation j'éprouve à devoir manifester ce que tu as opéré dans ta misérable créature ! », écrit Padre Pio dans une lettre du 22 octobre<sup>44</sup>. Le frère y revint à plusieurs reprises au cours de cette période : les stigmates le laissaient humilié devant Dieu et devant les hommes<sup>45</sup>.

Depuis l'époque lointaine de saint Augustin, la réflexion chrétienne s'était interrogée sur les notions différentes et contradictoires d'*humilitas* et d'*humiliatio* : l'humilité qui émane spontanément d'une personne animée de bons sentiments et l'humiliation qui est imposée de l'extérieur, mais qui peut revêtir dans certains cas un sens providentiel<sup>46</sup>. Conscient ou non de la portée théologique de la question, Padre Pio souffrit du caractère visible de la grâce que le Seigneur avait voulu lui faire en le frappant des stigmates, tandis que le père Benedetto se chargea de le convaincre qu'il n'y avait rien de honteux dans cette visibilité et qu'il fallait aussi accueillir l'événement comme une hiérophanie merveilleuse<sup>47</sup>. En tant que provincial, le père Benedetto avait tenu bien sûr à informer de l'état du Padre Pio le général de

l'ordre capucin, le père Venanzio de Lisle-en-Rigault, lequel lui recommanda un maximum de prudence et de réserve<sup>48</sup>.

Même en le voulant, il était difficile de voir comment traduire concrètement le conseil du général. Le secret des stigmates du Padre Pio était impossible à tenir. Quand bien même aurait-il été possible de retenir la langue des autres capucins de San Giovanni Rotondo, l'*outing* du frère de Pietrelcina était rendu nécessaire par l'obligation liturgique dans laquelle il se trouvait de célébrer la messe à mains nues, sans gants pour couvrir ses plaies. Le 5 mars 1919 — quelques jours après son retour d'une visite au couvent de Santa Maria delle Grazie — le père Benedetto informa le second directeur spirituel du Padre Pio, le père Agostino, de ses aventures trop extraordinaires pour demeurer cachées :

En lui, il n'y a pas de taches ni d'empreintes, mais de vraies plaies lui perforant les mains et les pieds. J'ai également observé celle du côté : une vraie blessure d'où suinte sans arrêt du sang ou une humeur sanguine. Le vendredi, c'est du sang. Je l'ai trouvé tenant à peine debout ; mais je l'ai quitté pouvant célébrer et, quand il dit la messe, le don est exposé au public, car il doit tenir les mains levées et nues<sup>49</sup>.

Dans le christianisme, les gestes sont tout, ou presque tout<sup>50</sup>. Les gestes du Christ, que les Évangiles enseignent à reconnaître et à interpréter, du toucher du corps des infirmes à la bénédiction des hommes de bonne volonté, de l'ultime consommation de pain et de vin à la mort sur la croix. Les gestes des vicaires du Christ, qui surtout au cours de la messe se chargent de sens sotériologiques : l'élévation du calice, la consécration du pain, la genuflexion. Dans aucune circonstance de la vie pastorale plus que durant le repas eucharistique, le prêtre agit en *alter ego* du Christ. Lui seul est digne de manger, à travers l'hostie, le corps du Sauveur. Lui seul peut boire, dans le vin, le sang de Jésus mort puis ressuscité. Lui seul peut déposer l'hostie dans la bouche des laïcs, en sorte qu'eux aussi se nourrissent du corps glorieux.

À San Giovanni Rotondo, à partir de 1918, le contenu symbolique de l'eucharistie parut démultiplié — si tant est



que ce fût possible et admissible — quand c'était Padre Pio qui disait la messe. Parce que, dans la sensibilité de beaucoup de croyants, les stigmates sont le comble du geste<sup>51</sup> ; et parce que dans l'histoire de l'Église il n'était encore jamais arrivé que les plaies du Christ fussent inscrites sur le corps d'un ministre de Dieu<sup>52</sup>. L'histoire de saint François (encore une fois) était tout autre : l'histoire d'un laïc, auquel il ne fut jamais donné de célébrer l'eucharistie. Padre Pio, au contraire, était prêtre : un prêtre stigmatisé. Dès lors, quand il disait la messe, il ne se limitait pas à commémorer le sacrifice du Christ à travers la métaphore liturgique du pain et du vin. À l'instant où le sang de ses plaies se mélangeait au vin de la Cène, la métaphore devenait littérale au point de se transformer en réalité : Padre Pio renouvelait le sacrifice du Christ<sup>53</sup>. Il vivait comme Lui et mourait avec Lui.

Du moins est-ce ce dont allaient se convaincre les dévots du frère capucin à mesure que la nouvelle de sa crucifixion se répandit dans les confins du Gargano, puis en Italie et en Europe.



## LES MERVEILLES DU POSSIBLE

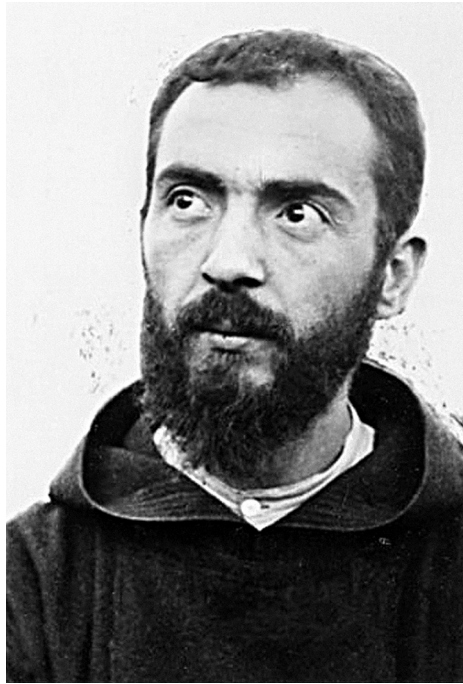
Le premier miracle que les journaux italiens influents voulurent attribuer au Padre Pio eut lieu le 30 mai 1919 et concernait un certain Antonio Colonnello, d'Orsara di Puglia. Dans les derniers jours de la Grande Guerre, ce « garçon de 99 » avait été blessé au pied droit par des éclats de grenade qui, suivant le pronostic unanime des médecins, le condamnaient à rester boiteux à vie. Après des mois de souffrance, cependant, s'appuyant sur un bâton, les plaies encore ouvertes, l'ancien combattant du 140<sup>e</sup> régiment d'infanterie s'était mis en tête de se rendre au couvent de San Giovanni Rotondo : il était allé chez le « Saint », ainsi que les habitants de Gargano s'étaient mis à désigner Padre Pio sitôt que s'était répandu le bruit de ses stigmates et, avec lui, celui des pouvoirs spéciaux qu'on lui attribuait. D'une simple bénédiction de la main, le frère avait guéri le jeune homme « complètement et instantanément ». S'en étaient suivies des manifestations de jubilation, dont les frères du couvent avaient déjà pris l'habitude, avec les groupes de pèlerins qui grimpaient à San Giovanni pour presser Padre Pio de leurs demandes de grâce. Le « peuple délirant » s'était pressé dans le cloître pour fêter le miracle. Pendant ce temps, abandonnant son bâton et laissant sur place un bandage purulent, Antonio Colonnello avait regagné joyeusement Orsara<sup>54</sup>.

Peut-être n'est-ce pas un hasard si la presse nationale publia les premiers articles sur Padre Pio après la guérison miraculeuse d'un garçon estropié de 99, tant, dans l'Italie d'après-guerre, était répandu le sentiment d'impuissance face aux épreuves des mutilés de guerre et autres infirmes — des adultes que la guerre des tranchées avait réduits à l'état d'enfants totalement démunis<sup>55</sup>. De fait, un quotidien comme *Il Mattino* de Naples, auquel l'école de journalisme d'Edoardo Scarfoglio et Matilde Serao avait transmis

une sensibilité sismographique aux soubresauts de la religiosité populaire<sup>56</sup>, perçut dans la guérison du soldat Colonnello l'occasion propice de révéler aux lecteurs de tout le Mezzogiorno les stupéfiantes vertus du Padre Pio que les populations du Gargano avaient découvertes au cours des mois précédents. L'article du *Mattino* mérite d'être cité longuement dans la mesure où il constitue une sorte de palimpseste de l'histoire du Padre Pio comme réincarnation christique, mêlant les ingrédients qui un demi-siècle durant allaient définir la recette d'un récit à la fois hagiographique et évangélique.

Selon le journal napolitain, Padre Pio avait un « visage des plus sympathiques ». Pâle, les yeux en amande, le nez aquilin et les cheveux châtain, il avait un corps émacié et légèrement voûté. Mais impossible de disposer d'une photographie de lui « parce qu'il fuit l'appareil photographique ». Par chance, en revanche, les informations abondaient sur son style de vie, son état physique et ses bonnes œuvres. Ayant reçu une instruction superficielle, il ne lisait quasiment jamais. Il se nourrissait uniquement de crudités à l'huile, son organisme refusant la viande et toute autre denrée comestible. Il ne buvait pas de vin, mais de l'eau et du café, de la bière, « ou une boisson spéciale, la "ginger birra" ». D'ailleurs, après avoir avalé son repas au réfectoire du couvent, il rendait le plus souvent le peu qu'il avait ingurgité. Et il dormait à peine puisque la nuit, priant dans sa cellule, il tombait en extase<sup>57</sup>.

Pour faire la lumière autour de la situation du Padre Pio, le journaliste anonyme du *Mattino* jugea opportun de distinguer, dans un sous-titre de l'article, entre *Phénomènes physiologiques* et *Phénomènes sympathiques* : les uns et les autres reconstitués en détail grâce aux renseignements fournis par Adelchi Fabrocini, le correspondant du journal à San Giovanni Rotondo. La phénoménologie du corps du Padre Pio comprenait toutes sortes d'éléments merveilleux, tels que la tendance à l'hyperthermie et le don d'ubiquité. Mais le plus stupéfiant, pour qui entrait en contact avec lui, c'étaient naturellement les stigmates. Non qu'il fût facile



de les voir tant le frère était réticent à cet égard (« lui parlez-on de ces plaies qu'il rougit et a honte de laisser voir les stigmates des mains. Il porte presque toujours des demi-gants noirs, qui lui recouvrent les mains jusqu'à la naissance des doigts »). À en juger la description publiée dans les pages du *Mattino*, l'instituteur Fabrocini, qu'un lien de parenté étroit rattachait à Nina Campanile, la première et la préférée des filles spirituelles du Padre Pio<sup>58</sup>, avait toutefois bénéficié d'un accès direct aux plaies :

Au centre des mains, et du côté de la paume et du dos, il y a une tache de couleur rougeâtre, presque sanguine, qui donne l'impression d'une croûte. Les taches en question ont la taille d'un sou. En plaçant les taches entre le pouce et l'index, et en les comprimant entre les deux doigts, on a la sensation d'un vide sous la peau tant il est vrai que les doigts s'enfoncent jusqu'à se toucher dans l'épaisseur de la main (*nel*

*mezzo della doppiezza della mano*). On ne se heurte à aucun obstacle dans le vide, et pourtant les doigts du Padre Pio ont toutes leurs articulations.

Pour des raisons évidentes, les plaies du flanc et des pieds étaient plus difficiles encore à approcher. Mais il était apparu au correspondant du *Mattino* que les tricots du Padre Pio avaient des rapiècements sur la poitrine, « du côté gauche, en direction du cœur ». Le vendredi, les souffrances du capucin devaient être particulièrement aiguës : « On le voit en fait plus pâle et mal en point<sup>59</sup>. » Dans le calendrier ardu du Padre Pio, chaque semaine avait son Vendredi Saint.

Si tels étaient les phénomènes physiologiques, les sympathiques n'étaient pas moins impressionnants. Ceux qui se confessaient au Padre Pio découvraient souvent qu'il connaissait d'avance leurs péchés, « comme si le "Saint" avait été présent sur les lieux et était en possession de tout le secret ». Même hors du confessionnal, le capucin était en mesure de prévoir à la lettre ce que son interlocuteur s'apprêtait à lui dire. Et surtout il était capable d'accomplir des miracles. Outre la guérison du soldat Colonnello, il y en avait tant d'autres à raconter ! Comme la fois où la fille d'un ouvrier de San Giovanni, Vincenzo Gisolfi, gisait malade sans que les médecins ne sussent la soigner : le frère lui était apparu et l'avait caressée avant de disparaître ; le lendemain, la jeune fille était entièrement rétablie. Ou la fois où la veuve de guerre Filomena Cristofaro avait reçu chez elle le fantôme de Padre Pio qui l'avait rassurée sur le destin heureux de son mari dans l'Au-delà. Ou quand les médecins désespéraient de sauver un propriétaire terrien du pays, Giuseppe Paziienza : sa femme s'était rendue au couvent, avait récupéré un mouchoir imbibé du sang venant de la poitrine du capucin qu'elle avait pressé la nuit durant sur la poitrine du malade, qui guérit en l'espace de quelques jours. « Des épisodes simples mais beaux », qui ne sauraient être « entièrement un effet de l'imagination populaire »<sup>60</sup>.

Dans le demi-siècle qui suivit 1918, jusqu'à la disparition

de Padre Pio — le 23 septembre 1968 — après qu'il eut honoré le cinquantième anniversaire de ses stigmates, beaucoup d'âmes dévotes accomplirent des gestes analogues à celui de *signora Paziienza*, frottant les reliques du crucifix vivant sur le corps d'un malade et reconnaissant l'origine divine de la guérison qui s'ensuivit. Combien de malades reçurent la visite du Padre Pio dans leur délire, combien d'hommes et combien de femmes confièrent à l'image du Padre Pio la protection de leur vie terrestre et l'assurance du salut éternel de leurs chers disparus ? Une chose est certaine : entre 1918 et 1919, la réputation de sainteté du saint aux stigmates s'imposa si rapidement qu'elle triompha de l'isolement géographique de San Giovanni Rotondo aussi bien que de l'indigence de nombreux Italiens au lendemain de la guerre. « Tous les jours, des centaines de personnes, de toutes les classes et de toutes les régions, s'en viennent visiter Padre Pio le Saint », expliquait encore le rédacteur du *Mattino*. À toute heure, « l'énorme affluence » des fidèles mettait le monastère en émoi<sup>61</sup>. Il se passait quelque chose d'important, se crurent autorisés à conclure les patrons des quotidiens locaux comme des quotidiens nationaux, le *Corriere delle Puglie* ou *La Nazione* de Florence, *Il Mattino* de Naples ou *Il Tempo* de Rome, qui à partir de mai relancèrent la *vox populi*. Padre Pio n'était pas le gourou du jour, le énième thaumaturge né de l'imagination ardente des foules méridionales, mais quelque chose de plus mystérieux et de plus décisif<sup>62</sup>.

En ce printemps de 1919, alors que la presse claironnait la guérison miraculeuse d'Antonio Colonnello, certains habitants qui voyaient les choses autrement expédièrent une lettre à la Sacrée Congrégation du Saint-Office. Datée du 6 juin et signée « Un groupe de fidèles », inventoriée le 14 juin à Rome parmi les *Devozioni diverse* à la rubrique « Capucins », la lettre est le tout premier des centaines de documents qui, des décennies durant, allaient grossir le dossier inquisitorial sur Padre Pio<sup>63</sup>. Bien qu'anonyme, cette lettre ne relevait pourtant pas du genre de la délation pure et simple. Elle participait plutôt du rapport de complicité

que les habitants du Mezzogiorno avaient entretenu depuis toujours avec la justice inquisitoriale : un rapport construit sur le dit et le non-dit, le scrupule et le mensonge, l'intérêt personnel et l'intérêt collectif : les questions de foi dissimulant souvent des questions de boutique, dans maintes dénonciations adressées au Saint-Office, il n'était souvent pas facile de distinguer la sincérité du bon croyant de l'animosité de l'ennemi juré<sup>64</sup>. En ce sens, la lettre des fidèles de San Giovanni se présente comme un petit classique. Et elle fait aussi figure de *Ur-Text*, de dépôt (secret, celui-là) des arguments et des sentiments, des raisons et des passions, des soupçons et des dépités qui, un demi-siècle durant, devaient alimenter la contre-histoire de Padre Pio.

La seule chose que les auteurs de la lettre ne mettaient pas en doute, c'était la réalité des cinq plaies sur le corps du capucin. Tout le reste était le fait d'imaginations exaltées : de prétendus miracles qu'il fallait passer au crible de la raison, plutôt que livrer à la propagande de « quelques comères malades », de mèche avec les frères les plus astucieux du couvent, habiles entrepreneurs d'une réputation naissante de sainteté. À titre personnel, Padre Pio ne méritait





aucun reproche : il était bon et obéissant, humble et patient. Mais la « bande des autres frères [...] brode autour de riens, et l'autre bande des fanatiques s'en va répandant faits et fables que le petit peuple accueille avec fétichisme, tandis que le clergé et le public cultivé sont aussi contraints d'y croire pour avoir la vie sauve ». Le problème était loin de se limiter à San Giovanni Rotondo ou au seul Gargano : de tous les coins de l'Italie les étrangers accouraient désormais par milliers pour se prosterner devant Padre Pio et implorer de lui toutes sortes de grâces et de faveurs. À en croire les fidèles qui alertaient le Saint-Office, faisant entendre haut et fort le cri de chrétiens « fervents et conscients », ce qui se professait dans le petit village de Gargano n'était qu'un culte idolâtre : de ce point de vue, on ne pouvait imaginer pire menace pour la vraie religion de la Sainte Église romaine. « Pour ces visiteurs fanatiques, Dieu et la Sainte Vierge n'existent plus : il n'existe que Padre Pio, le "Saint" qui prédit, lit dans les cœurs, guérit les malades, se transporte d'un lieu à l'autre<sup>65</sup>. »

Quelques semaines plus tard, le Saint-Office reçut une nouvelle mise en garde de « certains fidèles » de l'archidiocèse de Manfredonia (sous la juridiction duquel se trouvait le couvent de San Giovanni Rotondo). Pas un seul instant les illustres cardinaux qui siégeaient à Rome ne devaient se laisser abuser par les ridicules sornettes divulguées par des journaux comme *Il Mattino* de Naples ! Était-il concevable que « quatre frères se moquent » de la terre entière, « profitant de la conjoncture comme beaucoup ont profité de la guerre » ? Profiteurs de sainteté, les capucins de San Giovanni Rotondo — « depuis peu revenus des armées » — avaient fait du couvent un vrai bordel. Autour du Padre Pio évoluaient jour et nuit ses « filles spirituelles » : les « 12 apôtres » qui n'hésitaient pas à pénétrer dans le cloître et jusque dans les cellules, se disputant les restes des repas du frère de Pietrelcina et conversant avec lui bien après le coucher du soleil... « Les miracles publiés sont tous des montages des 12 apôtres et des autres frères ; le peuple y croit et malheur à qui les dément ! » Quant à Padre Pio,



il semblait désorienté : trop faible de caractère pour résister aux intrigues de ses frères capucins infidèles, trop sensible au charme féminin pour repousser les assauts de ses fausses pieuses<sup>66</sup>.

Les auteurs de la lettre se gardaient bien d'exclure la possibilité d'une épiphanie merveilleuse à San Giovanni Rotondo. « Nous ne nions pas que puisse apparaître un saint dans l'Église », écrivaient-ils au Saint-Office, rappelant (sans le vouloir, assurément) Antonio Fogazzaro et son ouvrage à succès mais controversé de 1905, *Il santo (Le Saint)*. L'affaire cependant était trop grave pour être laissée aux mains de la clique qui dirigeait le couvent de Santa Maria delle Grazie. Il fallait que les frères malhonnêtes soient aussitôt remplacés par d'autres, plus dignes ; ou, inversement, que le Saint-Office convoque Padre Pio pour procéder sur sa personne aux constats nécessaires. En tout état de cause, il était nécessaire d'agir avec prudence tant l'enjeu était grand. « Les frères s'efforcent de donner aux faits toute l'apparence du miracle parce qu'ils savent qu'ils jouent leur dernière cartouche : la vie ou la mort. [...] Ils en arriveront à pousser à la révolte un peuple incroyablement fanatique et seront responsables d'un grand massacre entre ceux qui croient au "Saint" et ceux qui n'y croient pas<sup>67</sup>. »

Un peu plus d'un an après, le 14 octobre 1920, la sinistre prévision devait apparaître comme une tragique prophétie : à San Giovanni Rotondo — autour de Padre Pio, sinon à cause de lui — eut lieu la tuerie la plus grave des « deux années rouges<sup>68</sup> » (*biennio rosso*), les années 1919-1920.

#### LE PROBLÈME PADRE PIO

Le frère aux stigmates devint un problème d'ordre public dès l'été 1919. Des règlements de comptes internes à la communauté ecclésiale pourraient bien être à l'origine de dénonciations comme celle des fidèles de Manfredonia

au Saint-Office. L'archevêque du diocèse, Mgr Pasquale Gagliardi, était un prélat que la *vox populi* disait débauché<sup>69</sup>, et qui éprouvait peut-être envers le milieu capucin de San Giovanni Rotondo le genre de méfiance que le clergé séculier éprouvait envers le régulier ; sans parler des implications économiques du culte de Padre Pio qui menaçait de drainer vers le couvent de Santa Maria delle Grazie des ressources autrement destinées à la vie religieuse de tout le Gargano. Le fait est que l'expansion rapide de la dévotion pour le capucin eut tôt fait de mobiliser les autorités civiles, et pas seulement les autorités ecclésiastiques. Dans les mêmes jours où le Saint-Office recevait à Rome les premières lettres anonymes, la préfecture de Foggia enregistra l'arrivée d'une requête signée par « un groupe de citoyens » de San Giovanni demandant au préfet d'enquêter sur les prétendus miracles et les stigmates attribués au Padre Pio. Elle lui demandait aussi de répondre à l'afflux massif des dévots par des mesures de sécurité publique adéquates contre les profiteurs de cette « macabre industrie » ou par des mesures prophylactiques : de nombreux pèlerins venaient de régions « contaminées par la variole et peut-être aussi par le typhus », et quand ils se rassemblaient autour de Padre Pio, lui-même tuberculeux, ils en « ramassaient les crachats sanguinolents »<sup>70</sup>.

Sans perdre une minute, le préfet de Foggia invita le sous-préfet de San Severo à diligenter une enquête sur place, tout en soulignant que l'État italien n'était pas compétent pour juger de la plus ou moins grande authenticité des prodiges attribués à Padre Pio (« la liberté de conscience et la reconnaissance statutaire de la religion catholique ne permettent pas à l'État de nier ou d'admettre les miracles »). Le sous-préfet rédigea aussitôt un rapport avant tout consacré à décrire les stigmates du frère : des taches de forme presque circulaire, de couleur jaune foncé, « comme celles produites par de la teinture d'iode ». Il expliquait également que la réputation de sainteté du Padre Pio était demeurée initialement circonscrite à San Giovanni Rotondo et aux bourgs voisins — San Marco in Lamis, Monte Sant'Angelo —

jusqu'à ce que les articles de la presse locale et nationale — surtout les correspondances du *Mattino* — attirent l'attention générale sur le frère. Désormais, la moyenne journalière des pèlerins affluant à San Giovanni se situait entre 300 et 500 personnes. Toutefois, l'ordre public ne courait aucun danger dès lors que les sceptiques envers la sainteté du Padre Pio ne constituaient dans le pays qu'une infime minorité. La situation hygiénique et sanitaire était cependant plus délicate puisque le typhus et la variole se répandaient effectivement dans diverses communes de la province. Le sous-préfet de San Severo recommandait en conséquence la surveillance des « rares auberges » et des « nombreuses écuries improvisées » où les pèlerins se rassemblaient dans des conditions d'une « promiscuité malsaine »<sup>71</sup>.

Dans la soirée du 28 juin 1919, les quais de la gare de Foggia grouillaient de gens : des voyageurs — suivant le rapport du préfet au ministère de l'Intérieur — « appartenant en grande partie aux classes les plus modestes », à peine arrivés dans la cité dans l'intention de se rendre à San Giovanni ou tout juste revenus d'une visite à Padre Pio. Le malheur voulut que ce soir-là s'arrêta dans la gare le train militaire B.7-8 de l'armée royale qui se dirigeait vers le nord sous le commandement d'un lieutenant colonel non identifié. Quand l'officier s'aperçut que la cohue était due à la réputation de sainteté du capucin aux stigmates, il appela d'une voix forte le policier de service : comment pouvait-on permettre cette propagande obscurantiste ? Où était le préfet auquel il incombait de mettre fin à cette inacceptable mystification ? Quant au préfet de Foggia, dans son rapport à Rome, il s'abrita derrière le Statut albertin, le Statut fondamental de la monarchie de Savoie promulgué en 1848 et qui était explicite à cet égard : en matière de croyances religieuses, l'autorité civile n'avait d'autre rôle que de protéger l'hygiène et l'ordre public tout en veillant à ce que les croyances elles-mêmes ne fussent pas prétexte à escroquerie. Et le préfet de déplorer le scandale qu'avait fait le lieutenant-colonel devant ces « pauvres gens » dont la seule faute était l'ingénuité de leur foi<sup>72</sup>.

La veille de ce malheureux incident, un atelier photographique de la province avait sorti une image pieuse du Padre Pio avec les stigmates<sup>73</sup> : premier produit d'une industrie culturelle qui devait se montrer prolifique au fil des ans. Les images du Padre Pio qui remontent à 1919 — et qui n'allaient pas tarder à circuler sous forme de cartes postales<sup>74</sup> — le montrent moins réfractaire à l'appareil photo qu'une certaine vulgate se plaisait alors à le dépeindre ; et si la plupart des photos le représentaient avec ses demi-gants, cachant ainsi les plaies de ses mains, il existe au moins un portrait avec les mains à dessein découvertes, et ses plaies christiques bien visibles au premier plan. Ce qui ne veut pas dire que Padre Pio ait toujours été, d'une manière ou d'une autre, actif dans l'industrie de la dévotion qui allait se développer autour de lui. Si l'on en croit le témoignage du professeur Enrico Morrica, de Foggia, publié dans le *Mattino* du 30 juin, il arrivait même au frère capucin de déplorer le zèle que plus d'un mettait à promouvoir son image d'*alter Christus* : « Je ne suis que ce que veut le Seigneur, et ils veulent faire de moi ce que je ne suis pas<sup>75</sup>. »

Cette citation du Padre Pio était peut-être plus authentique que d'autres pour la bonne raison que le professeur Morrica ne comptait pas parmi les dévots du frère de Pietrelcina. Au contraire, il avait demandé l'hospitalité au *Mattino* afin d'exposer ses doutes d'homme de science concernant le caractère surnaturel de l'état du Padre Pio<sup>76</sup>. Outre que l'apparition sur le corps de plaies semblables à celles de Jésus n'avait rien d'un événement exceptionnel (que dire des stigmates de Zia Minonna, religieuse du tiers ordre franciscain de Bisceglie, qui habitait via Fragatella ?), les plaies visibles du Padre Pio présentaient un halo de « couleur caractéristique de la teinture d'iode passée sur l'épiderme physiologique ». De surcroît, de la personne du frère et de sa cellule se dégageaient clairement une odeur de lysoforme ou d'iodoforme. Quant au fait qu'on ait retrouvé dans la cellule du capucin un flacon d'« acide phénique commercial noir (qui rappelle la couleur des stigmates) »,



comment croire vraiment l'explication du père supérieur suivant lequel Padre Pio s'en serait servi « par humilité » afin de couvrir son parfum de sainteté ? Il n'y avait pas lieu de prendre à la lettre les légendes les plus diverses sur ses pouvoirs de thaumaturge : « Les miracles du soldat boiteux d'Ascoli Satriano, du muet de Carapella et du petit bossu de Foggia sont tous imaginaires<sup>77</sup>. »

Dans un billet publié à la suite de l'intervention de Morrica, la direction du *Mattino* précisa qu'elle jugeait ouverte et libre la discussion sur les phénomènes mystérieux qui avaient lieu dans le Gargano<sup>78</sup>. Un de ceux-ci avait été précisément rapporté quelques jours auparavant par un journal de Rome : Padre Pio, qui ne connaissait ni l'anglais ni le français, n'en répondait pas moins en anglais et en français aux lettres qui lui parvenaient dans ces langues<sup>79</sup> ! Sans chercher à percer ce mystère, contentons-nous de partir de cette information pour aborder la question de la plus ou moins grande rapidité avec laquelle la renommée du

Padre Pio se propagea hors du pays. De nombreux indices font penser à une diffusion rapide. En France, les prodiges de San Giovanni Rotondo trouvèrent des échos dans des publications religieuses plus vite encore qu'en Italie, dans de modestes bulletins de province mais aussi dans les prestigieuses *Annales franciscaines*<sup>80</sup>. Que l'ordre capucin fût un ordre religieux implanté sur la scène internationale contribua manifestement à expliquer la circulation accélérée des nouvelles — ce qui ne manqua pas d'inquiéter les hauts dirigeants de l'ordre, qui eussent préféré davantage de prudence dans le traitement médiatique du phénomène Padre Pio<sup>81</sup>.

En Espagne, la renommée du frère aux stigmates se propagea de bouche à oreille. Comment s'en étonner, quand on sait que la sensibilité collective des catholiques espagnols était encline aux formes de manifestation du sacré les plus spectaculaires? Dans l'Église du village basque de Limpias, un crucifix grandeur nature connu sous le nom de « El



Cristo de la Agonía » s'était mis à transpirer en mars 1919 au lendemain d'une intense séance de prière organisée par deux capucins ; en l'espace de quelques mois, les pèlerins de toute l'Espagne devaient se rendre à Limpas dans l'espoir d'assister à la répétition de l'événement miraculeux<sup>82</sup>. Les choses de ce genre n'avaient rien de nouveau dans la longue histoire du catholicisme ibérique : la vénération de crucifix qui transpiraient plus ou moins était depuis des siècles un ingrédient de la spiritualité courante<sup>83</sup>. À compter de 1919, cependant, la ferveur de la dévotion autour du « Cristo de la Agonía » ne fit qu'un avec l'attention particulière portée aux nouvelles venues d'Italie sur le crucifix vivant du Gargano<sup>84</sup>. Et c'est en Espagne que furent publiées en 1921 les toutes premières biographies du Padre Pio : deux textes hagiographiques aujourd'hui presque introuvables, l'un et l'autre de la plume du frère Peregrino de Mataró<sup>85</sup>.

#### À TRENTE-TROIS ANS

Dans la tradition littéraire comme dans le vécu religieux de l'Italie moderne, le stéréotype du capucin renvoyait à l'image une et double d'une figure tour à tour placide ou enflammée, charitable ou furieuse, terrestre ou céleste. Mais Padre Pio sembla inspirer une synthèse inédite. À travers la parole, durant des journées entières passées au confessionnal, le frère de San Giovanni Rotondo participait de la notion chrétienne de piété comme *zelus animarum* : compassion pour le prochain, rapport avec ses semblables. À travers le corps, dans cette sorte de drame qu'était pour lui la célébration de la messe, il participait — plus que tout autre prêtre au monde — de la notion chrétienne de piété comme *imitatio Christi* : communion mystique, lien avec Dieu. Aux yeux ravis de ses dévots, Padre Pio réalisait aussi l'inaccessible fusion des deux fondements de la religion

chrétienne, l'humanisation du divin et la divinisation de l'humain.

Il est même inutile d'insister sur le lien de tout cela avec le sang. Mgr Alberto Costa, l'évêque de Melfi, qui se rendit à San Giovanni à la fin du mois d'août 1919, le savait parfaitement quand il décrivait au nouveau provincial des capucins non seulement l'impression qu'il avait retirée de sa rencontre (la certitude d'« avoir parlé avec un saint »), mais aussi le caractère sans équivoque de la marque que Dieu avait voulu imprimer sur le corps du frère. Les stigmates — sur lesquels l'évêque avait déposé des « baisers chauds » — étaient des « bouches trop éloquentes » pour qu'il fût permis de douter un tant soit peu du sens hiérophanique de la figure du Padre Pio, « ange incarné »<sup>86</sup>. Mais, du fait précisément que tout cela était lié au sang, les choses étaient plus compliquées que Mgr Costa ne semblait disposé à l'admettre. Au-delà de leur éloquence, ou plutôt à cause de celle-ci, les stigmates de Padre Pio n'allaient pas de soi. Le sang qui en sortait était le cœur de toute l'histoire.

Un millénaire durant, après son affirmation en Occident, le christianisme avait été déchiré par l'opposition entre le sang glorieux du Christ et le sang impur des hommes, contaminé, menstruel, etc. D'où, au tournant du XIII<sup>e</sup> siècle, la valeur capitale du geste de saint François d'Assise qui guérit le lépreux en franchissant la limite et en dépassant le dégoût de la contamination par le laid et l'impur<sup>87</sup>. À la fin de sa vie, le corps même de saint François était devenu le lieu d'une contamination d'un autre genre. Les stigmates avaient fait de lui (pour sa plus grande gêne<sup>88</sup>) un *alter Christus* : le premier dans l'histoire de l'Occident. Dès lors, l'antique scrupule chrétien à garder le contact avec le corps du Sauveur avait trouvé une nouvelle modalité d'accès et de mémoire. Au-delà de la métaphore de l'eucharistie, au-delà de la relique fossile, les stigmates : une espèce de reliques animées<sup>89</sup>.

Pour les pèlerins de San Giovanni Rotondo comme pour les cardinaux de l'Église de Rome, se confronter avec Padre Pio ne signifiait pas moins que cela. Stupéfaits ou



soupçonneux, enthousiastes ou sceptiques, ils devaient compter avec un nouveau François : avec l'autre Christ du xx<sup>e</sup> siècle. Pas seulement un homme qui à l'égal de nombreux saints répandait un « délicieux parfum », au point de faire de tout le couvent de Santa Maria delle Grazie une « maison qui embaumait »<sup>90</sup>. Pas seulement un homme qui dès l'adolescence avait possédé le don des larmes, indice certain de sainteté<sup>91</sup>. Mais une figure plus extraordinaire encore : parce qu'à travers ses plaies toujours ouvertes, de mort-vivant, le corps du Padre Pio pleurait du sang. « Tandis qu'il célébrait la messe, il fallut apporter à l'autel un peu de coton hydrophile pour lui essuyer les mains entièrement maculées de sang<sup>92</sup> » : il devenait impossible de distinguer le sang du vin, le martyr du frère de celui du Rédempteur.

Il ne faudra donc pas s'étonner que la *vox populi* de 1919 ait ajouté autre chose à propos du capucin de San Giovanni Rotondo, à savoir que le temps dont il disposait pour accomplir des miracles était compté. « Le frère est jeune, il a moins de trente-trois ans, et ils disent qu'il a prédit sa fin très proche, sitôt qu'il aura fêté ses trente-trois ans<sup>93</sup>. » Les « deux jeunes muettes » d'une localité du Foggiano non précisée, qui attendaient qu'il leur rendît la parole, n'avaient pas une minute à perdre<sup>94</sup>, comme tous ceux qui avaient besoin d'une intercession ou de la grâce. Il ne serait pas donné au Padre Pio de vivre plus longtemps que Jésus-Christ.

## *Chapitre II*

### NÉVROSE ET SAINTETÉ

#### MAINS BANDÉES, MAINS PERCÉES

« Il est à exclure que l'étiologie des lésions de Padre Pio soit d'origine naturelle mais l'agent producteur est à chercher sans crainte de se tromper dans le surnaturel<sup>1</sup>. » Malgré sa syntaxe approximative, le Dr Luigi Romanelli, médecin-chef de l'hôpital civil de Barletta, n'eut pas le moindre doute, en mai 1919, quand, premier médecin d'une longue série, il lui fallut adresser son rapport aux autorités de l'Église sur les stigmates du capucin de San Giovanni Rotondo. La descente du divin dans l'humain offrait la seule explication possible de ces plaies. Au demeurant, par des signes ultérieurs, la Providence avait attiré l'attention des hommes sur la nature surhumaine du frère de Pietrelcina. Romanelli s'en était rendu compte dès l'été précédent, après avoir prié Padre Pio pour obtenir une grâce, sans résultat. Le médecin avait alors quitté Barletta pour San Giovanni, dans l'idée de demander au frère la raison de l'intercession manquée. Or, sitôt en présence du capucin et avant même d'avoir achevé de poser sa question, Padre Pio l'avait brusquement interrompu, lui reprochant d'avoir blasphémé par deux fois dernièrement<sup>2</sup>. Des faiblesses fatales de toute âme chrétienne, rien n'échappait au « Saint ».

Les stigmates de Padre Pio étaient un don de Dieu. Telle fut du moins la conclusion que des quotidiens comme *Il Tempo* ou *La Nazione* crurent pouvoir tirer de l'expertise du docteur Romanelli : un document auquel ils eurent accès grâce à la complicité d'Adelchi Fabrocini, l'instituteur de San Giovanni Rotondo<sup>3</sup>. Par ailleurs, les autorités ecclésiastiques préférèrent ne pas se contenter d'une vision des choses qui, à l'épreuve des faits, risquait de paraître trop enchantée. En juillet 1919, l'ordre des capucins sollicita l'avis d'un clinicien bien plus réputé que le médecin-chef de Barletta : c'est donc Amico Bignami, titulaire de la chaire de pathologie à l'université de Rome, spécialiste de la malaria de réputation mondiale, qui fit le voyage de Gargano<sup>4</sup>. Une expertise de Bignami sur les stigmates de Padre Pio serait d'autant plus digne de foi que le professeur était connu pour ses dispositions laïques, voire carrément athées.

Mis à part la sympathie que Bignami reconnut avoir éprouvée pour l'aspect du capucin, avec son « front haut et serein, son regard vif, doux et parfois flottant, et un visage qui respire la bonté et la sincérité », la conclusion de sa visite fut sévère quant à l'étiologie des stigmates. Tout en excluant que les plaies fussent entièrement l'effet de l'automutilation, le pathologiste de Rome invoqua à titre d'hypothèse la présence simultanée de deux facteurs : l'un physiologique, l'autre artificiel. Les altérations de la peau, effectivement présentes sur les mains de Padre Pio, étaient compatibles avec un diagnostic de nécrose névrotique multiple. Ce qu'il n'expliquait pas, en revanche, c'était leur parfaite symétrie et leur persistance dans le temps sans changement de leur relief. Ici entrait en jeu la composante volontaire, liée à une intervention directe du frère : « En vérité, nous pouvons penser que les lésions décrites ont été d'abord un produit pathologique [...] et ont été ensuite, peut-être inconsciemment et par un phénomène de suggestion, complétées dans leur symétrie et entretenues artificiellement par un moyen chimique, par exemple par de la teinture d'iode<sup>5</sup>. »

Quant aux autres stigmates présents sur le corps de Padre



Pio, Bignami ne constata aucune nécrose cutanée sur les pieds et le torse : juste une pigmentation brune de l'épiderme, irrité par l'application répétée d'une substance caustique, peut-être de la teinture d'iode qu'on aurait laissé vieillir exprès. Afin d'éclaircir une fois pour toutes un tableau clinique visiblement pollué par des facteurs extérieurs, le professeur de Rome recommanda au nouveau supérieur provincial de Foggia, le père Pietro d'Ischitella, d'interdire à Padre Pio de soigner ses propres plaies. Il serait bon que, quelques jours au moins, le père supérieur du couvent lui bande les plaies avec des bandages scellés, en sorte que le frère de Pietrelcina ne puisse les retirer seul. Abandonnées à elles-mêmes, les plaies ne tarderaient pas à cicatriser<sup>6</sup>.

Nous savons à quel point la réduction de la poésie mystique de Padre Pio à une prose chimique — loin d'être des tatouages de Dieu, les stigmates ont été peints à l'iode — avait tenté les sceptiques dès l'expertise (demeurée confidentielle) d'Amico Bignami : il en alla ainsi dans l'article du professeur Morrica paru dans *Il Mattino*, dans le rapport du sous-préfet de San Severo et dans combien d'autres formes

de commentaire destinées à échapper à la reconstruction de l'historien — boutades matinales à proximité du kiosque à journaux, bavardages du soir au cercle socialiste. Mais toutes ces extrapolations ne devaient pas refroidir l'enthousiasme de ceux qui voulaient continuer de voir en Padre Pio un autre Christ ; probablement eurent-elles au contraire pour effet de l'alimenter, annonçant une bataille entre conceptions opposées de la vie et du monde. Si l'on en croit les informations que le supérieur du couvent de Santa Maria delle Grazie, le père Paolino de Casacalenda, transmet au provincial dans les jours qui suivirent la visite du professeur Bignami, la dévotion populaire autour du Padre Pio avait vite atteint le stade du culte des reliques. Quand les frères confiaient leur linge sale aux blanchisseuses de San Giovanni Rotondo, les chemises qu'il avait portées, ou juste les parties tachées de sang, ne tardaient pas à disparaître. La frénésie des dévots, locaux ou étrangers, allait jusqu'à pénétrer dans le couvent armés de ciseaux pour s'emparer de tout ce qui ressemblait de loin à une relique : « La foule [...] a découpé des chasubles, des chemises, des cordons et même les chaises où s'asseyait Padre Pio<sup>7</sup>. »

En octobre 1919, s'adressant au supérieur général des capucins, le provincial fit part de ses propres efforts pour contenir l'ampleur des pèlerinages à Gargano. Padre Pio ne pouvait-il pas accorder des grâces sans que ses dévots ne prennent la peine d'aller à San Giovanni Rotondo ? « Depuis un certain temps, on observe que les bénéficiaires de l'intercession du bon serviteur de Dieu ne sont pas ceux qui affrontent le désastreux voyage, mais ceux qui savent prier le Seigneur de loin » : la preuve en était la guérison récente de la *signora* Cozzi de Florence, malade de la langue et guérie sans avoir quitté l'hôpital de sa ville. Au supérieur général, le provincial confessait donc s'efforcer de dissuader le plus de gens possible d'accomplir le pèlerinage à San Giovanni en invitant les fidèles à s'adresser au Padre Pio par de simples prières. Par ailleurs, le père Pietro mettait en garde la hiérarchie romaine contre la tentation de « déplacer le P. Pio ». En tant que provincial, lui-même avait passé

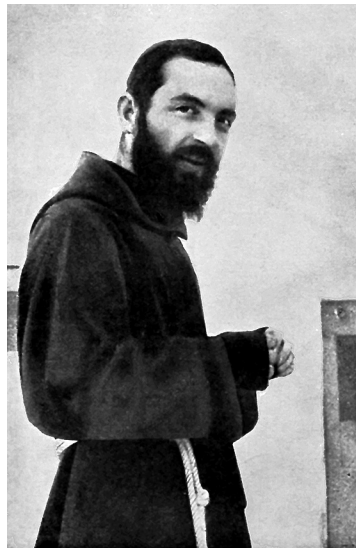
un « sale quart d'heure », début septembre, quand les habitants de San Giovanni avaient vu dans son arrivée le signe d'un prochain transfert du frère aux stigmates<sup>8</sup>.

Padre Pietro d'Ischitella donna des consignes formelles pour que les capucins de Santa Maria delle Grazie n'encouragent pas le culte du Padre Pio. Il interdit l'accueil de laïcs au réfectoire. Il prohiba tout contact du frère de Pietrelcina avec des journalistes et des photographes. Il ordonna la plus grande prudence afin d'éviter la course aux reliques (« que personne ne s'approprie des objets qui lui appartiennent et, à plus forte raison, ne se permette d'en donner à d'autres »). L'unique forme de dévotion particulière qu'il permit consistait à présenter à Padre Pio des images pieuses, sur lesquelles le frère était autorisé à noter une pensée<sup>9</sup>. Mais les mesures de cette nature, reconnut le provincial dans une lettre au supérieur général, ne pouvaient pas grand-chose face aux mobiles qui rendaient les habitants de San Giovanni Rotondo intraitables à l'égard de Padre Pio : « le fanatisme, l'orgueil et je dirais même l'affairisme de cette population ». Mais il ne s'agissait pas uniquement de cela, devait admettre le père Pietro, puisque cette ferveur dévotionnelle n'était pas le seul fait de ceux qui habitaient à proximité du frère et tiraient profit de son culte. Tous les jours, jusqu'à sept cents lettres et télégrammes arrivaient de tous côtés au couvent — de Toscane et de Ligurie, des Marches et de Sicile, mais aussi de France et d'Angleterre, de Malte et d'Amérique... Sans compter que le capucin stigmatisé semblait agir parfois réellement comme une émanation de la Providence. « Voici quelques jours a eu lieu le baptême de ce jeune juif florentin qui était allé d'abord à Rome », annonça un père Pietro satisfait à son supérieur général<sup>10</sup>.

La sphère d'action de Padre Pio ne semblait pas avoir de limites, pas plus que ne semblait en avoir le merveilleux qui parlait aux hommes. Dès la fin juillet 1919, sur les instances du provincial, le supérieur de Santa Maria delle Grazie, le père Paolino de Casacalenda, avait accepté de suivre à la lettre le conseil du professeur Bignami : tous les

médicaments — « y compris la teinture d'iode » — avaient été retirés de la cellule de Padre Pio, et une semaine durant les plaies du capucin avaient été bandées une par une par le père Paolino lui-même, avec l'aide des pères Basilio et Ludovico. Rien dans l'aspect des lésions n'avait changé jusqu'au jeudi, quand elles avaient pris une couleur plus foncée, rouge vif. Après quoi l'hémorragie avait repris, plus abondante que jamais, au point qu'il avait fallu essuyer les mains du Padre Pio jusqu'à l'autel, au cours de la célébration de la messe. « Je garde dans ma chambre tous les bandages depuis le premier jour afin que V. P. [Vostra Paternità] puisse en disposer à tout moment », avait rapporté le père Paolino au père Pietro d'Ischitella<sup>11</sup>. Bandées, les mains du capucin étaient restées percées.

Parmi ceux qui se convainquirent très vite des pouvoirs très particuliers du Padre Pio se trouvaient quelques cardinaux influents de Rome. En novembre 1919, le supérieur de San Giovanni Rotondo reçut de la secrétairerie d'État du Vatican une lettre autographe au bas de laquelle figurait la signature du secrétaire d'État en personne, le cardinal



Pietro Gasparri. La lettre exposait diverses demandes. Avant tout, elle priait les responsables du couvent de montrer de la considération pour les porteurs de la missive : une certaine famille Rosi, des Marches, dont les membres espéraient — malgré la cohue autour du Padre Pio — pouvoir recevoir l'hostie « de ses mains ». En deuxième lieu, Gasparri demandait de bien vouloir confier à cette même famille un « quelconque objet personnel » du frère capucin, qu'il comptait offrir à son neveu. Mais le secrétaire d'État avait une troisième demande à formuler, plus personnelle : « Dites au p. Pio que chaque jour à la sainte messe, il prie avec ferveur le Seigneur pour le Saint-Père et pour moi, qu'il nous éclaire et nous soutienne dans tous les soucis qui nous accablent<sup>12</sup>. »

On aurait tort d'attribuer un sens démesuré aux documents de ce type ; qui sait combien de lettres de ce genre Gasparri aura écrites tout au long de sa carrière de pasteur catholique et de prélat du Vatican ? Toutefois, on n'aurait pas moins tort de négliger un pareil document, qui atteste la présence précoce, au sommet de l'Église de Rome, d'attitudes diverses envers le problème Padre Pio. D'un côté, il y avait l'ordre des capucins, dont la hiérarchie se montrait prudente, voire réticente à l'idée de chevaucher la réputation de sainteté du frère stigmatisé. De l'autre, se trouvaient d'éminentes personnalités vaticanes, comme le cardinal Gasparri ou Bonaventura Cerretti, archevêque de Corinthe et secrétaire pour les Affaires ecclésiastiques extraordinaires, qui ne faisaient rien pour cacher leur dévotion au Padre Pio<sup>13</sup>. Entre-deux, se trouvait la Congrégation du Saint-Office, qui au cours de l'année suivante — après avoir reçu de nouveaux matériaux sur le capucin de San Giovanni Rotondo — devait décider d'aller y voir de plus près<sup>14</sup>.

Le document crucial parvint au Saint-Office à la fin d'avril 1920. C'était la lettre d'un franciscain milanais qui faisait beaucoup parler de lui à cette époque, dans la communauté ecclésiale et au-dehors, par son projet de fonder une université catholique dans l'Italie savoyarde : l'Université catholique du Sacré-Cœur<sup>15</sup>. Le père Agostino Gemelli

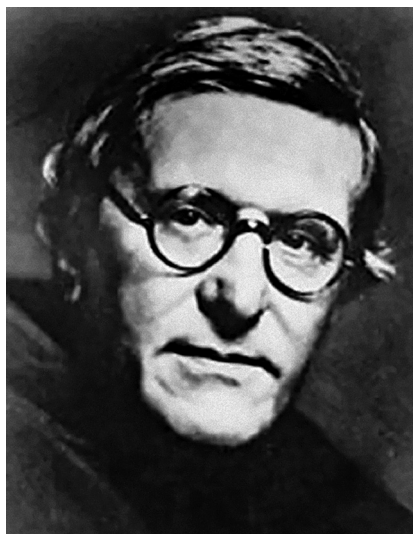


avait accompli lui aussi le pèlerinage de San Giovanni Rotondo, avait rencontré Padre Pio et était décidé à dire le fond de sa pensée.

#### TOUTE LA VÉRITÉ

Rien ne pouvait susciter la curiosité d'un prêtre homme de science comme lui plus que le mystère des stigmates. Les données de l'histologie et les secrets de la psychologie, les limites du positivisme et les frontières du spiritualisme, les signes de la sainteté et les indices de l'imposture : pour le père Gemelli, se prononcer sur les stigmates de Padre Pio équivalait à tirer les conclusions de réflexions, d'expériences et de recherches dans les champs les plus divers du savoir scientifique, du sentiment religieux et même de la vie militaire. À cette fin, tout en s'étant rendu dans le Gargano de sa propre initiative, sans qu'aucune autorité ecclésiastique ne le lui eût demandé, Gemelli n'hésita pas à faire de sa lettre privée au Saint-Office une sorte d'expertise officieuse sur Padre Pio<sup>16</sup>.

Mais précisément du fait des effets très lourds que la lettre-expertise devait finalement avoir sur la vie du capucin, il nous faut, avant d'en prendre connaissance, opérer un long retour en arrière. On ne saurait en effet comprendre pleinement ni les raisons de son auteur ni les réactions des destinataires sans revenir à la ville de Milan au début du xx<sup>e</sup> siècle : à l'époque de la jeunesse d'Edoardo Gemelli, et de sa conversion à la foi chrétienne. Pas plus qu'on ne saurait les comprendre sans suivre le père Gemelli, presque pas à pas, dans les quinze années très riches qui séparent son entrée dans la communauté des baptisés de son entrée au couvent de San Giovanni : des années pleines d'histoire que le médecin milanais avait manifestement vécues avec un activisme forcené, jusqu'à s'imposer sur la scène publique comme le premier frère d'Italie.



Si une barbe s'était trouvée à l'origine de la vocation religieuse de Padre Pio<sup>17</sup>, à l'origine de celle du père Agostino il y avait un livre : une *Vie de saint François* lue en septembre 1903 en Vénétie, quand le docteur Edoardo Gemelli était sur le point d'achever son service militaire<sup>18</sup>. Toutefois, il ne s'agissait pas d'une vie quelconque parmi les mille vies du *Poverello* que des siècles d'hagiographie avaient produites sans interruption ; le livre qui foudroya Gemelli était la première biographie de François fondée sur la méthode de l'historiographie positive<sup>19</sup>. Elle avait été publiée en 1894 par un pasteur protestant de Strasbourg, Paul Sabatier, suscitant en Europe une vague de perplexité, de critiques et d'enthousiasmes. Les rationalistes s'étonnèrent qu'un savant aussi sérieux admît l'authenticité des stigmates de François ; les catholiques s'offusquèrent qu'un pasteur ait osé s'emparer de la figure du *Poverello* ; et les protestants s'agaçèrent de voir célébrer un saint catholique<sup>20</sup>. À Rome, la hiérarchie vaticane allait finalement mettre l'ouvrage de Sabatier à l'Index, mais cette mesure de censure ne devait pas empêcher la *Vie de saint François*

de trouver partout une masse de lecteurs, tandis que le bruit courait que l'auteur figurait dans la liste des candidats au prix Nobel de littérature<sup>21</sup>.

Deux mois après avoir lu le volume de Sabatier, Edoardo Gemelli avait entrepris son chemin de Damas, en l'occurrence sur la place Sant'Ambrogio de Milan : le 16 novembre 1903, l'illumination, l'appel, un froc à passer sur le corps svelte d'un jeune de vingt-cinq ans. Et le scandale, dans sa famille comme parmi ses anciens compagnons de route. Gemelli appartenait en fait à un milieu très attaché aux traditions laïques et au Risorgimento. Il avait fait ses études de médecine à l'école pavesane de Camillo Golgi, le futur prix Nobel<sup>22</sup>, et ses recherches en laboratoire sur l'histologie du cerveau avaient paru ne faire qu'un avec des fréquentations politiques sans équivoque : Filippo Turati, Claudio Treves, l'élite du socialisme milanais et italien<sup>23</sup>. C'est pourquoi, ayant eu vent de sa conversion, ses parents l'avaient fait examiner par deux psychiatres de Milan, considérant que seul un accès de folie pouvait justifier l'égarement religieux de leur fils. Et c'est aussi pourquoi la presse socialiste avait invoqué en guise d'explication un « phénomène de mysticisme soudain » ou, inversement, un « équilibre mental toujours instable »<sup>24</sup>. Quant au *Corriere della Sera*, déplorant le tapage autour de Gemelli, il avait choisi le registre du pathétique : le pauvre frère devrait susciter la « compassion », non pas les aboiements des siens et d'amis prompts à lui graver sur le front le « stigmatte du fou »<sup>25</sup>.

Dans les années qui suivirent la conversion de Gemelli, Sabatier était devenu une référence pour les intellectuels catholiques italiens, clercs et laïcs, tentés par le modernisme<sup>26</sup>. Parmi eux, Antonio Fogazzaro<sup>27</sup>, qui en novembre 1905 avait publié le plus surprenant des ouvrages à succès de la Belle Époque, *Le Saint*. Roman devenu illisible, mais lecture obligée pour circonscrire l'horizon d'attente dans lequel mûrissent l'expérience de sainteté du Padre Pio de Pietrelcina, ainsi que la méfiance envers elle du père Agostino Gemelli. Reprenant de son roman précédent, *Piccolo mondo moderno* (Petit monde moderne), le personnage de

Piero Maironi, pour en faire Benedetto, le saint vivant d'une communauté rurale du Haut-Aniene, Fogazzaro avait en fait transformé en littérature un élément constitutif de la sensibilité moderne — l'espérance placée dans une prédication prophétique et dans une parole mystique — et n'avait pas caché à quel point le personnage de Benedetto s'inspirait en même temps du modèle évangélique et du modèle franciscain<sup>28</sup>. Par ailleurs, la sensibilité religieuse des modernistes était tentée de rejeter tout miraculisme<sup>29</sup> : c'est bien pourquoi le roman de Fogazzaro tournait autour de la scène capitale du saint qui refuse de guérir deux malades par la seule force du geste, par le miracle thaumaturgique que le peuple attend de lui.

Sur la place du village, près de Subiaco, où Maironi est vénéré comme un saint, voici qu'arrivent d'Arcinazzo deux pauvres frères, une fille qui tient à peine debout et un homme porté par les bras, « penché comme un cadavre ». Les villageoises tombent à genoux toutes ensemble, « autour des carabinieri ahuris ». Les étudiants font silence à l'arrivée sur la place d'une « cavalcade de dames et de messieurs » débouchant du sentier muletier de la vallée de l'Aniene. Et voici enfin Benedetto — le Saint — : il se soustrait volontairement à la réputation christique qui l'entoure (« depuis deux jours il s'était fait raser les cheveux et la barbe parce qu'il avait entendu une femme chuchoter "Il est beau comme Jésus !" »), ne fait rien pour guérir les deux infirmes et explique à la « foule en adoration » combien la puissance et la bonté du Seigneur sont infiniment plus grandes que n'importe quel miracle. Mais il est vite contraint d'abandonner le village après que la fille a été guérie au seul contact du grabat du Saint, tandis que l'homme est mort, vaincu par la gravité de son mal<sup>30</sup>.

Fogazzaro avait attribué à son *alter ego* du *Saint*, l'intellectuel Giovanni Selva, un mélange d'idées confuses, un mélémélo de sentiments contradictoires. Des idées et des sentiments qui annoncent dans le roman, d'une certaine façon, l'entremêlement de tout ce qu'on verra, l'histoire et l'anti-histoire d'un Padre Pio dans l'Italie du xx<sup>e</sup> siècle :

Giovanni hésita : cette fois-là n'était pas la sienne ; il lui aurait semblé qu'il offensait le Créateur et le Donateur de la raison, en faisant longuement voyager des malades sur une mule pour qu'une image, une relique, un homme les guérit miraculeusement. Et pourtant c'était de la foi ; c'était, sous une rude enveloppe d'ignorances caduques, le sens, dénié aux intelligences superbes, de cette Vérité cachée qui est Vie, mystérieux radium dans un amas de minerai impur. C'était la foi, c'était l'innocente erreur, c'était la douleur, c'était un reflet visible des plus hauts mystères que l'Univers recèle. La terre même, et la grande face triste de l'église, et les humbles petites faces des bicoques autour de la place semblaient en avoir l'intelligence et la vénération<sup>31</sup>.

Il n'y a pas lieu de s'attarder sur le succès européen du roman de Fogazzaro (que Paul Sabatier accueillit chaleureusement<sup>32</sup>) ni sur ses liens avec la bataille réformatrice des modernistes en Italie<sup>33</sup>. Il importe davantage de noter ici le nom d'un autre des innombrables interlocuteurs italiens de Sabatier : précisément Agostino Gemelli, dont la rencontre épistolaire avec le pasteur protestant eut lieu un an après la publication du *Saint*, fin 1906. Que Gemelli fût alors disposé à correspondre avec Sabatier était de sa part un choix d'autant plus délicat que lui-même subissait alors le vertige du modernisme<sup>34</sup>.

À Strasbourg, un pasteur français d'âge mur, en qui tous saluaient bon gré mal gré l'autorité mondiale pour tout ce qui touchait aux franciscains ; à Milan, un séminariste impatient, bien moins connu, mais qui avait l'avantage d'avoir suivi une formation médicale de premier ordre : c'était bien assez pour que la correspondance de Sabatier avec Gemelli tournât autour des stigmates de saint François. « Si vous faisiez une étude sur la maladie de S. François ! », proposa aussitôt le pasteur au séminariste<sup>35</sup>. Sans, d'ailleurs, que les implications de l'entreprise ne se limitent à l'étiologie de plaies vieilles de plusieurs siècles, puisque pour les deux correspondants se mouvoir sur ce terrain signifiait explorer une frontière stratégique du contemporain. Cela

revenait à affronter le dilemme d'une conciliation possible, ou nécessaire, entre vérité scientifique et vérité chrétienne.

Dès la première lettre de leur correspondance, Gemelli ne fit pas mystère de son désir d'associer les deux aspects de sa personnalité de frère et d'homme de science dans son effort pour habiter deux mondes et n'en faire qu'un : l'ontologie catholique réconciliée avec la science positive, l'intérêt de l'Église coïncidant avec l'intérêt de l'humanité. Si l'on veut bien lui pardonner ses erreurs de français, il faut reconnaître que la lettre de Gemelli débordait d'énergie morale et de détermination intellectuelle :

Je suis un pauvre religieux qui a l'idée fixe de continuer des études de sciences naturelles (et surtout d'histologie, d'embryologie, etc.) à fin de pouvoir dire à ces confrères la vérité, *toute la vérité*, et de pouvoir pour cette route travailler pour l'Église. Mais ma actuelle campagne pour l'évolution m'attire bien des luttes et aussi bien des douleurs<sup>36</sup> !

Dans sa *Vie de saint François*, Sabatier avait consacré des pages marquantes aux stigmates du *Poverello*<sup>37</sup>. Fort d'une connaissance inégalée des sources du XIII<sup>e</sup> siècle, il avait remarqué une chose passée presque inaperçue des lecteurs de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, mais qui un siècle plus tard devait contribuer à justifier — dans le titre d'une contribution révolutionnaire à l'historiographie franciscaine — l'idée d'une « invention des stigmates<sup>38</sup> ». Soyons clair : Sabatier n'avait pas nié la réalité historique des plaies apparues sur le corps de François après son séjour à la Verne, en 1224 ; bien au contraire, il les avait explicitement qualifiées de plaies christiques<sup>39</sup>. Toutefois, entrant dans le détail anatomique de la question, il avait distingué stigmates et stigmates. Tous les documents primitifs où étaient décrites les plaies de François, en particulier le récit biographique de Tommaso da Celano, les présentaient comme des *excroissances* de chair : par leur forme et leur couleur, quelque chose de semblable aux clous qui avaient percé les membres du Christ sur la Croix. C'est seulement à partir de la littérature franciscaine

de la seconde génération, produite par les successeurs de François plutôt que par ses compagnons de vie, que les stigmates avaient été présentés comme des *plaies* ouvertes et sanguinolentes : donc « imaginées » en tant que telles pour susciter un maximum d'émotions et de dévotions<sup>40</sup>.

Cette distinction tranchée entre excroissances et plaies, Sabatier l'avait réservée à une note de sa *Vie de saint François*, mais cette note avait difficilement pu échapper au regard du médecin Gemelli quand il avait lu le livre qui était à l'origine de son engagement chrétien et franciscain. De fait, c'est précisément sur cette distinction que le père Gemelli devait fonder, vingt ans plus tard, ses interventions publiques et privées sur les stigmates de saint François et ceux du Padre Pio<sup>41</sup>. Mais ici c'est encore vers la correspondance de l'hiver 1906-1907 que nous devons nous tourner, pour découvrir comment le 9 mars — trois mois après que Sabatier l'avait engagé à se lancer dans une étude de la « maladie de S. François » — Gemelli répondit à son invite. C'est précisément ce qu'il s'appropriait à faire : une recherche sur les stigmates de saint François. Et il entendait le faire en se libérant de toute préoccupation philosophique, théologique ou mystique. « Je ne sais pas où j'arriverai », confia le séminariste catholique au pasteur protestant<sup>42</sup>. C'était la vérité qui lui importait, toute la vérité.

#### LE SOUVENIR DE DAVID

Très vite, dès la fin de 1907, le père Gemelli allait mettre de l'eau dans son vin. Après avoir vécu la crise moderniste comme une crise personnelle, jusqu'à mettre en doute sa vocation religieuse<sup>43</sup>, le médecin franciscain s'engagea résolument dans la voie d'une nouvelle orthodoxie catholique : une néo-scholastique qui était en même temps scientifiquement avertie, politiquement souple et culturellement hégémonique. Ainsi, alors que la crise moderniste poussait

d'autres âmes religieuses hors de l'Église, à cause des persécutions du Vatican, mais aussi pour sceller des choix existentiellement ratés<sup>44</sup>, la même crise remit à l'Église de Rome un porte-étendard de la revanche à venir. Un infatigable porte-étendard, dont la bibliographie comporte pour la seule année 1907 plus de cent titres sur les sujets les plus divers : biologie, psychologie et pédagogie<sup>45</sup>. À la fin de l'année, à l'occasion d'un passage de Paul Sabatier à Milan, le désormais prudent Gemelli renonça à rencontrer personnellement celui que les Jésuites de la « Cité catholique » présentaient comme l'âme damnée du modernisme international<sup>46</sup>. Quelques mois après, Gemelli fut ordonné prêtre. Quant à l'étude des stigmates de saint François, elle devait attendre près de vingt ans<sup>47</sup>.

Parmi les innombrables livres qui passaient alors entre les mains du futur fondateur de l'Université catholique — études italiennes de médecine légale et de théologie, études françaises de biologie et de psychiatrie, études allemandes de physique théorique et de psychologie expérimentale —, sans doute manquait-il un volume à peine sorti des presses d'un imprimeur toscan inconnu : *Storia di David Lazzaretti, profeta di Arcidosso*<sup>48</sup>. Racontée pour la première fois avec les mots des protagonistes grâce à la plume du frère Filippo Imperiuzzi, c'était l'histoire d'un étrange mouvement religieux qui s'était développé trente ans plus tôt dans les montagnes de l'Amiata et avait fait la une de l'actualité au cours de l'été 1878 : quand le prophète Lazzaretti, « le saint David » pour ses rares adeptes, s'était immolé face à un détachement de police qui avait escaladé le mont Labbro pour le calmer plutôt que pour le tuer<sup>49</sup>. Pathétique dénouement d'une aventure millénariste dont il serait incongru de traiter ici si elle n'était liée aussi, d'une manière ou d'une autre, à la préhistoire du verdict que Gemelli devait transmettre au Saint-Office en 1920 dans le cas de Padre Pio.

Tout jeune, le charretier Lazzaretti avait pensé se faire capucin. Adulte, ses visions mystiques l'avaient porté dans une autre direction, plus immédiatement prophétique : à



trente-trois ans, s'étant fait marquer sur le front un mystérieux symbole, le prophète barbu de l'Amiata s'était mis à prêcher un évangile confus mêlant perspectives messianiques et promesses communistes<sup>50</sup>. Arrêté et incarcéré à Rieti en 1874, Lazzaretti avait été soumis à une expertise psychiatrique qui l'avait reconnu en état de comprendre et de vouloir. Remis en liberté (quoique condamné par contumace par le Saint-Office), David s'était décidé à se présenter à ses adeptes — presque tous recrutés dans la campagne autour d'Arcidosso, Santa Fiora et Abbadia San Salvatore — comme le nouveau Messie venu sur terre redresser les torts et redistribuer les richesses. Le 15 août 1878, fête de l'Assomption, était le jour où le divin qui habitait en Lazzaretti aurait dû se manifester à la totalité du genre humain. La journée fatidique s'était terminée autrement : le prophète tué par la force publique, une poignée de disciples en état d'arrestation puis jugés pour atteinte à la sécurité de l'État pour être finalement absous en raison de leur caractère manifestement inoffensif<sup>51</sup>.

Plus que l'événement lui-même, ce qui garantit à Lazzaretti une mémoire durable ce fut le diagnostic porté à titre posthume par l'homme de science le plus célèbre de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle italien et européen, Cesare Lombroso. Dans un livre qui fit date, *L'Homme de génie*, l'aliéniste turinois associa le nom de David Lazzaretti aux noms plus marquants de Paul de Tarse, François d'Assise et Ignace de Loyola. Tous des saints dans la tradition de l'Église catholique, mais tous des « mattoïdes » dans le jargon de Lombroso : des hommes que toute une série de pathologies qu'on peut rattacher à l'hystérie ou à l'épilepsie condamnaient à des symptômes typiques de la folie — analgésie et automutilation, hallucinations et télépathie. Selon l'auteur de *L'Homme de génie*, la spécificité du cas de Lazzaretti tenait à sa manie christo-mimétique : la prédication engagée à trente-trois ans révolus ; le tatouage du front formé de deux C (pour suggérer le premier et le second Christ), comme stigmate d'un pacte social conclu avec Dieu. Les circonstances avaient fait le reste, précipitant la tragédie.

Dans l'isolement géographique de l'Amiata, parmi des montagnards indigents et ignares, l'aliénation personnelle de Lazzaretti avait provoqué presque naturellement une aliénation collective<sup>52</sup>.

Dans l'anthropologie de Lombroso, une importance particulière était donnée aux « stigmates de dégénérescence » : anomalies somatiques ou psychiques que l'on rencontre indistinctement, à l'en croire, chez les génies comme chez les déséquilibrés, les criminels ou les saints<sup>53</sup>. Mais au lendemain de la mort de l'aliéniste, en 1909, la théorie des stigmates de dégénérescence fut précisément la cible d'un médecin catholique combatif — le père Agostino Gemelli — qui entendait démontrer l'incohérence du système de pensée lombrosien. Dans un livre-nécrologie malicieusement intitulé *I funerali di un uomo e di una dottrina* (Les Funérailles d'un homme et d'une doctrine), l'auteur eut beau jeu de démontrer que, derrière le concept de stigmates de dégénérescence, il n'y avait rien de scientifiquement plausible<sup>54</sup>. Sans s'arrêter là, Gemelli suivait sa propre logique pour élever Lombroso au rang de symbole de l'échec complet de l'idéologie positiviste. Le péché mortel



du faux homme de science avait consisté à ne jurer que par la matière, avec un souverain désintérêt pour l'esprit : « Et le brave Lombroso, en tant que médecin qui ne soigne pas les âmes et n'étudie pas les pensées, mais se contente d'examiner les crânes et d'observer les urines, ne s'est jamais rendu compte de ce petit inconvénient, à savoir qu'il n'a jamais étudié le génie des génies, ni la délinquance des délinquants, mais uniquement le corps des uns et des autres<sup>55</sup>. »

À travers les études de psychopathologie qu'il cultiva à partir de 1910, le père Gemelli se proposait de faire exactement le contraire de Lombroso : regarder la réalité psychique autrement que la réalité organique, la morale autrement que la physique, sans confondre les unes et les autres. Le tout, dans l'intention transparente de lancer une attaque frontale contre le matérialisme, en appliquant la nouvelle psychologie à l'étude des plus anciennes vérités dans des champs minés comme ceux de la mystique et du miracle<sup>56</sup>. Pourtant, malgré ce programme, Agostino Gemelli devait rester l'élève de Camillo Golgi, lui-même élève de Cesare Lombroso<sup>57</sup> ; il allait continuer à penser et à écrire en positiviste. Sur les bases empiriques de la formation médicale précédant sa conversion, il se contenterait de greffer un surplus volontariste de préjugés dévots pour produire finalement un discours où la conciliation recherchée entre vérité scientifique et vérité catholique tournait plutôt à une fâcheuse confusion.

Dans la culture laïque fin-de-siècle, la sainteté semblait se réduire à l'hystérie<sup>58</sup>. Apparitions mariales, plaies christiques, extases féminines et lévitations masculines — quasiment toute la phénoménologie du mysticisme était rangée sous la rubrique de la pathologie psychosomatique<sup>59</sup>. Ainsi avait triomphé, pour citer Gemelli lui-même, le « matérialisme médical » de type lombrosien, qui faisait de Jésus un extatique, de saint Paul un épiléptoïde, de saint François un aboulique, et de sainte Thérèse une hystérique. En outre, du fait de l'influence considérable de l'école parisienne de Jean-Marie Charcot, en particulier dans les

études de Félix Babinski, avait triomphé la théorie de la suggestion suivant laquelle maints symptômes de l'hystérie sont un produit du « psittacisme », qui pousse à répéter mots et gestes comme un perroquet. Autrement dit, la maladie des nerfs donne des hystériques, et l'imitation des hystériques donne des mystiques... Dans un fort essai de 1912, *Neurosi e santità*<sup>60</sup>, le père Gemelli entreprit de démontrer cet édifice en démontrant scientifiquement le caractère surnaturel de la mystique. En particulier, il entendait établir que la psychopathologie pouvait expliquer tout au plus les « phénomènes inférieurs » du mysticisme (visions, lumières, sons, extases) liés à la neuropathie des sujets, mais demeurerait impuissante à en expliquer les « phénomènes supérieurs » : l'intuition du divin ou, du moins, du transcendant<sup>61</sup>.

Sainteté et névrose n'étaient pas synonymes, protesta Gemelli. Pour s'en convaincre il suffisait de restreindre son objet d'étude aux « vrais mystiques » pour en exclure « les “mystiques de clinique psychiatrique” qui ne sont que la caricature des premiers, ou les mystiques chez qui nous observons un étrange mélange de sainteté et de maladie ». Afin de discréditer le mysticisme, et la religion en général, les psychiatres à la Lombroso avaient à dessein confondu les uns et les autres : les « rares grands mystiques », « qui ont trouvé une nouvelle forme de vie et l'ont réalisée », avec les légions de « mystiques inférieurs dégénérés, sans génie, névropathes sans puissance intellectuelle et volontaire ». Sitôt la distinction rétablie, les choses devenaient claires. La culture catholique devait admettre que les vrais mystiques n'échappaient pas à des tares nerveuses, tandis que la culture laïque devait se rendre aussi à l'évidence : chez les vrais mystiques, il y avait une « puissance créatrice de vie, une logique constructive, une expansion réalisatrice, en un mot, un génie — tous caractères qui manquent absolument chez les mystiques de clinique<sup>62</sup> ».

Gemelli, on le voit, trébuchait sur les contradictions d'une logique qui voulait être tout à la fois empirique et dogmatique, rationaliste et fidéiste. Mais les difficultés dans

lesquelles se débattait le médecin franciscain à la fin de la Belle Époque, cherchant à résoudre la quadrature du cercle de la science et de la foi, n'étaient pas seulement les siennes. La décennie qui précède le déclenchement de la Grande Guerre correspondit en Italie comme en Europe à une révolte généralisée contre la déesse *Phusis* des positivistes et à une recherche fébrile de nouveaux fondements moraux et spirituels<sup>63</sup>. La culture européenne traversa alors une crise de croissance, une gêne confuse devant un paysage matériel et immatériel de plus en plus bouleversé par le progrès, par les secousses sismiques de la modernité<sup>64</sup>. Dans un contexte de ce genre, l'intelligentsia catholique et l'intelligentsia laïque découvrirent des espaces de dialogue insoupçonnés et insoupçonnables. Parmi les noms qu'on retrouve sous la plume du père Gemelli, et quand il traitait de névroses, de miracles et de sainteté, figurait celui de Giovanni Gentile<sup>65</sup>. Au nombre des critiques les plus sévères du système de pensée lombrosien se trouvaient les jeunes protagonistes de l'époque des revues florentines : Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini<sup>66</sup>. Papini, en particulier, parlait une langue culturellement métissée, où le vitalisme de l'avant-garde n'excluait ni une fascination pour la théosophie ni la tentation du mysticisme<sup>67</sup>.

Peu de temps avant que Gemelli ne publie son *Neurosi e santità*, était sorti dans les librairies italiennes un « roman futuriste » que les contemporains eurent du mal à lire mais qui semble d'une clairvoyance géniale au regard de la postérité<sup>68</sup>. En mars 1911, dans la maison d'édition de Filippo Tommaso Marinetti, un ami de Papini, Aldo Palazzeschi, avait fait paraître à ses frais *Il codice di Perelà* (*Le Code de Perelà*) : l'histoire d'un homme qui était fait comme tous les autres, à une différence de taille près. Il était un nuage d'homme : un homme de fumée. Descendu d'une cheminée sur terre et âgé de trente-trois ans, Perelà avait suscité la stupeur bien compréhensible des gens et l'excitation évidente des photographes. Les fous de l'asile avaient salué en lui un second Messie : « Vous pourriez très bien être un Dieu pour les hommes. » Mais c'était l'humanité tout entière, des

souverains les plus augustes aux citoyens les plus obscurs, qui avait convenu de lui confier la rédaction d'une nouvelle constitution du monde, « le code de Perelà ». Timidement, l'homme de fumée avait paru accepter la proposition. C'est alors que les hommes de chair et d'os, qui l'avaient arrêté et jugé, assouvirent leur vengeance. Au tribunal, particulièrement dure avait été l'intervention de l'archevêque, qui n'avait pas hésité à suggérer — si possible — de lui « couper la tête ». Sur ce, l'homme de fumée avait préféré disparaître par la cheminée de la cellule de sa prison. La nuée légère et silencieuse était montée au ciel<sup>69</sup>.

À la sortie de *Perelà*, on pensa que l'homme de fumée représentait une incarnation christologique éthérée, mais évidente<sup>70</sup>. Aujourd'hui, plutôt que le christomimétisme, les historiens de la littérature préfèrent souligner les mérites stylistiques d'un roman qui dissolvait le personnage tridimensionnel du roman du XIX<sup>e</sup> siècle pour suspendre entre ciel et terre un antihéros tout à la fois présent et absent, corporel et volatile, réel et surréel<sup>71</sup>. Quoi qu'il en soit, le timide Palazzeschi s'attendait à ce que son livre (écrivit-il à Marinetti) connût un « succès retentissant<sup>72</sup> ». La réaction du public fut au contraire décevante : une bonne partie des sept mille exemplaires que l'auteur avait payés de sa propre poche restèrent invendus. Tout aussi distraite fut la réaction des critiques. La voix de Papini demeura isolée : il salua dans *Perelà* « le roman le plus fantasque et extraordinaire qu'on ait publié dans notre langue<sup>73</sup> ».

Les temps n'étaient pas mûrs pour les hommes de fumée : à la veille de cette gigantesque croisade des peuples que devait être la Première Guerre mondiale<sup>74</sup>, on n'éprouvait pas le besoin d'une représentation désacralisante du messianisme. Peu étaient disposés à se moquer des attentes confuses mais diffuses, vagues mais pressantes, d'une société prête à répondre au désenchantement du monde à travers un nouvel investissement religieux. Au lendemain de la Grande Guerre, le même Papini devait généreusement insister pour convaincre Palazzeschi de ressortir *Perelà* chez Attilio Vallecchi, l'ex-typographe florentin qui allait

s'imposer sur la scène nationale comme un éditeur techniquement habile et, sur un plan culturel, dénué de préjugés<sup>75</sup>. Mais précisément au tournant de l'année 1919-1920, le même Papini — qui venait de se convertir au christianisme — devait travailler avec Vallecchi à produire l'exact contraire du roman de Palazzeschi : une représentation graphique de la vraie vie de Jésus de Nazareth et de son immense sacrifice<sup>76</sup>.

#### TROUILLARDS ET SIMULATEURS

Le père Agostino de San Marco in Lamis était un des deux directeurs de conscience de Padre Pio : il était aussi son confesseur, après avoir été son maître en théologie au couvent de Serracapriola. À l'automne 1911, peu après que le frère de Pietrelcina, écrivant au père Benedetto de San Marco in Lamis, s'était mis à copier effrontément les *Lettere ed estasi* de Gemma Galgani, Padre Pio s'en alla rejoindre le père Agostino dans le couvent de Venafro, où celui-ci avait été transféré pour enseigner l'éloquence sacrée aux jeunes prêtres. Et ce fut précisément à Venafro, entre octobre et décembre de cette même année, que le père Agostino vit de près les expériences mystiques extrêmes de Padre Pio : douleurs stigmatiques, visions extatiques, vexations sataniques. Plus d'une fois, au cours des crises, le père Agostino fit venir au couvent un médecin des environs afin qu'il fût donné à des yeux cliniquement avertis d'assister au spectacle et, le cas échéant, de porter un diagnostic<sup>77</sup>.

Sans en avoir la certitude, nous pouvons supposer qu'une motivation analogue amena le père Agostino de San Marco in Lamis à impliquer dans l'aventure un autre père Agostino : Agostino Gemelli, le prêtre hyperactif que beaucoup d'Italiens connaissaient désormais comme homme de science, intellectuel et polémiste. Daté de la fin janvier 1912, un billet du père Gemelli témoigne du contact : « Révérend

père, écrivez-moi donc pour m'exposer ce que vous croyez et je tâcherai de vous répondre suivant ce que je sais, autant que possible<sup>78</sup>. » Peut-être n'a-t-on pas tort d'imaginer que le capucin avait décidé de s'adresser au franciscain en raison de ses compétences de spécialiste des rapports entre névrose et sainteté, afin de lui demander ses lumières sur l'état psycho-physique de Padre Pio. Il ne semble pas que ce premier contact ait eu des suites. L'épisode n'en est pas moins remarquable puisque ce fut probablement à cette occasion que le père Gemelli en vint à connaître l'existence du Padre Pio.

Les trajectoires des deux pères Agostino devaient se rapprocher, sans se rejoindre, au cours de la Première Guerre mondiale. À compter du printemps 1916, le directeur personnel de Padre Pio fut mobilisé en qualité d'aumônier militaire. Il servit non pas sur le front, mais dans les hôpitaux de guerre, d'abord à Palazzolo sull'Oglio, près de Bergame, puis à Orzano, près d'Udine de mars 1917 à septembre 1918 (quand, victime de la grippe espagnole, il retourna dans le sud pour se soigner au couvent de San Marco la Catola<sup>79</sup>). Dans ces mêmes années, le père Gemelli fit la navette entre Milan et la zone de guerre, se signalant à l'attention du commandant suprême, des soldats et de l'opinion publique comme un éloquent porte-parole de la croisade antiteuto-nique<sup>80</sup>. Les journaux de certains aumôniers militaires devaient transmettre aux historiens des instantanés fulgurants de la mobilisation patriotico-religieuse de Gemelli : les homélies prononcées « dans son uniforme de capitaine, avec ses gants et ses éperons ; il ne lui manquait pas même sa cravache<sup>81</sup> », la longue attente des fantassins, à jeun des heures devant le confessionnal pour recevoir de lui l'absolution, puis l'hostie directement de ses mains<sup>82</sup> ; la célébration d'une messe juste à l'arrière du front, où le saint sacrement était partagé en « infimes fragments » aux foules de soldats dont les péchés avaient été déjà absous par le feu de la bataille<sup>83</sup>.

La contribution de prêtres comme Gemelli à l'apologétique et à la mystique de l'« union sacrée » ne manqua pas





de susciter la perplexité de certains croyants. Écrivant à un ami, un officier d'infanterie observa : « Ici, l'imitation du Christ rappelle des préceptes que nous appliquons à l'envers<sup>84</sup>. » L'activisme de Gemelli pour promouvoir parmi les soldats la dévotion au Sacré-Cœur<sup>85</sup> ne fit pas même l'unanimité à l'intérieur de l'Église. Si, à Bergame, un prêtre comme don Angelo Roncalli faisait son possible pour apporter sa pierre à l'édifice de Gemelli<sup>86</sup>, dans la ville voisine de Cremona un prêtre comme don Primo Mazzolari exprimait publiquement ses doutes à propos d'un réveil religieux « fait de médailles, d'images, de dévotions et... de superstitions<sup>87</sup> ». Plus grave encore, la fureur patriotique du père Gemelli laissa perplexe le supérieur général de l'ordre franciscain, le frère Serafino Cimino, qui dès septembre 1915 lui rapporta l'impression « désastreuse » des sommets de l'ordre et, fit-il comprendre, du

pape en personne. « Un belliciste à outrance pourrait-il écrire pire ? Un laïc pourrait-il être plus féroce et moins chrétien pour prédire la défaite à l'ennemi, quel qu'il soit ? » Que Gemelli se montre donc plus prudent dans ses prédications et ses publications. Qu'il se souvienne qu'en tant que militaire il devait soigner les plaies du corps, et en tant que prêtre celles de l'esprit. On ne lui demandait rien d'autre, surtout devant les efforts déployés par Benoît XV pour « abrégier l'épouvantable catastrophe mondiale<sup>88</sup> ».

La correspondance que le père Agostino de San Marco in Lamis échangea avec Padre Pio de Pietrelcina pendant toute la durée du conflit le montre plus réservé dans sa conception du rôle du prêtre dans la guerre. Hormis certaines phrases de circonstance sur le salut de la patrie et les espérances de victoire, le père Agostino, écrivain du Frioul puis du Bergamasque, fit partager au Padre Pio son quotidien hospitalier fait de plaies à soigner, d'esprits à reconforter et de deuils à faire. À quelques kilomètres de Palazzolo sull'Oglio, le sergent Roncalli vivait alors son expérience d'aumônier avec une détermination belliciste digne du père Gemelli<sup>89</sup> : « agacé » par les « bavardages inutiles » que débitaient les « désœuvrés » sur la paix, et les « geignements fatigants et répétés des femmes » ou les « larmes faciles » sur ceux qui sont tombés, mais aussi impatient de voir partir pour le front nos « petits soldats imberbes », c'est-à-dire les garçons de la classe de 1899<sup>90</sup>. Le père Agostino appartenait au contraire au bon tiers d'aumôniers peu enthousiastes face à l'ardeur patriotique des deux autres tiers<sup>91</sup>. Le principe général suivant lequel la majorité des religieux méridionaux se sentaient étrangers aux implications politiques du conflit valait peut-être pour lui<sup>92</sup>. Il est certain qu'au cours de la Grande Guerre, dans sa correspondance avec le frère de Pietrelcina, le père Agostino parla non pas la langue des fusils, mais celle de la pastorale<sup>93</sup>.

Et Padre Pio ? Peu de guerre, dans sa Grande Guerre. Enrôlé comme prêtre-soldat malgré un diagnostic de phthisie, il fut d'abord gardé en observation à l'hôpital militaire de Caserte, puis affecté à la 10<sup>e</sup> compagnie de santé

militaire, en garnison à Naples. Il ne devait y rester que peu de temps puisque, non sans recommandation, il obtint une année de permission pour raisons de santé, qu'il partagea entre sa maison natale de Pietrelcina et les couvents capucins de Foggia et de San Giovanni Rotondo. En 1917, les pérégrinations sanitaires et militaires de Padre Pio l'amènèrent à faire encore la navette entre San Giovanni et Naples. Jugé apte aux services intérieurs, le soldat Forgione fut affecté à la caserne Sales du chef-lieu parthénopéen, où il resta de septembre à novembre, toujours à se plaindre, dans ses lettres à ses directeurs spirituels, de l'effronterie des médecins qui ne voulaient pas tenir compte de ses mille maladies. Il finit par obtenir une nouvelle permission qui devait enfin le rendre au destin du cloître.

« La santé militaire est la plus camorriste des associations napolitaines » : tel est le jugement sévère qu'un intellectuel interventionniste devait porter en 1915, après une courte expérience du front<sup>94</sup>. Si l'accusation manquait de générosité pour ce qui était des arrières du front, elle gagnait en pertinence à mesure qu'on s'éloignait des Dolomites et du Carso, et surtout que l'on descendait la chaîne des Apennins vers les régions méridionales de la Péninsule<sup>95</sup>. C'est aux compagnies sanitaires qu'après l'entrée en guerre de l'Italie



avaient été affectés presque tous les prêtres soldats qui, n'ayant pas obtenu la qualification d'aumôniers, avaient été contraints de passer l'uniforme vert-de-gris<sup>96</sup>. Nombre d'entre eux avaient trouvé le moyen de servir dans les hôpitaux militaires proches de leurs provinces d'origine ou des diocèses auxquels ils étaient rattachés : ce qui ne contribua guère à en faire des soldats-modèles. La caserne Sales de Naples, où fut aussi affecté Padre Pio, compta jusqu'à neuf cents prêtres militaires, qui auprès des aumôniers eux-mêmes avaient une réputation d'indolence et d'égoïsme, « surtout [...] les capucins<sup>97</sup> ».

La force du préjugé — les hôpitaux militaires étaient des nids d'embusqués — rendait plus négatif encore le jugement des patriotes sur les unités médicales. De fait, en Italie comme dans les autres pays impliqués dans la guerre, le conflit ouvert contre les Autrichiens donna lieu à une guerre civile rampante des soldats contre les médecins<sup>98</sup>. Beaucoup de soldats d'infanterie recouraient aux plus anciens expédients du savoir populaire, ou aux dernières astuces de la vie de tranchée, afin de s'éloigner du front grâce à un certificat médical : simulant des maladies organiques, feignant la folie, pratiquant l'automutilation. Inversement, beaucoup de médecins acquièrent un œil clinique pour démasquer les simulateurs, apprenant à reconnaître derrière les symptômes les plus variés — varices, hémorroïdes, eczémas, pharyngites, blennorragies, coliques, rhumatismes et sciaticques<sup>99</sup> — autant de stratagèmes des soldats pour ne pas se battre (et ne pas mourir). Quant aux officiers, ils étaient souvent tiraillés entre l'affection pour leurs hommes et le rejet de leur hypocrisie. « Tous pleurnichent sur leurs douleurs, arthrites ou troubles digestifs », nota en 1916 Carlo Emilio Gadda, officier qui servait sur le haut-plateau d'Asiago : « les uns avec raison, les autres, dégueulassement, par trouille ». D'où sa « rage folle » contre les « trouillardes et les simulateurs »<sup>100</sup>.

Dans l'automutilation, les médecins perçurent le signe le plus flagrant de l'infériorité morale et mentale de certains soldats, l'épiphanie d'une humanité primitive et

sauvage<sup>101</sup>. Le code militaire était d'ailleurs d'une extrême sévérité avec les soldats reconnus coupables d'avoir volontairement attenté à leur intégrité physique : à compter de 1916, ils s'exposaient à être fusillés par un peloton d'exécution issu du détachement même du condamné<sup>102</sup>. La diversité des expédients destinés à faire croire à des incidents n'en était pas moins inépuisable : phlegmons par injection d'essence, de térébenthine ou de benzène ; abcès par injection de fèces dissoutes ; lésions chimiques, avec des substances irritantes, ou thermiques avec des substances bouillantes ; conjonctivites induites, mutilations avec des armes tranchantes, blessures avec des armes à feu<sup>103</sup>. Mais la pratique la plus répandue était celle de la mutilation volontaire des pieds et des mains, qui logiquement aurait dû aboutir à un certificat d'inaptitude au combat ; mais les médecins n'étaient jamais plus méfiants que lorsqu'ils avaient affaire à des plaies au dos de la main ou à des orteils blessés<sup>104</sup>...

Le principal livre que le père Gemelli trouva le temps d'écrire au cours de la Grande Guerre, *Il nostro soldato. Saggi di psicologia militare* (Notre soldat. Essais de psychologie militaire), comportait entre autres choses une étiologie de l'automutilation<sup>105</sup>. Non content de dresser la liste des pathologies simulées ou volontairement provoquées les plus répandues, le médecin franciscain réfléchissait sur les rapports entre les pratiques de mutilation volontaire et la culture populaire, y allant même de son hypothèse scientifique sur le lien entre simulation et névrose<sup>106</sup>. En résumé, Gemelli considérait que les automutilations étaient un mélange de forfanterie et de psychopathie. Inutile de chercher chez lui la pitié dont, au lendemain du conflit, devait se montrer capable un Aldo Palazzeschi auquel nous devons quelques-unes des pages parmi les plus intenses que la littérature de guerre ait produites sur l'atmosphère des hôpitaux militaires, « où les vrais malades souffrent au voisinage des faux malades qui souffrent plus qu'eux et sont encore plus pitoyables<sup>107</sup> ». Rien de tel chez le père Gemelli, qui pointa contre les

mutilés volontaires le même doigt accusateur qu'il pointait contre les psittacistes, les scrupuleux, les hallucinés, les « prédisposés émotionnellement », les sujets sensibles à la suggestion ou à l'autosuggestion, les paresseux, pour reprendre le jargon qui lui servit à décrire les traumatismes mentaux des soldats et les effets des commotions<sup>108</sup> (*shell shock*).

C'est loin de la zone de combat, dans un de ces hospices du Mezzogiorno où avaient tendance à se réunir, à en croire les dénonciations des archi-patriotes, les embusqués du front et les embusqués des arrières que le prêtre-soldat Francesco Forgione vécut les mois les plus dramatiques de la Grande Guerre italienne : la débâcle de Caporetto le trouva convalescent dans l'hôpital napolitain de la Trinità, sans lui arracher un seul commentaire dans les lettres à ses directeurs spirituels<sup>109</sup>. Les semaines précédentes, passées à la caserne Sales, avaient exaspéré Padre Pio. Bien plus que des bulletins militaires, le frère capucin se préoccupait de son état de santé, le jugeant grave au point d'imaginer sa fin prochaine : « [...] Si Jésus ne me soutient pas et ne me vient pas en aide, je vais sûrement succomber<sup>110</sup>. » L'esprit et le corps du Padre Pio étaient trop accaparés par la guerre contre le mal pour laisser place à la guerre contre les Autrichiens. « Il me déplairait énormément de quitter ce monde par la caserne et non par le couvent, vêtu de ces maudites hardes », expliqua le frère à son directeur de conscience<sup>111</sup>.

Les archives ont conservé des traces de cette engeance de prêtres-soldats qui erraient par centaines, totalement désœuvrés, dans les couloirs de la caserne Sales de Naples, sinon pour se tourner vers l'Ordinariat militaire de Rome et dénoncer les lazzi des collègues laïcs et demander à être employés comme secrétaires ou auxiliaires de santé<sup>112</sup>. En revanche, les archives n'ont pas conservé de traces significatives de la façon dont les frères d'armes parthénopéens percevaient le prêtre-soldat Forgione, à la veille des merveilleux événements qui allaient faire de lui le capucin aux stigmates. Pour s'en faire une idée, il nous faut faire preuve



d'un peu d'imagination. Par exemple, se dire que Padre Pio dut produire sur ses collègues des impressions analogues à celles d'un officier de l'Armée royale qui se remettait dans un hôpital de guerre du Goriziano où — dans la « foulitude des prêtres » qui assistaient les malades — se détachait un « type tout spécial d'ascète » qui s'appelait Teadina. Maigre, terne, il tournait dans les couloirs « comme s'il était toujours dans un autre monde », lisant à toute vitesse les pages graisseuses d'un bréviaire dont il dissimulait le contenu à ses voisins moqueurs. Il entrait dans la chambrée quand les autres y dormaient déjà, ou passait la nuit dans une chapelle voisine, dans une contemplation mystique qui durait jusqu'au lendemain sept heures.

Écrivant à sa mère, l'officier qui se remettait — un invalide de guerre, Ernesto Rossi<sup>113</sup> — se reprochait sa trop longue description, tout en insistant : « Je t'assure que c'est un sujet qui mériterait d'être étudié à fond. En d'autres temps, il eût été en odeur de sainteté, mais un psychiatre moderne n'y regarderait pas à deux fois avant de l'envoyer à l'asile<sup>114</sup>. » Heureusement pour lui, le prêtre Teadina ne



croisa jamais le chemin du psychiatre moderne en la personne du père Agostino Gemelli.

#### UN MYSTIQUE D'HÔPITAL PSYCHIATRIQUE

Le père Gemelli devait passer un peu plus d'une journée au couvent capucin de San Giovanni Rotondo, entre le 19 et le 20 avril 1920, dont quelques heures avec Padre Pio en personne. De l'aveu même de Gemelli, ce ne fut pas vraiment une visite médicale : ni examen histologique des plaies de Padre Pio ni examen neurologique du patient. Il s'agit plutôt d'un « interrogatoire psychiatrique » auquel le franciscain soumit le capucin « à son insu, par un artifice innocent »<sup>115</sup>. À ce stade de la reconstruction de l'histoire, cependant, nous pouvons tranquillement affirmer que le médecin franciscain n'avait pas besoin de plus de temps pour remettre au Saint-Office sa lettre-expertise sur le frère aux stigmates. Bien avant cette rencontre fugitive, s'était formée dans sa tête une idée du Padre Pio.

Prétendre que c'était une idée analogue à celle que Cesare Lombroso s'était faite d'un capucin raté, le mattoïde David Lazzaretti, serait excessif. Mais ce n'en était pas moins une idée fondée sur la représentation de la mystique comme variable de l'hystérie, telle que le discours positiviste de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle l'avait transmise à la science psychiatrique de l'aube du XX<sup>e</sup>. Qui plus est, c'était une idée fondée sur le soupçon de maladies simulées et de pratiques automutilatrices que la médecine de guerre avait nourri jusqu'à l'obsession au cours du premier conflit mondial. Enfin, c'était une idée fondée sur la conviction que, pour s'imposer dans l'Italie de l'après-guerre, l'Église catholique devait s'appuyer sur des instruments plus modernes que le culte des saints : un culte qui avait joué son rôle dans la Grande Guerre, où les soldats s'en étaient remis aux saints presque par superstition, mais qui appartenait au passé des



dévotions plus qu'à leur futur<sup>116</sup>. S'ajoutant à tout cela dans l'esprit de Gemelli, l'expérience *de visu* de San Giovanni Rotondo dut faire le reste : rien de moins séduisant que le spectacle archaïque d'un saint vivant et des foules fascinées par ses plaies aux yeux d'un prêtre qui s'apprêtait à suivre, à travers l'Université catholique du Sacré-Cœur, un nouveau programme d'hégémonie culturelle et de reconquête politique<sup>117</sup>.

Dans le document adressé au Saint-Office après le séjour à San Giovanni, Gemelli assure avoir été incité à ce voyage par la réputation de sainteté de Padre Pio, dans le dessein de lui demander quelques prières d'intercession. Après cette entrée en matière obligeante, le frère milanais change rapidement de ton. Les bruits qui circulaient dans les Pouilles autour des miracles de Padre Pio n'étaient que « légendes et récits incontrôlables ». Et la propagande que les capucins du Gargano avaient orchestrée autour des stigmates était un creuset de « pratiques superstitieuses ». La décision des autorités ecclésiastiques de faire examiner Padre Pio par des médecins était donc juste, mais insuffisante. Parce que ce n'était pas à travers la pathologie clinique ni à travers la recherche biologique en général qu'on pouvait distinguer les vrais cas de mystiques des faux. Le problème Padre Pio ne pouvait être résolu que loin de tout « matérialisme médical sommaire », en élargissant le champ d'étude à la psychologie expérimentale<sup>118</sup>.

Le père Gemelli ne trouva rien à redire à la vie religieuse du Padre Pio, qui lui sembla exemplaire. En revanche, il avait beaucoup à redire quant à l'« atmosphère de suggestion » qui entourait le capucin aux stigmates, alimentée par le zèle du père Benedetto de San Marco in Lamis : le conseiller et protecteur de Padre Pio, l'ex-supérieur de la province de Foggia, « celui qui raconte des faits extraordinaires qui mériteraient d'être surveillés de près ». Cela étant, et face à l'« afflux incessant » des pèlerins italiens aussi bien qu'étrangers, Gemelli manifesta peu de doutes sur la conduite à suivre. Il fallait « couper pendant un certain temps le P. Pio du climat artificiel dans lequel il se trouve »,

pour le soumettre à l'examen d'une commission mixte formée d'un médecin, d'un psychologue et d'un théologien. Toutefois, la présence du dernier risquait de ne pas servir à grand-chose, vu que le frère de Pietrelcina ne présentait « aucun des éléments caractéristiques de la vie mystique<sup>119</sup> ».

Plus qu'un être humain habité par du surhumain, Padre Pio était un pauvre en esprit : « un homme caractérisé par un champ de conscience limité, un abaissement de la tension psychique, une idéation monotone et une aboulie », purent lire dans la lettre-expertise de Gemelli les membres de la Congrégation du Saint-Office. Et c'étaient des mots qui avaient le poids de la pierre. Dix ans plus tôt, dans sa polémique avec l'école transalpine de Charcot, l'auteur de *Nevrosi e santità* avait critiqué les théories psychiatriques de la suggestion qui faisaient dériver les symptômes du mysticisme du psittacisme, de l'imitation hystérique des mots et des gestes<sup>120</sup>. Mais après avoir rencontré le frère de Pietrelcina, le médecin de Milan formula son hypothèse diagnostique en épigone des sommités parisiennes : « Il s'agit d'un cas de suggestion inconsciemment produit par le père Benedetto chez un sujet malade comme le P. Pio et qui a conduit à ces manifestations caractéristiques de psittacisme propres à la structure hystérique<sup>121</sup>. »

Quelques semaines après avoir envoyé sa première lettre au Saint-Office, le père Gemelli en adressait une seconde, plus courte, où il précisait en détail les mesures à prendre pour établir un diagnostic sûr. Certaines coïncidaient avec celles conseillées l'année précédente par le professeur Bignami : nettoyer la cellule de Padre Pio de tout ce qui n'y avait pas sa place, et lui interdire l'accès à des médicaments venus de l'extérieur du couvent ; garder plâtré un de ses membres (« mieux, un membre supérieur et un membre inférieur »), assez longtemps pour permettre la cicatrisation des plaies, et assez serré pour empêcher l'introduction d'une quelconque substance entre le plâtre et la peau<sup>122</sup>. Les autres mesures que suggérait Gemelli portaient plus sur les dimensions psychologiques et environnementales de la question que sur ses aspects pharmacologiques et dermatologiques : il fallait

soumettre Padre Pio à une visite psychiatrique rigoureuse, pour vérifier le diagnostic d'« hystérisme » ou de « psittacisme » (selon l'hypothèse de Babinski) ; éloigner du couvent le père Benedetto de San Marco in Lamis ; examiner au microscope la « substance colorante » qui tachait les paumes du Padre Pio ; contrôler systématiquement la nourriture que celui-ci avalait et son vomi ; enfin, déterminer la source du parfum qui émanait des mains du frère, en lui interdisant l'utilisation de parfums ordinaires<sup>123</sup>.

Quand, peu après, la hiérarchie vaticane décida de traiter le problème du Padre Pio avec les anciens instruments du pouvoir inquisitorial<sup>124</sup>, l'esprit des rapports médicaux de Gemelli tint une grande part dans les démarches des conseillers du Saint-Office : une bonne partie de leurs faits et gestes allait être inspirée par la conviction d'avoir affaire non pas à un saint vivant, encore moins à un autre Christ, mais plutôt, suivant la définition cruelle de l'auteur de *Nevrosi et santità*, à un mystique de clinique psychiatrique<sup>125</sup>.

## JÉSUS ITALIEN

À 2 550 mètres d'altitude, dans les rochers des Dolomites de Tofana di Rozes, près de Cortina d'Ampezzo, on peut aujourd'hui encore découvrir cette pierre :

TOUS AVAIENT LE VISAGE DU CHRIST  
DANS L'AURÉOLE LIVIDE DU CASQUE  
TOUS PORTAIENT LA MARQUE DU SUPPLICE  
DANS LA CROIX DE LA BAÏONNETTE  
ET DANS LES POCHEs LE PAIN DE LA CÈNE  
ET DANS LA GORGE LES LARMES DU DERNIER ADIEU.

Les historiens peinent à préciser la date à laquelle cette épigraphe fut placée à l'entrée de la galerie du Castelletto, creusée par des chasseurs alpins italiens en 1916 afin de sur-

prendre par l'explosion d'une mine les Autrichiens qui tenaient l'avant-poste ; ils ne savent pas non plus avec certitude le nom de celui qui composa l'inscription<sup>126</sup>. L'un a évoqué la veine poétique d'un soldat inconnu, qui l'aurait initialement griffonnée à l'intérieur d'une caserne. Un autre a avancé le nom d'un ancien combattant aux talents de poète vite reconnus, Giuseppe Ungaretti. Plus convaincante est l'attribution du texte au « grand invalide » Carlo Delcroix : l'officier florentin — privé des mains et de la vue à la Marmolada\* — qui fut une figure de proue du mouvement des anciens combattants, avant de s'affirmer comme hiérarque fasciste et officiant diligent du culte de Mussolini<sup>127</sup>.

L'épigraphiste du Castelletto a gravé sur la roche des Dolomites le *topos* d'annunzian suivant lequel la Grande Guerre avait été une Passion, avec les réincarnations sans fin du Rédempteur, pauvres bougres (*poveri cristi*) vert-de-gris dont le sacrifice devait à nouveau assurer le salut de l'humanité. Mais une chose était de le soutenir avant Vittorio Veneto, quand les combats se poursuivaient, et où chaque image était bonne aux fins de la propagande ; une autre était de le soutenir une fois la guerre finie, quand le lieu commun du *Povero Cristo* (« Le Pauvre Christ » ou « Pauvre bougre », titre d'un roman de Mario Mariani<sup>128</sup>) évoquait désormais — plus que la poésie du salut à travers la guerre — la prose d'un après-guerre trop avare de reconnaissance pour les soldats réchappés de l'enfer des tranchées et désormais condamnés au purgatoire d'une Italie qui semblait ne pas les comprendre, voire ne pas les aimer. Pour Gabriele D'Annunzio et ses disciples les plus convaincus, la gêne de cette passion sans rédemption après la guerre prit la forme politique de l'aventure de Fiume\*\*<sup>129</sup>. Pour d'autres,

\* Sommet des Dolomites, dans le Haut-Adige, alors à la frontière de l'Autriche. (N.d.É.)

\*\* Cette tentative d'occuper la ville italo-phonie mais aux faubourgs et à l'arrière-pays slovènes, afin de forcer les grandes puissances à renoncer à la doter du statut de ville libre et de reconnaître son annexion par l'Italie, s'acheva à Noël 1920 dans le sang avec l'intervention de l'armée italienne. (N.d.É.)

moins enclins que le *Comandante* à traduire les idées en action, l'embarras d'un calvaire sans salut prit la forme littéraire d'une jérémiade autour de ce que les pauvres diables auraient mérité mais qu'ils ne devaient pas recevoir.

Pauvres diables ou saints maudits : en 1921, l'éloquence facile de Kurt Suckert (bientôt connu sous le nom de plume de Curzio Malaparte) allait donner aux soldats des Dolomites et du Carso une voix de fausset, mais difficile à oublier<sup>130</sup>. Plus authentique, bien que moins tonitruant, fut l'écho des « saintes créatures » transmis en 1920 par un autre écrivain toscan, l'Aldo Palazzeschi des *Due imperi... mancati*. Resté loin des tranchées pour raison de santé, mais mobilisé à l'arrière d'abord au service du ravitaillement, puis au « legs militaire », chargé de renvoyer aux familles les affaires personnelles des soldats tombés, l'auteur du *Code de Perelà* porta sur les soldats de la Grande Guerre un regard d'autant plus pieux qu'il avait décidé entre-temps de retourner au christianisme. Palazzeschi reconnut dans les fantasmes autant d'« opprimés » sur lesquels pesait « de tout son poids l'injustice du mensonge, de la lâcheté, de votre inconscience, tout le mal du monde ». « Caporetto ne fut que la menace de ce que devait être leur justice », pouvait-on lire dans *Due imperi... mancati*<sup>131</sup> : des mots qui autorisaient à penser (à tort) que Palazzeschi partageait avec Suckert une même foi dans les Faisceaux de combat mussoliniens comme instrument politique offert aux pauvres bougres pour assouvir leur revanche.

Si Ardengo Soffici salua dans *Due imperi* un « volume saint<sup>132</sup> », Giovanni Papini — lui même redevenu chrétien — confessa à Palazzeschi que jamais il ne s'était senti si proche de lui, précisément parce que le doux inventeur du personnage de Perelà n'était pas tombé, entre 1914 et 1915, dans le piège de l'interventionnisme, et n'avait pas imaginé que le salut du monde pût venir de la guerre. Le directeur de *Lacerba*, en revanche, n'y avait que trop cru, « mais à compter de 1916 ma répugnance et ma désillusion n'ont cessé de croître. Et aujourd'hui, comme toi, je condamne et maudis ce que j'exaltais ». « L'horreur nous a enseigné ce que nous

sommes vraiment », écrivit Papini à Palazzeschi le 9 juillet 1920. Par quoi il entendait : nous sommes chrétiens, nous ne saurions qu'être chrétiens. Dans la même lettre, il parla à mots couverts de l'ouvrage auquel il travaillait avec alacrité depuis l'été 1919. « Mon prochain livre n'est qu'une transcription moderne et passionnée des quatre évangélistes », expliqua-t-il à son ami de plume et de foi<sup>133</sup>.

Fausse modestie. En réalité, Papini, avec son éditeur Vallecchi, travaillait à ce livre pour en faire un succès de librairie, sans négliger les détails graphiques et typographiques les plus infimes, suggérant de l'imprimer sur une Linotype américaine, exigeant un papier plus brillant que d'habitude et imposant l'utilisation d'une police Bodoni<sup>134</sup>. Et surtout, Papini huma l'air du temps, le *Zeitgeist* de l'immédiat après-guerre, assez pour convaincre Vallecchi qu'il avait entre les mains l'œuvre la plus importante que l'auteur eût jamais écrite, et la plus captivante que l'éditeur eût jamais publiée. Dès juillet 1919, Papini avait prévu « un succès immense et durable », non seulement de ce côté-ci des Alpes et de l'océan, mais aussi outre-Atlantique, aux États-Unis<sup>135</sup>. Prévission exacte : sorti en librairie à la veille de Pâques 1921 et traduit en quelques années dans les grandes langues étrangères, l'*Histoire du Christ* allait être effectivement un phénomène d'édition, un extraordinaire best-seller<sup>136</sup>. Qui plus est, signe des temps, le pendant spirituel, pour le monde de l'après-guerre, du *Saint* de Fogazzaro avant la guerre.

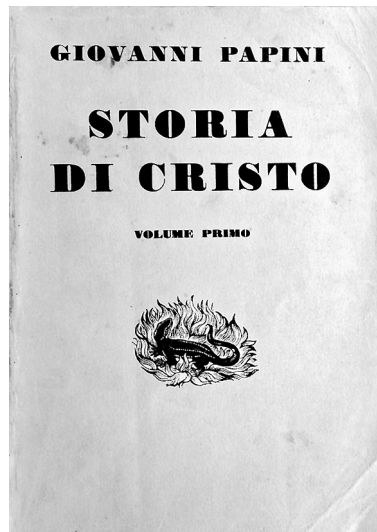
À la fin du mois de septembre 1920, après avoir écrit à la main deux mille quatre cents pages, Papini en arriva au dernier chapitre, celui de la crucifixion : « le cri ultime dans l'obscurité de la terre<sup>137</sup> ». Écrivant à son ami Domenico Giuliotti, l'auteur démentit expressément les bruits suivant lesquels il s'apprêtait à soumettre l'*Histoire du Christ* au jugement de la Congrégation de l'Index afin d'obtenir du Vatican un imprimatur qui empêcherait son livre d'être inscrit au nombre des livres interdits<sup>138</sup>. En pratique, il effectua une démarche très semblable, s'arrangeant avec les Jésuites (en particulier avec le père Enrico Rosa, l'influent directeur

de la *Civiltà cattolica*) pour la révision en commun des épreuves<sup>139</sup>. Y a-t-il indicateur plus révélateur de la distance qui séparait le Papini de l'*Histoire du Christ* du Fogazzaro du *Saint*? Quinze années auparavant, l'écrivain vicentin avait conçu la publication de son roman comme une épine dans le flanc de l'Église de Pie X : un appel pour en freiner la dérive réactionnaire, sinon pour la pousser vers une réforme moderniste<sup>140</sup>. Et voici que l'écrivain florentin confiait à l'Église de Benoît XV sa version de l'histoire du Christ comme s'il livrait une machine de guerre. Avec l'ardeur des néophytes, Papini mettait sa plume au service d'un projet de restauration de la *societas christiana* où foi, sainteté et religion dissoudraient la politique et la modernité dans un nouveau Moyen Âge<sup>141</sup>.

« Reconquérir une partie des perdus » : tel était l'objectif que Papini avait assigné à l'*Histoire du Christ*<sup>142</sup>. Il nous est impossible de savoir combien, parmi les lecteurs des deux gros volumes, étaient catholiques depuis toujours, et combien étaient au contraire des âmes perdues, qui retournèrent dans le giron de l'Église grâce au livre de Papini. Ce qui est certain, c'est que cinquante mille exemplaires partirent dans les trois premiers mois de la sortie en librairie, puis encore vingt mille avant la fin de l'année<sup>143</sup> : pour l'époque, ce tirage était vertigineux. « L'*Histoire du Christ* est achetée et lue par la quasi-totalité des prêtres du Chianti », écrivit Giuliotti à Papini en mai 1921<sup>144</sup>. En août, un autre ami, en villégiature dans la campagne de l'Arétin, l'informait : « Mon auberge ne possède que deux livres : l'*Artusi* et l'*Histoire du Christ*<sup>145</sup>. » Hors de l'auberge, plaisantait l'ami, au milieu des sapins et des hêtres, parmi les pins et les fourrés, sur les sentiers et le long des torrents, entre les mains des Gentils comme des Juifs, des chrétiens comme des sceptiques, partout on découvrait des exemplaires de l'*Histoire du Christ*. « Je vois ton sourire satisfait et vindicatif derrière tes verres de dix pouces<sup>146</sup>. »

Le sourire de Papini avait de quoi être vindicatif puisque les critiques les plus réputés s'étaient aussitôt acharnés sur son livre, le taillant en pièces<sup>147</sup>. Et la critique ne devait pas

changer de registre au cours des années suivantes : peu d'ouvrages importants publiés en Italie entre la fin de la Première Guerre mondiale et le début de la Seconde suscitèrent une aussi forte unanimité dans le rejet que l'*Histoire du Christ*. À chaud, l'ami de toujours, Ardengo Soffici, se limita à en déplorer le « mauvais goût<sup>148</sup> ». D'autres lecteurs, moins bien disposés, devaient dire leur répugnance devant l'hypocrisie du faux chrétien<sup>149</sup>. Ou tourner en dérision l'expressionnisme qui inspirait tout le récit, jusqu'à la scène capitale de la crucifixion, avec « l'élongation musculaire et le déboîtement des os de Jésus en Croix<sup>150</sup> ». Et si c'étaient là des réactions de laïcs, les réserves ne devaient pas manquer non plus du côté des catholiques, bien qu'exprimées à mi-voix tant l'accueil fut enthousiaste dans une bonne partie des milieux ecclésiiaux<sup>151</sup>. Tout en offrant à Papini la chaire de Littérature italienne de la toute nouvelle Università cattolica et la direction de la revue *Vita e Pensiero*<sup>152</sup>, le père Gemelli prit lui aussi ses distances vis-à-vis de l'« industrialisme » de l'*Histoire du Christ*<sup>153</sup> — c'est-à-dire, dirions-nous aujourd'hui, la logique du marketing qui l'avait inspirée.





En Italie, même les intellectuels les plus avisés ne saisirent pas que l'expressionnisme et l'industrialisme de Papini représentaient eux-mêmes un signe des temps. Et que le coup de génie de l'écrivain florentin avait consisté précisément à appliquer un paradigme esthétisant accompagné d'un pari commercial à un sujet intouchable, mais étonnamment à la page, comme la vie de Jésus. Si l'on veut trouver quelqu'un d'assez sensible pour le comprendre, il faut se déplacer outre-Atlantique, aux États-Unis protestants que Papini avait présentés comme une terre de conquête pour son livre très catholique. En 1923, Charlie Chaplin devina le parti qu'on pourrait tirer de la *Life of Christ* en termes de spectacle<sup>154</sup> et se mit à solliciter les producteurs hollywoodiens en vue d'une transposition cinématographique où lui-même aurait interprété le personnage de Jésus. Quoi ? Le petit homme à la canne et au melon, Charlot, le « Juif » Chaplin, transfiguré en Christ de Papini ? Il y avait de quoi laisser pantois les responsables des majors hollywoodiennes, et le projet n'eut pas de suite<sup>155</sup>.

Sur le marché éditorial italien de 1921, le seul titre à supporter la comparaison avec la *Storia di Cristo* fut un livre d'un tout autre genre, un roman licencieux : *Cocaina* de Pitigrilli<sup>156</sup>. Mais au-delà des différences de sujet, de style et de valeur (pour ne dire mot de la différence de prestige entre le célèbre Papini et un Pitigrilli que le grand public découvrait à peine), les deux titres participaient d'une culture commune. Tous deux étaient nés de l'intention de secouer le lecteur par un scandale moral. Tous deux insistaient sur le corps en vue de solliciter les sens. Et surtout, tous deux révélaient, sur le plan littéraire, les séquelles les plus durables du trauma de la Grande Guerre. L'aversion très profonde, irréparable, pour toute conception progressiste du monde et de l'histoire ; l'attrait morbide pour le putride, le corrompu, l'immonde ; l'idée fixe d'un ennemi dont il faut se préserver, l'obsession du complot à démasquer, la rage contre le traître à punir<sup>157</sup> : autant de motifs que le Pitigrilli de *Cocaine* déclina banalement, presque avec affectation, tandis que le Papini de l'*Histoire du Christ* en

donna une interprétation furieuse et, à sa manière, splendide.

Dans l'avis aux lecteurs qui ouvre son livre, Papini soutient seulement vouloir favoriser une « redécouverte du Christ<sup>158</sup> ». À la fin, cependant, Papini va jusqu'à prier Jésus de revenir sur terre, « ne serait-ce que pour un bref retour, une venue impromptue, aussitôt suivie d'une disparition impromptue<sup>159</sup> ». « Nous te prions de revenir encore une fois parmi les hommes qui te tuèrent, parmi les hommes qui continuèrent à te tuer, pour nous rendre tous, assassins dans l'obscurité, la lumière de la vraie vie<sup>160</sup>. » À lire une telle page — et abstraction faite de son contenu ouvertement rhétorique —, comment ne pas songer aux merveilleuses nouvelles qui circulaient en Italie méridionale depuis l'hiver 1918-1919? Comment ne pas penser à la figure du Padre Pio, l'autre Christ? Comment oublier la prophétie suivant laquelle le capucin aux stigmates ne devait pas vivre au-delà de ses trente-trois ans, anniversaire qui tombait précisément en 1920? Sans nommer Padre Pio, dont il ne soupçonnait peut-être pas encore l'existence<sup>161</sup>, Giovanni Papini parlait la même langue que les pèlerins qui allaient essaimant par milliers vers le Gargano.

Alors qu'il s'apprêtait à renvoyer les épreuves de la *Storia di Cristo*, Papini avait trouvé à la poste une lettre particulièrement intéressante, expédiée de Paris. L'expéditeur était un ancien combattant du Carso qui avait posé sa valise de poète en bord de Seine; un peu pour joindre les deux bouts, un peu parce qu'il admirait Mussolini, il avait travaillé comme correspondant du *Popolo d'Italia* avant de trouver une place au ministère des Affaires étrangères. À Papini, le converti, Giuseppe Ungaretti écrivait pour parler de christianisme et d'amour. Dans l'Italie d'un après-guerre plus désorienté que victorieux, on éprouvait le besoin de quelqu'un qui dît aux Italiens: faites de votre amour un Dieu! De quelque nom qu'on l'appelât, ce quelqu'un serait lui-même une nouvelle figure christique: « Il sera Jésus, [...] qui est une créature italienne. » Et ce parce qu'aucun peuple au monde n'était capable d'amour autant que le peuple italien. Un



amour qui le gonflait, le suffoquait, lui crevait le cœur tel un blasphème, « cet amour qui est une plaie et un baume et un joug », qui hurlait comme un tigre et piaillait comme un poussin, et que personne ne devrait jamais laisser se transformer en « bibelot de salon » : « Ce jour-là, peut-être, la paix entrerait dans nos taudis, mais notre terre deviendrait inutile comme un couvent de frères<sup>162</sup>. »

Poétiques, ces mots d'Ungaretti étaient tout autant politiques<sup>163</sup>. Les historiens devraient les garder présents à l'esprit quand ils s'efforcent de reconstruire le mélange de désillusions et d'espérances, de prémonitions et de peurs, de sensibilités et de foi, qui au cours des années 1920 allait rendre la figure de Mussolini charismatique<sup>164</sup>, jusqu'à faire passer l'habit cléricofasciste à toute une nation. Mais Ungaretti se trompait sur au moins un point : à l'automne italien de 1920, tous les couvents n'étaient pas inutiles. Certainement pas celui des capucins de San Giovanni Rotondo, autour duquel se jouait une délicate partie d'amour et de haine.

### *Chapitre III*

#### ARDITI DU CHRIST ?

Dans le courant de l'automne 1920, San Giovanni Rotondo fit parler de lui dans la presse de l'Italie tout entière, et jusque dans l'hémicycle de la Chambre des Députés, pour des raisons autrement plus sanglantes que les stigmates de Padre Pio. Le 14 octobre, sur la place principale du bourg du Gargano, fut perpétré un massacre : le plus meurtrier, en termes absolus, des nombreux épisodes de ce genre que connurent les « deux années rouges<sup>1</sup> » (*biennio rosso*) — les années 1919-1920, marquées par une forte agitation sociale en Italie du Nord et dans la plaine du Pô qui virent se multiplier les manifestations ouvrières et paysannes, les grèves et occupations de terres et d'usines, et de violentes répressions.

Les événements obéirent à la dynamique habituelle de cette période dramatique, dans une Italie théoriquement aux mains des libéraux, mais en réalité *no-man's-land* disputé entre révolution « soviétiste » et révolution fasciste. Après les élections locales du début octobre, les esprits s'étaient échauffés à San Giovanni, la polémique politique s'était enflammée. D'un côté les socialistes, sortis victorieux des urnes, mais de justesse, et que leur aile maximaliste poussait à suivre la logique du règlement de comptes. De l'autre, le *Fascio d'ordine*, qui à San Giovanni rassemblait les Populaires, c'est-à-dire les « catholiques », et leurs alliés libéraux et les anciens combattants. Au milieu, emportés par la dérive des

événements, comme presque toujours dans l'Italie de l'époque, les « institutionnels » : commissaires préfectoraux, carabinieri, police, certes capables d'évaluer la gravité de la menace sur l'ordre public, mais incapables de prévenir l'explosion de violence. Le massacre annoncé eut lieu le 14 au matin : un cortège socialiste, une contre-manifestation antisocialiste, un poignard dégainé, deux explosions, la troupe qui tire, onze paysans morts sur le pavé (tous appartenant au camp des « rouges »).

À l'extrémité du bourg par rapport à la place principale, le couvent capucin de Santa Maria delle Grazie demeure physiquement étranger à l'embrasement. Quant au Padre Pio, le carnage qui se produisit à quelques pas de sa cellule ne semble pas avoir laissé dans l'esprit du frère stigmatisé des traces plus visibles que celles que la lointaine hécatombe de la Grande Guerre avait laissées sur celui du prêtre-soldat Forgiione : c'est en vain que l'on chercherait dans la correspondance avec ses directeurs spirituels ne fût-ce qu'une allusion aux faits du 14 octobre. Reste que, si la figure même du Padre Pio n'était qu'en toile de fond, sa présence *in loco* se révéla déterminante en deux circonstances. En août, à la veille du massacre, quand un geste du « Saint » scella l'unité du Faisceau contre les socialistes. Et au lendemain du massacre, quand le chef des squadristes de Foggia fut admis dans l'entourage du Padre Pio : ébauche provinciale du clérico-fascisme qui allait se développer à l'échelle nationale.

#### L'ERMITE BÉNISSEUR

Le 15 août 1920, fête de l'Assomption, une automobile escortée par des anciens combattants et des mutilés de guerre parcourut lentement le kilomètre de route qui sépare le couvent des capucins de la place principale de San Giovanni Rotondo. Tout au long du trajet, la foule qui se

pressait de part et d'autre salua le passager : le père Pio de Pietrelcina. Arrivée sur la place, l'automobile s'arrêta pour laisser descendre le « Saint ». Ce n'était pas une obligation liturgique qui l'avait poussé, pour une fois, à s'éloigner du cloître, mais un choix personnel, dont le capucin ne devait d'ailleurs donner aucune explication dans sa correspondance<sup>2</sup>. Le fait est que, sur la place, anciens combattants et mutilés se rassemblèrent autour de Padre Pio, offrant à sa bénédiction les drapeaux de leurs associations. Le frère leva la main droite (toujours gantée, pour cacher les stigmates) et fit le signe sacré en direction des étendards<sup>3</sup>.

Dans l'atmosphère qu'on respirait en Italie au cours de l'été 1920, le geste du Padre Pio était loin d'être politiquement neutre. Alors que les hommes d'Église avaient tendance à rester prudents, limitant à la sphère de la liturgie religieuse<sup>4</sup> leur participation aux rituels festifs, le saint vivant du Gargano prit le risque de choisir son camp — choix d'autant plus lourd de conséquences que le microcosme de San Giovanni avait connu dernièrement un déchirement d'une extrême gravité. Dans l'automne 1919, encore, les ligues socialistes avaient participé avec les associations d'anciens combattants à l'invasion puis à l'occupation des terres non cultivées ou domaniales : un gigantesque soulèvement politique et social qui, dans la province de Foggia et à San Giovanni Rotondo en particulier, avait été plus marqué que partout ailleurs en Italie<sup>5</sup>. Dans l'été 1920, en revanche, étaient apparus les nœuds d'une situation conflictuelle devenue quasiment ingérable. Des journaux modérés comme le *Corriere delle Puglie* présentaient désormais San Giovanni comme la capitale de l'anarchie, tandis que les exploitants, rejetant les efforts de médiation du préfet de la Capitanate, s'en étaient remis, pour défendre leurs propriétés terriennes, aux armes des milices privées<sup>6</sup>. Sous la houlette d'un invalide de guerre, Giuseppe Caradonna, les anciens combattants du Foggiano avaient alors épousé la cause des exploitants et organisé les premiers commandos fascistes (*squadre*)<sup>7</sup>. Bénir sur la place, le 15 août 1920, l'étendard et le drapeau des combattants équivalait donc à sceller, dans

l'horizon restreint de San Giovanni Rotondo, une dynamique d'intérêt national et de portée décisive : la lutte sans merci entre *reducismo* (anciens combattants) et socialisme.

Ailleurs en Italie, ce 15 août fut une journée sanglante. À Abbadia San Salvatore, sur le mont Amiata (dans la même région où un demi-siècle auparavant s'était consommée la tragédie de David Lazzaretti et qui, un quart de siècle plus tard, devait s'embraser des suites d'un attentat d'un fanatique contre Palmiro Togliatti<sup>8</sup>), une manifestation socialiste dégénéra en sarabande antireligieuse. Un tout petit groupe de catholiques, pour l'essentiel des femmes et des vieux, qui avançait en cortège derrière une statue de la Vierge fut la cible de la fureur des « rouges », qui eurent facilement raison des rares carabinieri présents et n'hésitèrent pas à frapper un frère, Angelico Galassi, laissé pour mort sur le parvis. Suivant une reconstitution ultérieure, côté fasciste, un « millier d'excités » agressèrent ensuite d'autres prêtres et les mêmes forces de l'ordre. À la fin de la journée, le bilan des victimes comprenait — outre le frère et un des « manifestants avinés » — un carabinier, un employé, un ouvrier agricole et un enfant de deux ans<sup>9</sup>.



Pour être particulièrement dramatiques, les incidents d'Abbadia San Salvatore ne furent pas la seule occasion où les « subversifs » exprimèrent avec violence leurs sentiments anti-religieux et anticléricaux. Surtout dans l'Italie rurale, la polémique des socialistes contre les Populaires prit souvent la forme d'agressions physiques contre les prêtres, car ces derniers étaient perçus comme les chevaux de Troie de l'Église dans l'arène politique<sup>10</sup>. Et à San Giovanni Rotondo, il n'y avait pas à chercher bien loin une figure de clerc à prendre à parti. Au lendemain du massacre du 14 octobre, le *Corriere delle Puglie* avait évoqué le « climat électrique » dû — en dehors de la lutte acharnée pour la terre — à l'aversion des socialistes pour Padre Pio, « un ermite du coin qui jouit d'une réputation de sainteté et dont l'ermitage est un lieu de pèlerinage »<sup>11</sup>. Reconstruction tendancieuse, de la part d'un journal qui avait pris ouvertement le parti des forces conservatrices ? On a peine à le croire quand on observe que, dans son enquête sur « Le massacre de San Giovanni Rotondo », l'*Avanti* ! lui-même, l'organe national du Parti socialiste, avait malicieusement indiqué que le « petit village » du Gargano était « connu en Italie pour les soi-disant miracles de Padre Pio », qui avaient fait la fortune de « nombreux spéculateurs »<sup>12</sup>. Bref, il n'est guère douteux que la présence du frère aux stigmates et l'incessante affluence de ses dévots aient été un facteur de radicalisation du conflit politique local.

À la veille des élections locales, convoquées pour le 3 octobre, la propagande des socialistes avait atteint des niveaux d'anticléricisme paroxystiques. Si l'on peut croire les témoignages recueillis par les enquêteurs après le massacre, le bruit courait dans les rues de San Giovanni Rotondo que les poignards des prolétaires étaient prêts à répandre enfin, avec le sang des bourgeois, le sang des prêtres ; une fois les prêtres exterminés, les églises du bourg seraient transformées en écuries pour loger les animaux<sup>13</sup>. Ce genre de phraséologie correspondait au style de discours maximaliste des deux années rouges, mais naturellement sans impliquer un passage immédiat de la menace au châtement : suivant le jugement incisif de Filippo Turati,





l'ancien fondateur du Parti socialiste, les socialistes étaient particulièrement bons dans la « révolution des mots » tandis que les fascistes, eux, excellaient dans la « révolution du sang »<sup>14</sup>. Les flambées de violence comme celles d'Abbadia San Salvatore montraient néanmoins qu'à leur tour les socialistes eux-mêmes, s'ils le voulaient, pouvaient faire mal.

De même que les autres communes du Tavoliere et du Gargano — San Severo, San Marco in Lamis, San Nicandro —, San Giovanni Rotondo se présentait comme un bastion du socialisme extrémiste animé par un personnage impétueux, le député Leone Mucci<sup>15</sup>. Et quelques jours avant la consultation, Mucci ne trouva rien de mieux que de traverser le pays adoptif du Padre Pio dans une automobile drapée de rouge au moment précis où les partisans du *Fascio* tenaient un rassemblement, provoquant des « échauffourées » ; et quand le député socialiste chercha à « fuir en voiture », la foule hostile l'attrapa et le malmena « tandis que les drapeaux tricolores défilaient en ville »<sup>16</sup>. Après un pareil épisode, Leone Mucci dut savourer d'autant plus le triomphe

de son parti aux élections locales. La province de Foggia s'illustra alors parmi les plus rouges d'Italie : les socialistes obtinrent la majorité des sièges dans 29 communes sur 40<sup>17</sup>. Le PSI sortit également victorieux des urnes à San Giovanni Rotondo, même si son avance n'avait rien d'écrasant, avec 1 070 voix contre 874. Une marge suffisante pour alimenter la morgue des vainqueurs, qui tournèrent publiquement en dérision leurs adversaires politiques ; mais pas assez nette pour entamer la pugnacité des vaincus, qui dénoncèrent à grands cris la fraude électorale.

Le nouveau conseil municipal devait se réunir le 14 octobre. Mais les socialistes — peut-être en souvenir de la mésaventure de Mucci quelques jours auparavant, et en tout cas sensibles au pouvoir des symboles — s'empressèrent de faire savoir qu'au balcon de la mairie ils allaient hisser non pas le drapeau tricolore, mais le drapeau rouge. Pour toute réponse, les Populaires et les anciens combattants annoncèrent qu'ils se chargeraient de punir tout outrage aux couleurs nationales. Ni le commissaire préfectoral de San Giovanni Rotondo ni l'adjutant-chef de la caserne locale des carabinieri ne prirent à la légère cette guerre des drapeaux annoncée. L'un télégraphia au sous-préfet de San Severo, l'autre en référa à ses supérieurs, pour signaler le danger et demander des renforts. « On s'attend à une action violente et armée du parti de l'ordre », martela le chef des carabinieri<sup>18</sup>. « Le parti de l'ordre menace de *tirer des coups de feu* », renchérit le commissaire du gouvernement, trop inquiet de la suite des événements pour saisir le paradoxe de ses propos<sup>19</sup>. Sur place, l'armée ne pouvait compter que sur onze hommes : il lui demanda d'envoyer en renfort trente carabinieri, ainsi qu'un fonctionnaire de la Sécurité publique qui assumerait la responsabilité de l'ordre public.

L'insuffisance des forces de police dépêchées à San Giovanni Rotondo pour le 14 octobre ressort clairement des archives<sup>20</sup>. Comme à d'autres occasions au cours du *biennio rosso*, les hommes des institutions libérales surent prévoir la tragédie, mais pas l'empêcher. Ou plutôt ils ne voulurent pas l'empêcher, pour finalement ouvrir le feu sur les vainqueurs des élections libres.

## UNE RÉVOLUTION DE PAROLES

Les responsables de l'ordre prirent au sérieux l'annonce d'une guerre des drapeaux parce qu'il s'agissait effectivement d'une chose sérieuse : non seulement en tant que reflet des fractures profondes de la communauté de San Giovanni, mais aussi en soi, dans sa dimension matérielle de morceaux de tissus jugés précieux comme vecteurs d'identité. Les historiens le savent bien : quelques-uns des conflits parmi les plus virulents du *biennio rosso* — à la campagne comme en ville, à San Giovanni Rotondo comme à Sienne ou à Milan — éclatèrent précisément parce que le maire ou le conseil municipal avait choisi de hisser le drapeau rouge plutôt que le drapeau tricolore<sup>21</sup>. L'analphabétisme, encore répandu surtout dans les campagnes, continuait à charger de sens des icônes comme les drapeaux ou les monuments aux morts (là encore, à l'origine de guerres et de conflits pour la conquête symbolique de la place entre 1918 et 1922)<sup>22</sup>. Les cicatrices de la Grande Guerre et les développements de l'actualité internationale ne faisaient qu'aiguiser la sensibilité collective à la valeur des symboles. Aux yeux des socialistes, les vertus du drapeau rouge semblaient démultipliées par les extraordinaires nouvelles en provenance d'Europe orientale et la perspective de « faire comme en Russie<sup>23</sup> ». Dans le vécu des fascistes, le dénigrement du drapeau tricolore revenait à profaner le caractère sacré de la patrie ; quant au « chiffon rouge », il était une métaphore de la misère politique et humaine de la « pègre » bolchevique<sup>24</sup>.

Le 14 octobre approchant, les socialistes de San Giovanni Rotondo annoncèrent aux quatre vents qu'à l'occasion de l'installation du nouveau conseil municipal, ils ne se contenteraient pas de hisser le drapeau rouge au balcon de la mairie, mais allaient « lancer le régime des soviets<sup>25</sup> ». Suivant la prophétie des hâbleurs de San Giovanni, le Gargano serait la première commune d'Italie à expérimenter l'avènement

non pas d'un nouveau Christ — comme l'imaginaient les pèlerins qui faisaient la queue devant le confessionnal du Padre Pio —, mais d'un nouveau monde. Les plus loquaces des adeptes locaux du bolchevisme ajoutèrent qu'avant tout l'assaut serait donné à la caserne des carabinieri pour en distribuer les armes aux « gardes rouges » ; puis on s'en prendrait aux maisons des gens aisés, en vue d'un partage égal du butin, « y compris l'usage des femmes de la bourgeoisie ». Telle est du moins la version que l'adjudant-chef des carabinieri, Giuseppe Gigante, donna aux enquêteurs au lendemain du carnage. S'ils sortaient victorieux du scrutin, les socialistes auraient gouverné « suivant la procédure des soviets » et « n'auraient donc fait aucun cas de la loi et de l'autorité »<sup>26</sup>.

Ce qui frappe dans la propagande maximaliste, telle que purent la décliner les bolcheviks de San Giovanni Rotondo, c'est sa nature fondamentalement religieuse<sup>27</sup>. Le « soviétisme » socialiste obéissait à une vision du monde imprégnée d'éléments traditionnels : il répondait à une cosmologie anticléricale plus qu'antichrétienne, où l'ennemi à abattre était moins Jésus que le prêtre, et où l'enjeu était la victoire du Bien (la paix, le progrès, la fraternité) sur le Mal (la guerre, la réaction et l'égoïsme). Au demeurant, jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les socialistes n'avaient-ils pas calqué leur propagande sur les formes du prosélytisme catholique<sup>28</sup> ? Au congrès national du PSI à Bologne, en octobre 1919, un obscur délégué exprima admirablement l'essence religieuse de la cosmogonie socialiste quand il déclara, à propos de la Russie de Lénine, « Le verbe s'est fait chair », et fut d'ailleurs applaudi que Filippo Turati, qui sommait ses camarades de ne pas considérer « soviets » comme un « mot thaumaturgique »<sup>29</sup>. Même l'objectif plus révolutionnaire des maximalistes dans l'immédiat après-guerre, la socialisation des terres, put se colorer d'une teinte chrétienne : à vingt kilomètres de San Giovanni Rotondo, dans les locaux de la ligue paysanne de San Severo, une image du Christ vêtu de rouge trônait entre les portraits de Marx et Engels<sup>30</sup>.

Dans le microcosme de l'automne 1920 à San Giovanni,

socialistes et antisocialistes se ressemblaient beaucoup plus que les uns et les autres n'eussent été disposés à l'admettre. Ils se ressemblaient socialement, puisqu'ils appartenaient tous ou presque aux masses rurales, à l'armée démobilisée des paysans-soldats. Et ils se ressemblaient anthropologiquement puisqu'ils partageaient une même ferveur religieuse qui les poussait à s'identifier à une communauté de croyants. Certes, les socialistes attendaient du soviet le miracle thaumaturgique, la guérison du monde, tandis que les antisocialistes préféraient s'en remettre aux miracles du Padre Pio, mais les uns et les autres vivaient dans ce que le père Gemelli aurait défini comme une « atmosphère de suggestion ». Étrangers à la culture laïque, ou à la culture tout court (à San Giovanni Rotondo, le pourcentage d'analphabètes dans la population active atteignait 92 %<sup>31</sup>), les miliciens des deux minuscules armées ignoraient Max Weber et sa théorie du désenchantement du monde.

La commune appartenance des deux camps au monde des masses rurales contribua à rendre l'opposition plus dure, d'autant que ces paysans, qui rêvaient de miracles et



de renaissances, étaient capables de gestes effroyables, de violences inouïes. La place principale de San Giovanni Rotondo portait le nom de Place des Martyrs en hommage aux événements tragiques qui avaient marqué, en 1860, le passage dans le Mezzogiorno de la souveraineté des Bourbons à celle de la maison de Savoie. Le 21 octobre de cette année-là, jour de vote pour le plébiscite d'annexion, une horde de paysans légitimistes avait donné la chasse aux partisans de Victor Emmanuel II ou de Garibaldi : vingt-deux d'entre eux, membres de la garde nationale et « gentilshommes », avaient été massacrés dans les prisons ; et quand les volontaires garibaldiens avaient repris le contrôle militaire du pays, la vengeance avait été tout aussi sauvage : dix partisans des Bourbons avaient été fusillés<sup>32</sup>. Soixante ans après, le souvenir du double carnage restait vif dans la population de San Giovanni, même si l'on en donnait désormais une réinterprétation fataliste. Après le massacre du 14 octobre 1920, un médecin du pays devait expliquer à un inspecteur de police envoyé par Rome que « la population d'origine sarrasine cède aisément à la violence » et, « une fois lancée, massacre sans mesure », « comme en 1860, ce même mois »<sup>33</sup>.

Suivant le témoignage du lieutenant Francesco Morcaldi, qui travaillait au service d'approvisionnement de San Giovanni Rotondo et militait à l'époque au Parti populaire (il devait jouer par la suite un rôle important dans l'histoire du Padre Pio), les dirigeants du Faisceau les plus responsables avaient bien essayé de calmer les esprits, minimisant les implications de la menace socialiste de hisser le drapeau rouge au balcon de la mairie, mais plusieurs militants du PPI « et massivement les membres de l'association des anciens combattants » étaient décidés à recourir « même aux coups de feu » pour ne pas voir hisser le drapeau des soviets<sup>34</sup>. Selon un autre témoignage, celui d'un brigadier de la garde municipale à la police, c'étaient au contraire les dirigeants du clergé local, lesquels tenaient les rênes politiques du Faisceau, qui avaient campé sur les positions les plus intransigeantes<sup>35</sup>, tout en ayant la prudence de

s'éloigner — l'archiprêtre comme les autres religieux — du 13 au soir au 14 au matin, alors que les paysans qui leur étaient hostiles raillaient : « Les prêtres se taillent parce qu'ils ont peur<sup>36</sup>. »

Ainsi, presque au ralenti, il nous est donné de saisir les faits et gestes d'un peu tous les protagonistes de l'affrontement annoncé : les forces de l'ordre, qui reçurent des renforts à la veille du 14 mais qui paraissaient d'emblée affaiblies parce que placées sous les ordres du commissaire Bevere, notoirement partisan des propriétaires terriens et viscéralement hostile aux socialistes<sup>37</sup> ; le Faisceau des Populaires et des anciens combattants, sous la houlette d'un propriétaire, Ettore Fiorentino, qui en sa qualité de chef de la coopérative des anciens combattants devait tout faire pour distribuer des munitions aux siens, y compris des grenades, armes-fétiches dans la mythologie de l'arditisme<sup>38</sup> ; les socialistes, non seulement les hommes mais aussi les femmes, dans la meilleure tradition de l'anarcho-syndicalisme — « Les femmes étaient les plus menaçantes et parlaient de tout ce qu'auraient dû faire leurs maris », témoignera l'adjudant-chef des carabinieri<sup>39</sup>. Et les maris en question ne mâchaient pas leurs mots pour illustrer leur révolution de paroles : « Vous allez voir, à partir de demain, je me mange trois poulettes par jour, proclama un militant socialiste, voulant dire par là qu'il comptait déflorer trois jeunes filles par jour<sup>40</sup>. » « Quand ils disaient qu'ils auraient bien voulu manger des poulettes, ils voulaient dire violer des jeunes femmes de la bourgeoisie<sup>41</sup> » : comme en réplique à la légende noire du *ius primae noctis* que les propriétaires terriens se réservaient d'exiger des filles des ouvriers agricoles<sup>42</sup>.

Devant la menace de tels crimes et châtiments, comment s'étonner que les policiers et les carabinieri aient penché a priori du côté du Faisceau, tout en feignant de croire que les femmes socialistes eussent accueilli avec joie les exploits extraconjugaux de leurs maris ? D'un côté, on ne jurait que par les soviets et le grand chambardement ; de l'autre, on assurait vouloir restaurer l'ordre et l'autorité : il était donc naturel que les gardiens de l'ordre se

méfient des socialistes et témoignent de la sympathie aux fascistes<sup>43</sup>. À plus forte raison dans la réalité du Tavoliere et du Gargano, dont les habitants avaient une réputation de férocité que d'aucuns pouvaient croire anthropologiquement irrémédiable. Presque une malédiction biblique : « La population d'ici est sanguinaire, en particulier les bergers et les paysans, et les menaces sont donc crédibles quand elles viennent de gens pareils<sup>44</sup>. » Sur la base de tels stéréotypes, c'était une province italienne où, bien avant le *biennio rosso*, à la Belle Époque, la police de Giolitti avait pris l'habitude d'ouvrir le feu sur les manifestants. Entre 1902 et 1914, dans au moins vingt-deux occasions, il y avait eu des victimes, pour un bilan global de plus de cinquante morts et plusieurs centaines de blessés<sup>45</sup>.

En octobre 1920, alors qu'un Giolitti vieillissant était de nouveau à la tête du gouvernement, la police du Royaume n'avait pas changé ses habitudes : quand elle tirait à hauteur d'homme, elle visait les militants de gauche. À la fin de cette année, dans le bilan total des victimes des troubles politiques, devaient figurer 172 socialistes, 10 Populaires, 51 étrangers, 51 membres des forces publiques et seulement 4 fascistes<sup>46</sup>. Le bilan du carnage de San Giovanni — onze morts, tous des « rouges » — ne fut que la confirmation locale d'une règle nationale non écrite.

#### UNE RÉVOLUTION DE SANG

Quand le bruit courut que le parti socialiste avait l'intention de lancer son programme d'abus de pouvoir, de violence et qu'il était question de pénétrer dans les maisons des bourgeois pour violer leurs femmes, saccager et tuer comme en 1860, on estima prudent de ne pas les laisser faire le premier pas et de les tenir en respect dès leur première initiative. [...] Le parti socialiste ne devrait pas ignorer qu'à San Giovanni Rotondo, la bourgeoisie n'a pas l'intention de subir le sort des trucidés de 1860.



Appelé à témoigner sur le carnage du 14 octobre, le notaire Giovanni Giuliani — ancien libéral devenu « populaire » afin de promouvoir la naissance du *Fascio d'ordine* à San Giovanni Rotondo — parla fort et clair. Les socialistes avaient tout fait pour terroriser les braves gens du pays en agitant le spectre de la révolution. Au cours de la campagne électorale, des députés comme Leone Mucci et Michele Maitilasso avaient lâché dans l'air du bourg les idées délétères du communisme et du léninisme ; après quoi, les élections remportées, les socialistes avaient nourri chez les paysans et les bergers l'espoir d'un renouveau à réaliser au moment précis où le nouveau conseil municipal entrerait en fonction à la mairie. Pas seulement l'occupation des terres et la création de soviets, mais bien d'autres choses encore : « Les femmes affirmaient publiquement qu'elles allaient saccager les maisons des bourgeois » et que « leurs maris portaient des cravates rouges du sang des bourgeois ». Le Faisceau n'avait agi que par légitime défense<sup>47</sup>.

Au lendemain du massacre, la presse modérée reprit cette thèse à son compte. Dans l'*Avvenire delle Puglie*, par exemple, l'enchaînement des événements du 14 au matin sur la place des Martyrs est présenté de manière si tendancieuse qu'elle en devient caricaturale. Devant la mairie s'était d'abord réunie une « foule éméchée » de socialistes, qui brandissaient le drapeau rouge et chantaient de « drôles d'hymnes subversifs ». Les forces de l'ordre avaient fait leur possible pour contenir la masse des excités, mais soudain « un poignard étincela et un carabinier tomba », et deux grenades furent lancées (« une Sipe ou une Thevenot, on ne sait »), alors que le « chiffon rouge » était porté en direction de l'hôtel de ville. Les partisans du Faisceau, qui s'étaient initialement rassemblés sur la place pour défendre le drapeau tricolore, avaient jugé opportun de se retirer au siège de la Section des anciens combattants, histoire d'éviter toute autre violence. Quant à la police, elle avait limité la répression au strict nécessaire<sup>48</sup>.

Inversement, *Avanti !* décrivit le massacre de San Giovanni Rotondo comme le résultat logique d'une mésalliance poli-

tique, sociale et religieuse, entre « propriétaires, artisans et prêtres, moines et nationalistes ». À la veille des élections, le pacte avait donné naissance à une « organisation nouvelle dans le monde civil », les *Arditi* du Christ, « avec le fanion noir et l'insigne pontifical ». Malgré la présence militarisée des prêtres et des frères qui « abondent dans ce pays », les élections du 3 octobre avaient donné la victoire aux socialistes. Les dirigeants du Faisceau avaient alors décidé de se venger le jour même de l'entrée en fonction du nouveau conseil communal. Avec la complicité du « tristement célèbre commissaire Bevere », connu pour ses menées anti-socialistes à San Marco in Lamis et San Nicandro, toutes les conditions étaient réunies pour faire de la place des Martyrs un lieu de martyre. Quand les deux cortèges étaient entrés en contact, des détonations avaient retenti. Les énergumènes du Faisceau s'étaient alors dispersés, et la troupe avait eu tout le loisir de tirer sur la masse désarmée des paysans socialistes<sup>49</sup>.

Que la troupe ait ouvert le feu, et qu'elle ait visé uniquement les militants de gauche, n'est pas affaire d'opinion. Si l'on en croit un rapport du 20 octobre, du préfet de la Capitanate au ministère de l'Intérieur, l'utilisation des armes avait été l'*extrema ratio*, le recours ultime auquel les carabinieri avaient dû se résigner quand le cortège socialiste — composé de quelque seize cents individus — avait attaqué les gardiens de l'ordre d'abord à l'arme blanche, puis à la grenade. « L'attitude des forces de l'ordre fut d'abord conciliante puis longanime jusqu'au sacrifice », expliqua le préfet de Foggia à ses supérieurs de Rome ; « elles ne recoururent aux armes que lorsque certains militaires furent désarmés et que d'autres étaient sur le point de l'être, plusieurs de leurs camarades étant blessés, voire moribonds ». Dans la version du préfet, la troupe avait été contrainte de tirer sur la foule, pour se tirer d'affaire<sup>50</sup>.

Cette première version policière, on le verra sous peu, péchait à son tour par son caractère tendancieux. Mais pour l'heure contentons-nous de restituer un prénom et un nom, un sexe, un âge (et même, pour reprendre les

mots mêmes du préfet de Foggia, une identité sociale succincte) aux onze morts de San Giovanni Rotondo : Michele Fiore, vingt-trois ans, « paysan pauvre » ; Giuseppe Santoro, trente-sept ans, « paysan pauvre » ; Giovanni Cassano, soixante-trois ans, « paysan pauvre » ; Francesco Crifa, soixante-cinq ans, « paysan aisé » ; Michele Musciale, cinquante ans, « paysan avec un petit patrimoine » ; Michele Pennelli, quarante ans, « paysan pauvre » ; Antonio Santoro, soixante-quinze ans, « paysan pauvre » ; Giovanni Siena, vingt-deux ans, « paysan pauvre » ; Filomena Tortorelli, vingt-trois ans, « paysanne pauvre » ; Maria Miglionico, vingt-trois ans, « petit patrimoine » ; Paolo Gorgoglione, trente-cinq ans, « petit patrimoine »<sup>51</sup>.

La liste est tout à la fois poignante et instructive. Elle confirme la présence de femmes dans la foule socialiste de San Giovanni Rotondo. Elle témoigne de l'ample distribution du militantisme dans la pyramide des âges. Elle atteste l'emprise des idéaux maximalistes dans les couches rurales les plus déshéritées. D'autres informations fournies par la Préfecture au ministère confirment le portrait-robot collectif des militants socialistes impliqués dans les incidents : ni plus ni moins que le prolétariat agricole de San Giovanni, augmenté de quelques éléments d'extraction bourgeoise. Parmi les vingt-neuf manifestants blessés, le préfet compta vingt-deux « paysans pauvres », un « berger pauvre », un « charretier pauvre », une « femme d'intérieur pauvre », trois « paysans avec un petit bien », un « cordonnier ». À peine plus divers, mais socialement plus élevé, est le profil des vingt-six responsables présumés arrêtés (eux aussi appartenaient tous au camp socialiste) : onze paysans et trois paysannes, trois étudiants, deux maçons, une boulangère, un berger, un artificier, un gardien, un propriétaire terrien, un médecin et un docteur en droit. Quant aux dix-neuf militaires blessés au cours des affrontements, un seul — le carabinier Vito Imbriani — avait malheureusement perdu la vie ; tous les autres se rétablirent en quelques jours<sup>52</sup>.

Le carnage de San Giovanni Rotondo fut un épisode trop grave pour que son écho pût s'éteindre dans les confins mon-



tagneux du Gargano. La nécessité de faire la lumière sur la tragédie fut immédiatement ressentie à Rome où c'est le système giolittien tout entier qui était désormais usé jusqu'à la corde : du fait non pas tant d'une forme de connivence morale avec le fascisme que d'une incompréhension générale des formes nouvelles, de masse, que le combat politique avait prises après la guerre<sup>53</sup>. Le 25 octobre, le secrétaire politique du Parti populaire italien, don Luigi Sturzo, écrivit à Camillo Corradini — le sous-secrétaire aux Affaires intérieures auquel le président du Conseil Giolitti avait largement confié la responsabilité de l'ordre public<sup>54</sup> — pour nier toute responsabilité des catholiques de San Giovanni dans la dynamique du massacre<sup>55</sup>. Une pétition jointe à la lettre de Sturzo excluait que les Populaires aient joué un rôle, « même minime », dans les événements, exclusivement imputables aux socialistes, « enrégés de la campagne » ou « notables de province »<sup>56</sup>. Mais le gouvernement Giolitti ne dut pas se fier à cette version des événements puisqu'il décida d'envoyer sur place, afin de mener l'enquête sur le massacre, l'enquêteur le plus capable dont disposât alors la Sécurité publique.

Vincenzo Trani était un policier honnête<sup>57</sup>, on ne peut plus éloigné de la légende antifasciste d'une police libérale entièrement acquise à la réaction, vendue à Mussolini. Proche de la soixantaine, avec plus de trente ans de police derrière lui, ce fidèle serviteur de l'État, fils de petits exploitants agricoles de la Terre de Labour (*Terra di Lavoro*), avait eu droit au fil de sa carrière à toutes sortes d'honneurs, de la médaille d'or pour les secours aux victimes du tremblement de terre de Messine au cordon de chevalier de l'Ordre mauricien. Arrivé à San Giovanni six jours après le carnage<sup>58</sup>, le commissaire Trani se conduisit d'une manière digne, dirions-nous, du commissaire Ingravallo du roman de Gadda, cherchant non pas à rassurer ou à plaire, mais à comprendre. Après la visite obligée aux blessés hospitalisés et une rapide entrevue avec les autorités locales, il se libéra du marquage de tous ceux qui avaient intérêt à lui présenter les événements « selon le parti » dans lequel ils militaient. « Seul », il s'aventura « jusque dans les ruelles les plus reculées de l'agglomération, pour interroger, discrètement, le petit peuple »<sup>59</sup>.

À travers ses propres mots, nous pouvons nous imaginer le commissaire Trani parcourant en long et en large le Gargano, presque incognito, après qu'une nouvelle tragédie avait ensanglanté la région : comme le héros de Gadda, dans *L'Affreux Pastis de la rue des Merles*, il avance d'un pas lourd, l'air ensommeillé et un peu balourd, porte l'habit élimé du fonctionnaire, mais possède une rare pratique du monde<sup>60</sup>. Ayant entendu les gens du peuple, le commissaire interrogea les notables du bourg, du notaire au médecin de campagne, avant de travailler sur les procès-verbaux de la Préfecture et des carabinieri, jusqu'à produire un récit détaillé du massacre du San Giovanni Rotondo. Qui veut se faire une idée exacte de ce qui s'est produit à un kilomètre de la cellule du Padre Pio fera bien de se fier à la prose sèche et bureaucratique, mais pénétrante et honnête de l'inspecteur général Vincenzo Trani — plutôt qu'aux correspondants tendancieux des journaux de l'époque ou à la

rhétorique intéressée de certains documents préfectoraux<sup>61</sup>.

Écrit pour la Direction générale de la Sécurité publique, le rapport met bien en évidence la provocation orchestrée sur la place des Martyrs par une centaine d'anciens combattants de San Giovanni menés par Ettore Fiorentino. Au moment précis où la foule socialiste, sur les instances de Luigi Di Maggio, avait renoncé à hisser le drapeau rouge au balcon de la mairie, le leader des anciens combattants avait ouvertement défié ses adversaires, précipitant l'affrontement. L'arsenal des socialistes se réduisait à des bâtons et à des pierres ; en admettant même que certains d'entre eux fussent armés de couteaux ou de revolvers, ils ne s'en étaient pas servi et n'avaient causé « aucun mal aux fascistes et aux agents de la force publique ». Quant aux détonations que tous avaient entendues sur la place, et qui avaient fait croire à l'explosion de grenades, « elles ont été sans doute causées par les bombinettes que les gens tirent habituellement les jours de fête » : c'est si vrai, raisonnait Trani, que parmi les personnes arrêtées figurait un artificier<sup>62</sup>.

Reconstruisant le plus précisément possible la dynamique des échanges de coups de feu qui suivirent, l'inspecteur général imputa une « large part de la responsabilité » au vice-commissaire de police Carmelo Romano qui avait déjà ouvert le feu sur des socialistes. Tout aussi grave ou presque était la faute du commissaire Matteo Bevere, plus soucieux d'empêcher qu'on ne hisse le drapeau rouge que de s'interposer entre les deux camps. En définitive, Trani doutait que les uns ou les autres militants de la place des Martyrs eussent obéi à un plan prédéfini, bref que le carnage eût été prémédité. En revanche, il n'excluait pas la possibilité d'un *pactum sceleris* entre force publique et anciens combattants, la provocation politique des seconds ayant été le prétexte à la réaction armée de la première. Pour cette raison, peut-être, soupçonnait l'inspecteur, les fascistes avaient pu s'éloigner à temps de la place « qui devait être ensanglantée ». De même, peut-être est-ce pour cela qu'« aucun d'eux ne fut

tué ou blessé, tandis que tous les morts étaient issus du camp socialiste, tout comme les blessés<sup>63</sup> ».

L'enquête de Trani finit donc par étayer la version socialiste de la tragédie. En revanche, il démentit catégoriquement la fable propagée par les socialistes eux-mêmes suivant laquelle les clérico-fascistes de San Giovanni auraient été encadrés dans une organisation paramilitaire, les *Arditi* du Christ. Non qu'un tel bruit fût dénué de toute crédibilité dans un après-guerre troublé, où aux *Arditi* proprement dits — les *Arditi* d'Italie, bassin de recrutement naturel du squadrisme fasciste — se seraient effectivement ajoutés leurs ennemis anarchistes de gauche, les *Arditi* du Peuple<sup>64</sup>, et où opéraient des formations liées au Parti populaire comme les *Arditi* blancs, actifs dans le Trevigiano au printemps de 1920<sup>65</sup>. En tout état de cause, vérification faite, l'inspecteur Trani informa le ministère des Affaires intérieures que la rumeur sur les *Arditi* du Christ était sans fondement. Il y avait beaucoup de drapeaux rouges à San Giovanni Rotondo : il y en avait un blanc, celui des Populaires, et deux tricolores appartenant aux anciens combattants ; il y avait aussi, dans la section locale des *Arditi* d'Italie, un étendard noir orné d'un aigle d'argent, mais aucune bannière qui portât les insignes pontificaux. La fable sur les *Arditi* du Christ avait été probablement alimentée par les événements du 15 août précédent, « connus de tous dans le pays », quand, dans le cadre d'une « fête patriotique solennelle », Padre Pio avait béni le drapeau tricolore et l'étendard noir. Au-delà de cet épisode, aucun autre élément n'était apparu<sup>66</sup>.

Le 4 décembre 1920, dans l'hémicycle du palais Montecitorio, siège de la Chambre des députés, le sous-secrétaire aux Affaires intérieures du gouvernement Giolitti, Corradini, dut répondre aux questions de députés socialistes, Mucci et Maitilasso, sur le « massacre prémédité » de San Giovanni Rotondo<sup>67</sup>. On peut présumer que la Direction générale de la Sécurité publique avait fait part à Corradini des principaux résultats de l'enquête menée sur place par l'inspecteur Trani. Et pourtant, au lieu d'aborder

franchement les implications politiques de l'épisode, Corradini préféra défendre par principe le travail de son ministère. Les renforts de police que les autorités locales avaient réclamés à la veille du 14 octobre avaient été dépêchés sans tarder. Le jour de la manifestation, hormis quelques petites bavures techniques, les forces de l'ordre avaient parfaitement accompli leur devoir. La responsabilité du carnage était de la seule responsabilité des agitateurs socialistes qui s'étaient obstinés dans l'idée de hisser le drapeau rouge au balcon de la mairie, suscitant la rage des anciens combattants et exacerbant une lutte politique déjà envenimée par la récente campagne électorale<sup>68</sup>.

À la fin du discours de Corradini, quand les députés du PSI obtinrent la parole pour répliquer à leur tour à la réponse du sous-secrétaire, le nom du Padre Pio de Pietrelcina retentit pour la première fois dans l'enceinte du Parlement italien. Michele Maitilasso usa de toute son éloquence d'avocat pour évoquer le spectacle pathétique d'un misérable bourg en même temps que la réputation douteuse d'un capucin aux stigmates. « Des heures et des heures de voiture », ou d'automobile, étaient nécessaires, en risquant sa vie sur des routes impossibles, pour arriver enfin dans la lande désolée de San Giovanni Rotondo, « uniquement connue en Italie, peut-être, pour ce Padre Pio, un moine qui attire hommes et femmes là-bas par la réputation de ses miracles ». Et après le massacre, le « règne de la terreur », avec l'adjutant Gigante qui « se promenait avec des airs napoléoniens, sabre à la main », le commissaire Bevere qui donnait la chasse aux vestiges du militantisme socialiste, et les *Arditi* du Christ qui restaient prêts à dégainer à nouveau leurs poignards<sup>69</sup>... Un autre député PSI de la Capitanate, Domenico Majolo, seconda Maitilasso dans la dénonciation du responsable du massacre : le *Fascio d'ordine* de San Giovanni, « ce bloc qui allait des combattants patriotiques au Padre Pio et aux *Arditi* noirs<sup>70</sup> ».

Ces discours étaient imprégnés de propagande dans le féroce climat italien de cet automne 1920. Pour autant, ils ne brodaient aucune fiction, dans la mesure où ils faisaient allusion à une entente politique entre frères et fascistes.



« SI VOUS NE SAVEZ... »

Le 14 octobre 1920 — le jour même du massacre de San Giovanni Rotondo — un grave épisode de violence ensanglanta la ville de Bologne. Lors d'une manifestation anarcho-socialiste organisée pour soutenir les prolétaires victimes du *biennio rosso* et exprimer la solidarité avec la Russie des soviets, des militants extrémistes donnèrent l'assaut à une caserne de gardes royaux, tuant un brigadier et un inspecteur<sup>71</sup>. Ce fut le début d'une dramatique brutalisation de la lutte politique locale, lourde de conséquences sur le plan national<sup>72</sup>.

Les cérémonies commémoratives du 4 novembre, deuxième anniversaire de la victoire, donnèrent lieu dans presque toute l'Italie à un bras de fer entre les forces nationalistes et les forces socialistes autour de la place symbolique du drapeau rouge ou du drapeau tricolore<sup>73</sup>. À Bologne, l'atmosphère était particulièrement exacerbée, suite aux événements du 14 octobre, mais également aux élections locales du 31 où les socialistes sortirent vainqueurs des urnes tandis que les anciens combattants recueillaient un nombre important de suffrages. Le nouveau conseil municipal devait commencer ses travaux le 21 novembre. Et dans la grande ville de Bologne — comme dans la petite cité de San Giovanni Rotondo — les formations politiques opposées se préparaient à une guerre des drapeaux. Les socialistes annoncèrent leur intention de hisser le drapeau rouge non seulement au balcon de la mairie, mais aussi au sommet de la tour Asinelli ; les anciens combattants firent savoir qu'ils ne manqueraient pas de réagir à toute offense au drapeau tricolore. Comme à leur habitude, les autorités de police signalèrent le danger sans se donner les moyens de le conjurer. Le 21 novembre, anciens combattants et fascistes donnèrent l'assaut au palais d'Accursio, ouvrant le feu sur les socialistes. Ne voulant pas être en reste, carabiniers et

cheveu-légers tirèrent à leur tour sur les militants de gauche. Les « gardes rouges » réagirent en lançant des grenades. À la fin des affrontements très durs, on déplorait dix victimes dans les rangs socialistes<sup>74</sup>.

À Bologne tout se conforma pour ainsi dire à la dynamique du massacre de San Giovanni. À une différence près : dans le massacre du palais d'Accursio, le front antisocialiste lui-même déplora un mort : l'ancien combattant Giulio Giordani, un avocat interventionniste, officier décoré, mutilé de guerre, dont les fascistes devaient vite annexer la figure pour l'élever au rang de martyr de la cause mussolinienne<sup>75</sup>. Le leader national de l'Association des Anciens combattants, Carlo Delcroix, fut parmi les premiers à en faire l'éloge funèbre en un sens franchement philo-fasciste<sup>76</sup>. Par la suite, avec l'affirmation du régime et la consolidation de sa tradition martyrologique<sup>77</sup>, il devait se trouver d'autres chantres de Giordani disposés à en faire plus qu'un héros, une réincarnation christique. « Comme le Christ mourut sur la croix pour la rédemption des hommes, il s'immola pour la rédemption spirituelle de sa terre », lira-t-on dans une commémoration publiée en 1934 par un compagnon d'armes et de foi, Alberto Del Fante<sup>78</sup>.

Le martyr Giordani comme *alter Christus* : une petite image de propagande qui ne mériterait même pas d'être évoquée ici si son auteur — Del Fante — ne devait se retrouver plus tard dans l'histoire du Padre Pio, d'abord comme critique laïc d'une scandaleuse imposture, puis comme promoteur dévoué d'une réputation de sainteté<sup>79</sup>. D'une manière générale, il vaut la peine d'insister sur le lien entre le martyrologe christique et le martyrologe squadriste puisqu'il s'agit d'un ingrédient constitutif de l'alchimie clérico-fasciste. La tradition écrite et la tradition iconographique du christianisme avaient élaboré depuis des siècles un langage capable de raconter, d'un même mouvement, la foi et le sacrifice, l'extase et le supplice<sup>80</sup> ; après la Grande Guerre, le fascisme hérita de ces traditions, qu'il infléchit à ses propres fins : et le corps martyrisé des mutilés de guerre s'y prêtait particulièrement bien<sup>81</sup>. Carlo Delcroix ne fut pas le seul

« grand mutilé » à construire sur ses blessures une carrière de hiérarque fasciste. Capitaine des grenadiers sur le front, décoré de trois médailles d'argent et d'une de bronze, deux fois mutilé, et avocat à Cerignola, Giuseppe Caradonna gravit rapidement les échelons du monde des anciens combattants après la guerre, se hissant au sommet de l'Association des mutilés avant de devenir, aux élections législatives de 1921, l'unique député fasciste de tout le Mezzogiorno<sup>82</sup>.

Quelques semaines à peine après le massacre de San Giovanni Rotondo, Caradonna crut bon de se rendre dans le Gargano pour y célébrer avec les fascistes locaux la défaite de l'hydre socialiste<sup>83</sup>. À la fin des célébrations, l'illustre ancien combattant vit s'approcher de lui une jeune femme, Angela Serritelli, qui l'invita à la suivre au couvent de Santa Maria delle Grazie, offrant ainsi à Caradonna l'occasion de connaître personnellement Padre Pio, dont elle était la fille spirituelle. À ses yeux de catholique dévote et de fervente nationaliste, les plaies christiques du frère capucin et les blessures de guerre du médaillé de la « Valeur militaire » apparaissaient peut-être comme une marque sacrée unique, un stigmate unique de passion et de rédemption. En tout état de cause, Padre Pio réserva à Caradonna un accueil chaleureux. Si l'on en croit une vulgate fasciste durable, il se félicita avec lui de son activité de dirigeant politique des anciens combattants, tout en prenant soin d'ajouter : « Dieu aime toujours les forts et les suscite quand il le faut<sup>84</sup>. » La rencontre du Padre Pio et de Caradonna inaugura assurément une relation solide entre le milieu des capucins de San Giovanni et le chef du fascisme naissant à Foggia. Dans la suite des années 1920, l'épouse de Caradonna, tertiaire franciscaine au même titre qu'Angela Serritelli, allait séjourner à plusieurs reprises au couvent, tandis que le hiérarque lui-même devait reprendre la route de San Giovanni en tant que pèlerin.

L'entrée de Caradonna dans le cloître de Padre Pio contribue à expliquer un phénomène qui devra nous retenir longuement<sup>85</sup>, et dont il serait difficile autrement de donner des raisons : le rassemblement autour du frère stigmatisé de

quelque chose de plus (et de pire) qu'une foule de dévots en adoration. À compter de 1922, une véritable centurie de prétoriens allait monter la garde à San Giovanni Rotondo, afin de parer à l'éventualité que Padre Pio fût soustrait à sa communauté d'adoption et déplacé ailleurs. Le souvenir du massacre du 14 octobre allait alors servir de *caveat*, amenant les autorités civiles aussi bien qu'ecclésiastiques à se conduire avec une prudence qu'on peine souvent à distinguer de la complaisance. Mais l'impuissance prolongée dont la hiérarchie vaticane aussi bien qu'italienne allait faire preuve face au problème du Padre Pio s'explique aussi par le pacte non écrit que les capucins de San Giovanni trouvèrent le moyen de conclure avec un personnage comme Caradonna, destiné à s'affirmer, après l'avènement du régime fasciste, comme le « Ras », le hiérarque fasciste incontesté de la province de Foggia<sup>86</sup>.

*Se nen ci canuscit' / uhè ! per la mala donna / nu sim' i fascist / de Peppin' Caradonna !* « Si vous ne savez qui on est, ouille ! par la mauvaise femme, nous sommes les fascistes de Peppino Caradonna », scandèrent les squadristes de la Capitanate au printemps de 1921<sup>87</sup>, au cours de la campagne pour les législatives qu'ils surent transformer, avec la complicité de forces de l'ordre inactives, en chasse à l'homme contre les militants socialo-communistes du Tavoliere (en même temps qu'en un duel personnel entre Caradonna lui-même et le plus pugnace de ses adversaires, le chef des ouvriers agricoles de Cerignola, Giuseppe Di Vittorio<sup>88</sup>). Cette même année, les prétoriens de Caradonna s'organisèrent carrément en brigades montées, la « cavalerie des Pouilles » : en théorie, afin de protéger les propriétaires terriens de la prétendue menace communiste ; en réalité, pour semer la terreur dans la plèbe rurale<sup>89</sup>. L'héroïque mutilé de guerre, reçu au couvent par Padre Pio au lendemain du massacre de San Giovanni Rotondo, jouera donc un rôle décisif dans la transformation de la lutte politique dans les Pouilles en 1921 en une véritable guerre civile. Et la cavalerie de Caradonna s'illustrera en octobre 1922 en participant ardemment à la marche sur Rome<sup>90</sup>.

Certains contemporains ne manquèrent pas de remarquer l'importance des événements de San Giovanni Rotondo après le massacre du 14 octobre 1920. Plus que la visite de Caradonna au Padre Pio — qui passa inaperçue —, ce qui impressionna, c'est la détermination avec laquelle le *Fascio d'ordine* chercha à écraser ses adversaires socialistes. Populaires et fascistes prétendirent faire annuler les résultats des élections, soutenant que le PSI n'était pas digne de diriger la commune après s'être discrédité par sa propagande « soviétiste ». La manœuvre échoua en se heurtant à la ferme résistance de l'inspecteur Trani, décidé à empêcher une prévarication des clérico-fascistes qui aurait coïncidé avec la défaite des institutions libérales<sup>91</sup>. Les socialistes des Pouilles n'en jugèrent pas moins juste de dénoncer la manœuvre à Rome, au Parlement, y voyant la preuve que la démocratie était menacée non seulement dans l'obscur pays du Gargano, mais également dans l'Italie tout entière. « L'épisode de San Giovanni Rotondo, par le nombre de morts et de blessés, mais aussi par la façon dont il s'est déroulé, est beaucoup plus grave et symptomatique que les



récents événements de Bologne » (le massacre du palais d'Accursio), assura à Montecitorio un député du PSI<sup>92</sup>. Le fait était grave en raison de la probable connivence, le jour de la manifestation sur la place, entre gardiens de l'ordre et militants du Faisceau. Il était symptomatique parce que, après la tuerie, l'inspecteur Trani avait dû s'imposer à l'adjudant et au juge de paix, les obligeant à introniser l'équipe sortie victorieuse des urnes, alors qu'ils paraissaient prêts à sacrifier les règles démocratiques à la raison du plus fort<sup>93</sup>.

À compter de l'hiver 1920-1921, les détachements fascistes abandonnèrent la logique du défi pour embrasser celle de la conquête<sup>94</sup>. De la défensive à l'offensive, de la protection des domaines des propriétaires terriens à l'attaque contre les biens des socialistes, il ne devait y avoir qu'un pas, très court, jusqu'à l'anéantissement total de l'édifice politique, culturel et symbolique que la gauche italienne avait construit en vingt ans de luttes<sup>95</sup>. Sans que la police de Giolitti ne fit grand-chose pour l'empêcher, les sièges des associations et des coopératives allaient être systématiquement détruits, les locaux des sections et les bureaux de placement incendiés, les dirigeants du syndicat et du Parti agressés, blessés et humiliés. Dans certaines régions de la Péninsule — à Ferrare, dans la Polésine — la violence fasciste prit la forme d'un étalage de virilité, l'adversaire socialiste devenant une proie à réduire à l'état de bête, à dégrader dans son corps, à sodomiser ; le député de Rovigo Giacomo Matteotti, parmi bien d'autres, en fit personnellement l'expérience<sup>96</sup>. Anéantis, dégoûtés, impuissants, certains militants de gauche « comiques » ne trouvèrent rien de mieux à faire que de se présenter au siège local du Faisceau, le drapeau rouge roulé sous le bras, en signe d'« infâme soumission »<sup>97</sup>.

Rares furent les activistes de gauche disposés à subvertir les principes foncièrement pacifistes de leur culture politique et à répondre coup pour coup à la violence fasciste, à abandonner la révolution des mots pour entreprendre une révolution du sang. Les événements de Sarzana, en juillet 1921, sont un cas de ce genre. Au chef-lieu de la Lunigiana

ligure, les *Arditi* du peuple répondirent par les armes à une expédition punitive des squadristes toscans, qui eurent le dessous, essayèrent de s'échapper et furent traqués dans les champs et les fossés pour se faire massacrer (une douzaine) par les paysans du coin<sup>98</sup>. Le président du Conseil — Ivanoe Bonomi, qui entre-temps avait remplacé Giolitti — confia l'enquête sur le massacre à l'inspecteur général Vincenzo Trani, lequel se rendit à Sarzana dans le même esprit d'équanimité qui l'avait inspiré à San Giovanni Rotondo. En définitive, il devait expliquer le terrible débordement de violence par l'état d'exaspération qui régnait non seulement chez les militants d'extrême gauche, mais aussi parmi les gens ordinaires face aux menées des squadristes pour ridiculiser les institutions, semer la panique et verser le sang<sup>99</sup>.

Menacé de mort par les fascistes, qui dénonçaient en lui un « cheval de retour antinational — nittien\* » —, et critiqué par le préfet de Gênes, qui alla jusqu'à l'accuser de collusion avec les « subversifs », Trani fut sacrifié sans tarder par le gouvernement Bonomi, qui lui préféra un fonctionnaire plus accommodant<sup>100</sup>. Mis à la retraite forcée en février 1923, l'inspecteur général de la Sécurité publique devait s'éteindre huit ans plus tard, sans s'être vu reconnaître le moindre droit à une pension<sup>101</sup>. La vie des policiers scrupuleux devait avoir un goût amer dans l'Italie de Mussolini.

\* En référence à Francesco Saverio Nitti, président du Conseil (juin 1919 - juin 1920) hostile à l'offensive fasciste contre la démocratie libérale. (N.d.É.)

## *Chapitre IV*

### LE SAINT HOMME ET LE SAINT-OFFICE

Dans un classique de la littérature antifasciste, *La Marche sur Rome et autres lieux*, Emilio Lussu a décrit avec éclat le commencement de la fin : la première profanation du sanctuaire démocratique — le Parlement — par de nouveaux élus, les députés des Faisceaux de combat. La scène est donc celle du Montecitorio, le lieu, le couloir des « pas perdus », et la date, le 13 juin 1921. Sur un canapé, discutant avec deux collègues, se trouve le communiste Francesco Misiano, Calabrais dirigeant du syndicat des cheminots à Turin, expatrié comme objecteur de conscience au cours de la Grande Guerre, puis élu à la Chambre en tant que symbole de la lutte antimilitariste : aux yeux des fascistes, rien de plus qu'un déserteur, un lâche de la pire espèce (depuis son balcon de Fiume, Gabriele D'Annunzio lui-même a demandé sa peau<sup>1</sup>). Et voici qu'un peloton de députés fascistes, Roberto Farinacci en tête, s'approche de lui et, arme au poing, l'invite à débarrasser le plancher : à quitter Montecitorio une fois pour toutes. Effrayé, le communiste se dirige vers la sortie sans que les autres parlementaires ni les huissiers de la Chambre n'esquissent la moindre réaction pour le défendre<sup>2</sup>.

Voici également — raconte Lussu, témoin de l'épisode en tant que nouvel élu du Parti sarde d'action — le député fasciste Giuseppe Caradonna : « Pâle et immobile, il était là, guettant, le revolver au poing » dans l'« étroit couloir



latéral » par lequel on pouvait penser que Misiano quitterait le palais. Aussi incrédule que résolu (au front, tous deux avaient été décorés pour leur bravoure<sup>3</sup>), Lussu apostrophe Caradonna : « Que fais-tu ? Que fais-tu ? [...] Il ne répondit pas. Nul doute : il attendait au passage le député communiste. J'eus le temps d'avertir quelques collègues et Misiano sortit par une autre porte<sup>4</sup>. » Lussu devait repenser à cet épisode quelques mois plus tard, en septembre 1921, quand l'opinion publique des Pouilles, et de l'Italie tout entière allait montrer du doigt Caradonna comme le commanditaire moral, sinon matériel, de l'assassinat du jeune député socialiste de Bari, Giuseppe di Vagno<sup>5</sup> : avec trois ans d'avance, la répétition générale de l'assassinat de Matteotti.

Entre-temps, Caradonna et son armée de paysans à cheval avaient trouvé le moyen de faire sagement la queue, près de la petite église des capucins de San Giovanni Rotondo, pour confesser leurs péchés à l'oreille de Padre Pio de Pietrelcina : telle est du moins la scénette édifiante que les hagiographes ont transmise<sup>6</sup>. Mais ce n'est pas de cela, de la rencontre au confessionnal d'un frère capucin et d'un chef fasciste, que la hiérarchie de la Sainte Église de Rome avait des raisons de s'inquiéter. Aux yeux des autorités vaticanes, il fallait élucider des affaires autrement plus délicates touchant à la personne de Padre Pio comme prêtre et comme mystique, aux cinq plaies inscrites sur son corps, ainsi qu'aux us et coutumes des frères et des bigotes qui l'entouraient. Au cours de l'année écoulée, s'était en effet accumulée sur les tables du Saint-Office une documentation trop abondante et trop alarmante pour que le tribunal de la foi pût la négliger.

Ainsi, alors que Caradonna et les députés du Faisceau, arme au poing au palais de Montecitorio, réglaient son compte à l'infâme Misiano, un dignitaire de l'ordre des Carmélites fit le voyage de Rome au Gargano pour régler de tout autres comptes. La Suprême Congrégation l'avait chargé d'accomplir ce qui, en théorie, était une visite apostolique à San Giovanni Rotondo. En pratique, il s'agissait ni plus ni moins que de mener une enquête inquisitoriale sur le frère aux stigmates.

## LE PETIT CHIMISTE

Le cercle avait commencé de se resserrer autour de Padre Pio un an avant, entre juin et juillet 1920 : peu après que le Saint-Office avait reçu la lettre-expertise du padre Gemelli sur « l'homme au champ de conscience limité », « sujet malade » et mystique d'hôpital psychiatrique<sup>7</sup>. L'évêque de Foggia, Mgr Salvatore Bella, avait aussi reçu et transmis à la Suprême Congrégation les témoignages de deux bons chrétiens du diocèse des Pouilles qui jetaient une ombre sinistre sur le corps souffrant du capucin. Plus qu'un parfum de violette, l'odeur de la sainteté, ce sont des effluves d'acides et de poisons, une odeur d'imposture qui semblaient venir de la cellule de Padre Pio.

Le premier document était signé du docteur Valentini Vista, qui possédait une pharmacie au centre même de Foggia, place Lanza. Le praticien avait avant tout raconté à l'évêque comment il en était arrivé à s'intéresser à Padre Pio. Les séquences s'enchaînaient ainsi : la mort tragique de son frère, survenue le 28 septembre 1918 (sans doute victime de l'épidémie de grippe espagnole) ; l'espoir que le frère capucin, transpercé par les stigmates dans ces mêmes jours, pourrait intercéder pour l'âme du défunt ; les échanges épistolaires avec Padre Pio, « fréquents » jusqu'au jour où, « les bruits sur la sainteté du frère et ses miracles ne cessant de se propager », l'affluence des pèlerins à San Giovanni Rotondo avait pris tant d'ampleur que Padre Pio avait dû cesser toute correspondance personnelle. Le pharmacien avait donc raconté à l'évêque sa propre montée à San Giovanni, en mai 1919, puis sa rencontre avec le capucin, « homme très affable, très humble et très pieux », ainsi que le rituel sacré de la pénitence. Mais ensuite ce n'avait été que désillusion et perplexité. La « pression du public » dans la sacristie était terrible, totalement excessive, et la façon de confesser de Padre Pio était « hâtive », autrement

dit « expéditive ». De surcroît, le ministère pénitentiel du frère aux stigmates n'avait absolument rien d'extraordinaire : « Il me posa les questions habituelles que posent tous les confesseurs, puis voulut savoir si j'étais maçon ou non<sup>8</sup>. »

Le docteur Valentini Vista en était venu ensuite au fait. À la fin de l'été de 1919, sa cousine de vingt-huit ans, Maria De Vito, « jeune femme très bonne, courageuse et religieuse », elle-même propriétaire d'une pharmacie, avait accompli le pèlerinage à San Giovanni. La jeune femme était restée un mois durant dans le Gargano, partageant avec d'autres dévotes le « train de vie » du saint vivant. Le problème était apparu au retour en ville de la *signora* De Vito :

À son retour à Foggia elle me transmit les salutations de Padre Pio et me demanda en son nom, et dans le plus grand secret, de l'acide phénique *pur*, tout en me disant que c'était *pour* Padre Pio, et elle me présenta un flacon d'une capacité de cent grammes, un flacon qu'elle tenait de Padre Pio lui-même et sur lequel était collée une étiquette avec le signe du poison (la petite tête de mort), et c'est ce flacon que j'étais censé remplir d'acide phénique pur qui, comme on sait, est un poison qui brûle et qui est terriblement caustique quand on l'emploie non dilué. Face à cette demande, je me suis dit que l'acide phénique ainsi utilisé pouvait bien servir à Padre Pio à produire et irriter les petites plaies de ses mains<sup>9</sup>.

À Foggia, le bruit qu'on avait retrouvé de l'acide phénique dans la cellule de Padre Pio avait circulé dès le printemps 1919, amenant le professeur Morrica à exposer dans le *Mattino* de Naples ses propres doutes d'homme de science sur les stigmates présumés du capucin<sup>10</sup>. Ne fût-ce que pour cette raison, le docteur Valentini Vista avait été particulièrement frappé par la demande d'acide phénique pur dont le frère avait chargé en confiance Maria De Vito. Toutefois, « s'agissant de Padre Pio », il s'était persuadé que la demande avait des mobiles innocents et avait remis à sa cousine le flacon d'acide. Quelques semaines plus tard, cependant, la perplexité du pharmacien avait laissé place au soupçon quand le capucin de San Giovanni avait transmis à



la jeune femme — de nouveau en lui réclamant le silence — une deuxième commande : quatre grammes de véратrine<sup>11</sup>.

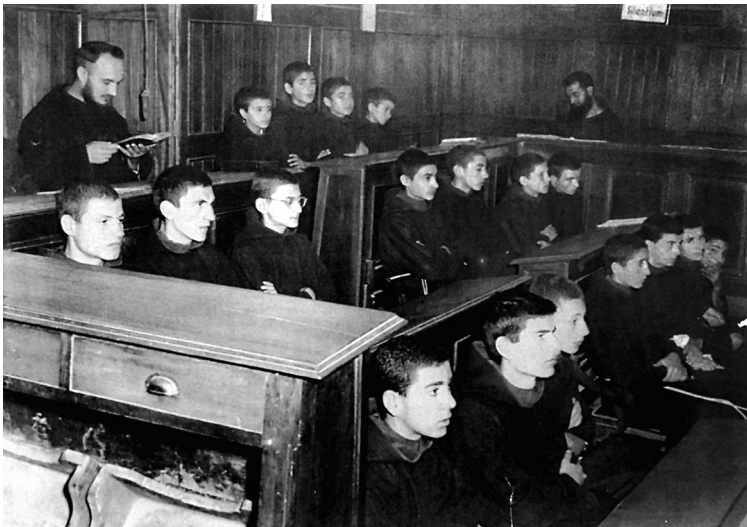
S'adressant à Mgr Bella, Valentini Vista précisa la composition chimique de ce dernier produit (un mélange d'alcaloïdes extraits d'une plante médicinale de la famille des Colchicacées) tout en insistant sur son caractère fortement caustique. « La véратrine est si toxique que seul un médecin peut et doit apprécier s'il y a lieu de la prescrire », expliqua le pharmacien, sans hésiter à citer doctement un manuel du professeur Nicola Tamburrini, *Nozioni fondamentali di materia medica e terapia, ad uso degli studenti e dei medici pratici* (Notions fondamentales sur les substances médicales et la thérapie, à l'usage des étudiants et des praticiens), publié à Naples en 1883. À des fins thérapeutiques, la posologie indiquée pour la véратrine était comprise entre un et cinq milligrammes la dose, sous forme de pilules ou mélangée à du sirop. « On parle donc de milligrammes ! Or Padre Pio demandait carrément quatre grammes ! » Et le frère avait demandé « cette quantité énorme s'agissant d'un poison [...] sans justifier en aucune façon la préparation médicale concernée » et « dans le plus grand

secret »... À ce stade, Valentini Vista avait cru bon de faire part de ses doutes à sa cousine Maria, lui recommandant de ne plus donner aucune suite aux sollicitations pharmacologiques du père. Un an et demi durant, le praticien n'avait fait part à personne d'autre de son grave, très grave soupçon, à savoir que le frère se servait de l'une ou l'autre substance irritante « pour produire ou rendre plus voyants les stigmates de ses mains ». Mais quand il avait eu vent de la mutation imminente de Mgr Bella vers le diocèse d'Acireale, il s'était décidé à lui faire part de ce qui s'était produit « par scrupule de conscience » et dans « l'intérêt de l'Église »<sup>12</sup>.

Le second témoignage que reçut l'évêque fut celui de la cousine du docteur Valentini Vista, et se révéla en parfaite cohérence avec le premier. La *signorina* De Vito confirma avoir passé un mois entier à San Giovanni Rotondo, dans l'été 1919. À la veille de son départ, Padre Pio l'avait appelée, « à l'écart », et lui avait parlé « dans le plus grand secret », « m'imposant le même secret envers ses frères du couvent ». Le capucin avait confié à Maria un flacon vide, la priant de le faire remplir d'acide phénique pur et de le lui retourner « par le chauffeur de service dans l'autocar de passagers de Foggia à San Giovanni ». Quant à l'usage auquel l'acide était destiné, Padre Pio avait expliqué qu'il servait à « désinfecter les seringues utilisées pour les injections qu'il faisait aux novices dont il était le maître ». « Il devait également me demander d'autres produits comme des pastilles Valda, de la *nasalina*, etc., que je lui envoyai en même temps que l'acide phénique », expliqua la jeune femme à Mgr Bella. La demande de quatre grammes de véraltrine lui était parvenue environ un mois après, par l'intermédiaire d'une pénitente de retour de San Giovanni. Maria de Vito avait pris conseil auprès de Valentini Vista qui lui avait suggéré de ne plus rien envoyer à Padre Pio. Et lui avait recommandé de n'en parler à personne, dans la mesure où « notre soupçon pouvait bien être téméraire »<sup>13</sup>.

Téméraire, le soupçon d'un brave pharmacien et de sa

cousine dévote ? Ce n'est pas ainsi que parut le considérer l'évêque, qui crut bon de transmettre les deux dépositions au Saint-Office<sup>14</sup>. Au demeurant, les autorités ecclésiastiques locales se montraient presque toutes sceptiques quant à la réputation de sainteté de Padre Pio. Si le provincial des capucins, le père Pietro d'Ischitella, mettait en garde le général contre le « fanatisme » et l'« affairisme » des habitants de San Giovanni<sup>15</sup>, l'archevêque de Manfredonia, Mgr Pasquale Gagliardi, estimait que la situation de la vie religieuse était devenue totalement incontrôlable à San Giovanni Rotondo, où les femmes pieuses se promenaient dans les rues avec des photos de Padre Pio au cou pour les vendre aux étrangers en même temps que des bouts de chiffon ensanglantés et d'autres reliques. De plus, l'archevêque lui-même avait découvert dans l'hôtellerie du couvent une toute jeune femme — « de 17 à 20 ans », estimait Mgr Gagliardi, auquel les mauvaises langues prêtaient un goût prononcé pour le sexe faible — sous prétexte d'aider un frère « infirme à se mettre au lit » : naturellement, le frère de Pietrelcina<sup>16</sup>.



Dès l'origine, dans l'histoire de Padre Pio, les détracteurs invoquèrent les chefs d'accusation qui étaient depuis des siècles les deux lieux communs de toute polémique contre la fausse sainteté : le sexe et le lucre<sup>17</sup>. Et quarante années durant, à partir de 1920, le parfum céleste qui régnait autour de la cellule et du corps de Padre Pio devait avoir des relents de soufre au nez de tous ceux qui insistèrent sur les retombées économiques et s'interrogèrent sur les aspects charnels de son expérience charismatique. Dans l'immédiat, cependant, face aux dépositions de Maria De Vito et du docteur Valentini Vista, il dut sembler particulièrement urgent au Saint-Office d'élucider la question des stigmates. D'autant que l'évêque de Foggia, tout en transmettant les deux témoignages reçus, avait joint à la correspondance un document que l'historien du XXI<sup>e</sup> siècle ne saurait saisir — dans les archives vaticanes de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi — sans une pointe d'émotion : la feuille sur laquelle Padre Pio, craignant peut-être de ne pouvoir communiquer directement avec la *signorina* De Vito, avait écrit noir sur blanc sa demande d'acide phénique.

Aux yeux inquisiteurs des prélats du Saint-Office, c'était le *smoking gun*, le pistolet encore fumant, c'est-à-dire l'indice laissé par le petit chimiste sur le lieu du crime. « Pour Marietta De Vito, S.P.M. » [*sue propria mani*, à remettre en mains propres], avait écrit Padre Pio sur l'enveloppe. À l'intérieur, sur une seule feuille autographe, un billet bien plus concis que les lettres qu'il avait l'habitude d'écrire à ses filles spirituelles :

Très chère Maria, Jésus te reconforte toujours et te bénisse !  
Je viens te demander une faveur. J'ai besoin de deux à trois cents grammes d'*acide phénique* pur pour stériliser. Je te prie de me le faire parvenir dimanche par le truchement des sœurs Fiorentino. Pardon pour le dérangement<sup>18</sup>.

Si vraiment Padre Pio avait besoin d'acide phénique pour désinfecter les seringues dont il se servait pour ses

injections aux novices, pourquoi procéder de manière aussi oblique, renoncer à demander au médecin du couvent une préparation simple et transmettre la commande en secret à la cousine d'un ami pharmacien, tout en mettant à contribution le chauffeur du pullman assurant la liaison Foggia-San Giovanni Rotondo ? C'était assez pour exciter la curiosité du Saint-Office que l'on imagine déjà soupçonneux après avoir été alerté par l'expertise du père Gemelli. En tout état de cause, les prélats de la Suprême Congrégation ne doutèrent pas de la fiabilité des témoignages du docteur Valentini Vista et de la *signorina* De Vito, si clairement étayés par la lettre autographe de Padre Pio (les sœurs Fiorentino, Lucia en particulier, faisaient partie du cercle plus restreint des femmes pieuses de San Giovanni<sup>19</sup>). Dans les actes du Saint-Office figurait aussi la transcription d'une seconde lettre manuscrite du capucin à Maria De Vito, dont le post-scriptum correspondait exactement à la teneur de la déposition de celle-ci : « J'aurais besoin de quatre grammes de vératrine. Je te saurais gré de bien vouloir me les procurer et de les faire parvenir avec sollicitude<sup>20</sup>. »

Le secrétaire du Saint-Office était alors le cardinal Merry Del Val. Au nombre des qualificateurs, des théologiens chargés de vérifier l'orthodoxie de telle ou telle position doctrinale, figuraient des cardinaux comme Gaetano De Lai, Pietro Gasparri, Willem Van Rossum. Toutefois, ce n'était pas à eux qu'il appartenait de mener l'instruction sur Padre Pio, mais à un qualificateur moins haut placé dans la hiérarchie pontificale, le Français Joseph Lemius. Sexagénaire, celui-ci servait depuis un certain temps au Vatican comme procureur général des oblats de Marie Immaculée, mais aussi conseiller des congrégations de la Propagande de la Foi, des Rites et des Études<sup>21</sup>. Le prélat se mit à l'ouvrage dans l'automne 1920, quand San Giovanni Rotondo résonnait encore des coups de feu de la force publique contre la foule socialiste, pour signer les conclusions de son *Voto* sur Padre Pio de Pietrelcina le 22 janvier 1921.



## FERMER LA PORTE

Peu connu hors de l'enceinte des Sacrés Palais, à l'intérieur le père Lemius avait la réputation d'une tête d'œuf : une gloire méritée puisqu'en 1905 c'était lui qui avait écrit, pour le compte du pape Pie X, la partie doctrinale de l'encyclique la plus lourde de conséquences dans l'histoire du clergé catholique moderne, *Pascendi dominici gregis*<sup>22</sup>, la lettre encyclique sur les erreurs du modernisme (à savoir « deux choses : que Dieu n'est point objet direct de science ; que Dieu n'est point un personnage historique »). Faisant montre d'un véritable génie théologique, le rédacteur matériel de l'encyclique avait rassemblé les exemples de réforme religieuse des modernistes — si confus à leurs propres yeux — sous la seule rubrique d'une « immanence vitale » qu'il avait opposée à l'orthodoxie de la transcendance<sup>23</sup>. À partir de presque rien, Joseph Lemius avait donc réussi à créer le monstre moderniste, justifiant ainsi la restauration autoritaire imposée dans les séminaires au cours des années suivantes aussi bien que la persécution acharnée des réformateurs taxés d'hérésie<sup>24</sup>.

Parmi les rares idées que les modernistes avaient professées de manière claire et nette, figurait la critique de toute dérive charismatique de l'expérience chrétienne comme de tout miraculisme. « Le miracle est immoral », en était arrivé à écrire le Paul Sabatier de la *Vie de Saint-François*, dans les pages mêmes où il expliquait juger authentiques les stigmates du *Poverello*<sup>25</sup>. Et l'Église de Rome — qui avait pourtant réagi au modernisme avec une dureté extrême<sup>26</sup> — s'était bien rendu compte du danger de chevaucher la crédulité populaire en matière de charismes et de miracles. En 1920, le choix de confier à un prélat de l'envergure culturelle du père Lemius l'instruction sur un mystique des Pouilles prouvait que le Vatican avait parfaitement conscience de l'enjeu, surtout après la crise moderniste. Par

ailleurs, il n'y avait rien de bien nouveau dans le caractère amphibie du qualificateur (ou conseiller) de la Suprema (la Suprême Congrégation), un peu maître en théologie, un peu commissaire de police : c'est au XVI<sup>e</sup> siècle que remontait le spectacle de l'inquisiteur romain commodément assis à une table du Saint-Office pour juger de la foi d'une sœur de Novare ou d'un cordonnier de Pistoia sur la base de documents écrits que lui soumettait la bureaucratie<sup>27</sup>. L'intention de la hiérarchie ecclésiastique de contenir les us et abus de la religiosité populaire n'avait absolument rien de nouveau, pas plus que n'était nouvelle la détermination à les combattre (comme le faisait un père Gemelli) par des arguments scientifiques, et pas seulement doctrinaux. Depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, les clerics avaient passé alliance avec les médecins, en particulier pour étudier les simulateurs d'extase, pour ramener la « sainteté affectée » au niveau d'une vulgaire imposture, et plus souvent d'une maladie mentale<sup>28</sup>.

Tout cela contribue à expliquer la nature du rapport que le père Lemius remit au Saint-Office en janvier 1921 : le scepticisme du qualificateur quant à l'authenticité des prodiges qui s'étaient produits dans le Gargano et son adhésion à une explication psychopathologique des stigmates du Padre Pio. Confrontant l'expertise du professeur Bignami, le clinicien de Rome qui avait avancé l'hypothèse d'une étiologie tout à la fois naturelle et artificielle des plaies sur les mains, à celle du docteur Romanelli, médecin-chef à Barletta, qui avait plaidé l'origine surnaturelle<sup>29</sup>, l'auteur du *Voto* se prononçait clairement : « Je dirais que je suis pleinement d'accord avec le Dr Bignami. » Dans certains cas — soutenait le théologien, s'exprimant alors comme un médecin —, il était « possible de produire par l'imagination une congestion sanguine dans une partie déterminée de l'organisme », avec, en conséquence, « des exsudations et même l'éclatement des capillaires veineux et artériels à proximité ». Dans le résultat de ce processus, la science positiviste voyait des stigmates hypnotiques ; le qualificateur du Saint-Office préférait pour sa part parler d'« auto-stigmatisation ». Quant à la croix que le frère de Pietrelcina

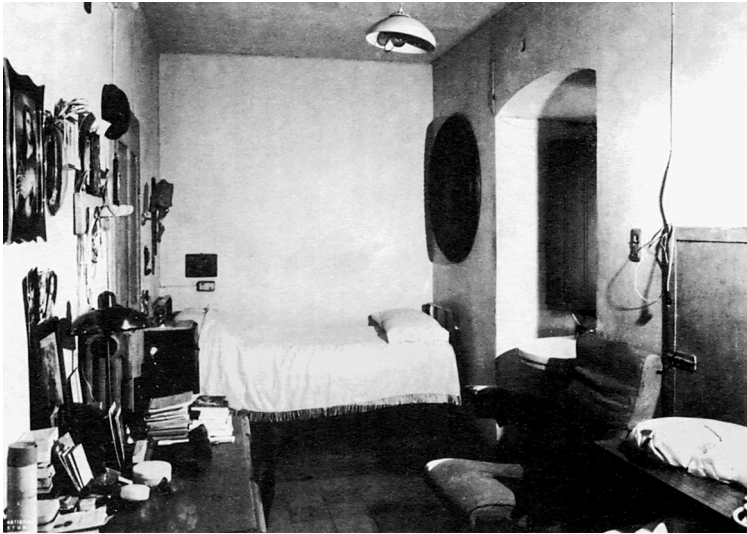
prétendait avoir sur le flanc, le père Lemius se référait à l'expertise du professeur Bignami pour ébaucher un diagnostic de « *dermographisme* ou d' *auto-graphisme* ». « Si Padre Pio est réellement névropathe, il suffirait que, de l'ongle, il se soit tracé une croix sur le flanc pour provoquer précisément ledit phénomène en forme de croix<sup>30</sup>. »

De même que le professeur Bignami, Joseph Lemius ne pensait pas que Padre Pio ait provoqué les stigmates sciemment, par quelque instrument physique ou chimique : en ce cas, il se serait agi d'une imposture pure et simple, tandis que le père Lemius inclinait à penser, sur la base des documents dont il disposait, que le capucin était un homme moralement intègre. Comme le médecin, le théologien estimait plutôt que le frère, « à force de méditer sur les plaies de N[otre] S[eigneur] et de vouloir en pénétrer toute la douleur », en était arrivé à provoquer aux mains et aux pieds « un commencement de stigmates », qu'il avait ensuite « complétés par des moyens chimiques ». Cette hypothèse était corroborée par les dépositions « au-dessus de tout soupçon » de Maria De Vito et du docteur Valentini Vista : au couvent de San Giovanni Rotondo avaient indubitablement circulé des bouteilles et des flacons d'acide phénique ou de quelque autre substance irritante. « Le P. Pio est loin d'être dépourvu de connaissances pharmaceutiques », ajoutait le qualificateur du Saint-Office avec une malice digne du pourfendeur des modernistes dans l'encyclique *Pascendi*<sup>31</sup>.

Mais, en conclusion, que faire ? Dans le *Voto* qu'il remit à la Suprême Congrégation, le père Lemius écarta l'expédient auquel la hiérarchie de l'Église avait recouru des siècles durant, chaque fois qu'autour d'un couvent italien le cœur des fidèles s'était échauffé outre mesure pour un saint vivant : déplacer le frère (ou la sœur) dans un couvent éloigné — c'est-à-dire trancher le nœud qui attache chaque saint à son territoire d'élection. Bref, donner un coup de pied dans la fourmilière<sup>32</sup>. Éloigner le capucin de San Giovanni Rotondo était désormais « impossible », jugea le père Lemius : « les fanatiques du P. Pio y sont trop nombreux, ou ceux qui ont intérêt à ce que les étrangers conti-

nuent d'affluer autour de lui ». Quant aux conseils pratiques émanant du père Gemelli, le qualificateur du Saint-Office jugeait irréaliste celui de plâtrer un bras et une jambe du frère pour permettre une rapide cicatrisation des plaies. Comment auraient réagi les fanatiques du Padre Pio si « le plâtre avait rendu tangible le doute sur ses stigmates » ? Les habitants de San Giovanni n'auraient pas été plus accommodants si l'on suivait l'autre conseil de Gemelli : envoyer une commission formée d'un théologien, d'un psychologue et d'un médecin. « Qu'arriverait-il s'ils voyaient ces commissaires plusieurs jours durant autour du P. Pio ? » s'interrogeait un père Lemius préoccupé par d'éventuels désordres mais qui au demeurant ne faisait aucune allusion à l'hécatombe survenue sur la place des Martyrs le 14 octobre 1920<sup>33</sup>.

Pour mettre fin à l'épidémie de dévotion de San Giovanni Rotondo, le qualificateur suggéra à la *Suprema* une thérapie moins invasive : trouver dans l'Église un religieux qui fût en même temps un expert en théologie et un homme prudent pour l'envoyer comme visiteur apostolique à San Giovanni après qu'il eut juré fidélité au Saint-Office. Une fois sur place, prenant garde à ne pas se laisser entraîner par « cette atmosphère de suggestion », l'envoyé du Vatican devrait mener une « enquête précise », mais « sans se donner des airs ». Il fallait étudier Padre Pio sous toutes les coutures, mais spécialement dans l'humilité et l'obéissance. Il fallait surveiller sa manière de faire avec les femmes. Il fallait vérifier l'usage qu'il faisait des produits pharmaceutiques, au besoin inspecter sa cellule et s'assurer que l'acide phénique pouvait vraiment servir pour les injections aux novices. Enfin, toute la durée de la visite, il fallait tenir loin du couvent son directeur spirituel, le père Benedetto de San Marco in Lamis. « Une telle enquête pourrait peut-être conduire à la conclusion que les stigmates ne sont certainement pas d'origine divine » : telle fut l'hypothèse finale du père Lemius, énoncée non sans obscurité stylistique et lexicale (*ce peut-être* suivi d'un *certainement...*), mais ferme dans



l'intention de dissiper une fois pour toutes l'équivoque autour de Padre Pio<sup>34</sup>.

Un échange nourri de notes entre les conseillers du Saint-Office permet de suivre la discussion engagée autour du *Voto* de Lemius dans les premiers mois de 1921. Des notes impressionnantes pour qui les lit presque un siècle après, sachant comment l'histoire devait se terminer : par la défaite des sceptiques, l'élévation aux autels du frère capucin, le succès planétaire d'une dévotion qui a fait de San Giovanni Rotondo un lieu de pèlerinage parmi les plus fréquentés de la chrétienté. En 1921, dans l'atmosphère feutrée des salles du Saint-Office, pas une seule voix de religieux ne s'éleva pour plaider la cause des mérites sacerdotaux de Padre Pio, ni se féliciter de l'affluence des âmes chrétiennes autour de lui, et encore moins saluer la venue d'un nouveau Christ dans le Nazareth garganique. Les conseillers de la *Suprema* proposèrent au contraire d'adopter des mesures beaucoup plus sévères que celles que suggérait le père Lemius afin de serrer dans un étau le capucin stigmatisé et anéantir totalement la dynamique du culte. Le rédemptoriste hollandais

Joseph Drehmanns fut parmi les plus explicites dans la préconisation de solutions draconiennes, mais ni le père Luigi Santoro, des Frères mineurs conventuels, ni le père Filippo Maroto, des Missionnaires Fils du Cœur immaculé de Marie, ne voulaient être en reste. Autant d'ailleurs de personnalités influentes qui allaient bientôt marquer de leur empreinte une autre enquête du Saint-Office dans un tout autre domaine : la mise à l'Index de deux grands philosophes italiens de l'époque, Benedetto Croce et Giovanni Gentile<sup>35</sup>.

« Ne pas attacher la moindre importance à ce qui se raconte sur lui », « s'en désintéresser totalement », « faire silence autour du P. Pio lui-même » : telle était la prophylaxie conseillée par le père Drehmanns, la *damnatio memoriae* d'un vivant. Dans une note non signée, un conseiller proposait d'oublier les stigmates (« qui se guérissent d'eux-mêmes et sur lesquels il suffit d'appliquer des calmants en cas de prurit ») pour s'occuper plutôt d'arrêter l'afflux des pèlerins et la correspondance épistolaire : « Qu'on ferme la porte du couvent et qu'on ne réponde plus aux lettres. » D'autres prélats niaient qu'un déplacement du frère de San Giovanni Rotondo fût impossible. Il fallait seulement garantir l'ordre public en prenant des précautions préalables « *que le Saint-Siège devait négocier directement avec le chef du gouvernement* » pour « éloigner alors le P. Pio dans le secret, en automobile, de nuit, etc. ». Outre les mesures de ce genre, discrètes ou secrètes, le père Maroto insistait pour que la presse du Vatican publiât un avis interdisant tout rassemblement de fidèles autour du couvent et obligeant Padre Pio à « mener une vie retirée et cachée ». Pour le père Santoro, il importait d'impliquer officiellement dans la stratégie de répression le détracteur le plus aguerri du capucin de Pietrelcina, le frère-médecin Agostino Gemelli. Un conseiller demeuré anonyme comptait sur l'assignation au Padre Pio d'un directeur spirituel qui ne manquât pas d'autorité : « Qu'on lui interdise tout contact avec le monde. » Un autre encore avait songé à la justification que leurs Éminences se réservaient de produire devant Dieu ou devant l'histoire si jamais la roue de la fortune devait tourner en faveur du capucin

stigmatisé : « Toutes ces mesures constitueront une preuve de la vertu de Padre Pio<sup>36</sup>. »

Les plus hautes instances du Saint-Office renoncèrent à suivre les conseillers dans leur demande d'une répression immédiate. Entre avril et mai 1921, la Suprême Congrégation s'orienta dans la direction indiquée par le père Lemius : l'envoi à San Giovanni Rotondo d'un visiteur apostolique qui s'empresseait d'étudier la personnalité de Padre Pio, d'élucider la question des stigmates, de vérifier la nature des rapports du frère avec les femmes et d'évaluer la direction spirituelle assurée par le père Benedetto de San Marco in Lamis. Une mission lourde, pour le bon déroulement de laquelle Lemius avait recommandé un religieux pourvu d'un solide bagage culturel et diplomate. Le choix du Vatican se porta sur un carme déchaux de quarante-cinq ans, originaire de Pise, qui avait été lui-même un jeune conseiller du Saint-Office et avait pris depuis peu la direction du diocèse de Volterra : Raffaele Carlo Rossi<sup>37</sup>. Le 13 juin 1921 — le jour même où Caradonna et d'autres



députés fascistes, se conduisant en propriétaires dans les couloirs de Montecitorio, en expulsaient le communiste Misiano —, Mgr Rossi quitta le Tavoliere pour les lacets du Gargano : un inquisiteur sur les terres du Padre Pio.

#### LE SERMENT DE PADRE PIO

Mgr Rossi n'était pas exactement un inquisiteur. Il convient en effet de distinguer les procédures où le Saint-Office intervenait en tant que tribunal de la foi, et qui correspondaient à d'authentiques procès, des simples enquêtes sur une *pubblica voce et fama*<sup>38</sup>. Celle de 1921 fut précisément une enquête sur Padre Pio, non pas un procès. Jamais au cours des décennies suivantes le frère de Pietrelcina ne devait être officiellement jugé par la Suprême Congrégation, qui à plusieurs reprises devait se contenter d'ordonner des visites apostoliques à San Giovanni Rotondo. Ce qui n'empêche pas que le déroulement de ces visites pouvait ressembler à un procès inquisitorial, avec l'évaluation préliminaire des dossiers, les dépositions des témoins *in loco* et, surtout, l'audition du « visité » sur le modèle de l'interrogatoire d'un coupable.

Du rapport final que Mgr Rossi remit au Saint-Office — un texte long de cent cinquante pages, intitulé *Sul P. Pio da Pietrelcina* et daté du 4 octobre 1921 —, il ressort que le visiteur apostolique séjourna une semaine exactement à San Giovanni. Il interrogea l'archiprêtre, le « Docteur en droit canon Giuseppe Prencipe », l'économiste de la paroisse, don Domenico Palladino, et divers confrères de Padre Pio au couvent de Santa Maria delle Grazie : le gardien, le père Lorenzo de San Marco in Lamis, puis le père Ignazio de Jelsi, le père Luigi de Serracapriola, le père Romolo de San Marco in Lamis, le père Lodovico de San Giovanni Rotondo, sans oublier le provincial de l'ordre, le père Pietro d'Ischitella. C'étaient des frères dont le lieu de naissance coïncidait



souvent avec la présence d'un couvent de capucins, au point qu'il fallait moins parler d'une vocation intime, peut-être, que d'une destinée imposée. De même, leur expérience de la vie ne connaissait pas d'horizons plus vastes que la centaine de kilomètres à vol d'oiseau qui séparent le Sannio du Gargano. Quant au Padre Pio, il fut amené à déposer six fois en quatre jours (du 15 au 20 juin) devant le visiteur apostolique, sans compter l'examen de ses stigmates. À chaque interrogatoire, le capucin vénéré comme un saint aussi bien que les clerics appelés à témoigner sur lui devaient se conformer au rituel du double serment : la main sur l'Évangile, ils devaient jurer au début *de veritate dicendo*, et à la fin *de secreto servando*, de dire toute la vérité et de garder le secret.

Si l'on exclut le face-à-face avec le Mystère, la transverbération du 20 septembre 1918, le face-à-face avec Mgr Rossi fut certainement l'étape la plus dramatique de toute la vie du Padre Pio. Après le terrible don des cinq plaies, que pouvait-il y avoir de plus intense, douloureux et déchirant que de poser la main droite — à demi gantée, pour cacher le stigmate — sur le livre saint et répondre à un envoyé du Saint-Office chargé par Rome d'enquêter sur l'origine surnaturelle ou artificielle, divine ou controuvée, de ce christomimétisme ? Mettre le doigt sur la plaie : c'est bien ce que Mgr Rossi se résolut à faire, non pas au sens figuré de l'expression, mais pour mesurer avec un centimètre de courbure les « blessures que le P. Pio, assure-t-on, avait aux mains, aux pieds et sur la poitrine », et procéder sur chacune à un « examen de "pointage" », afin de vérifier la coïncidence de la plaie de la paume de la main (ou de la plante des pieds) avec la plaie correspondante du dos de la main ou du coup de pied qui aurait résulté de l'enfoncement d'un clou. L'émissaire du Saint-Office ne se montra pas moins scrupuleux dans l'examen du flanc : il reproduisit la disposition des signes sur la poitrine du Padre Pio et joignit la figure au procès-verbal avec un soin comparable à celui de Cesare Lombroso pour reproduire la marque sur le front de David Lazzaretti<sup>39</sup>.

Les interrogatoires du Padre Pio tournèrent autour du



thème de l'*imitatio Christi*. Une fois, ayant appris que, sur la tête du frère apparaissaient par moments les traces d'une couronne d'épines, Mgr Rossi l'interpella : « D'aucuns disent que vous avez aussi des marques à la tête ! » Padre Pio répondit : « (en riant) Oh, pour l'amour du ciel ! Que voulez-vous que je réponde ? ! » Une autre fois, Mgr Rossi demanda au capucin des explications sur les bruits suivant lesquels sa vie sur terre ne serait pas plus longue que celle de Jésus : « À propos de mourir à trente-trois ans, etc., vous avez dit quelque chose ? — Jamais de la vie ! », répondit sans détour Padre Pio. Souvent, le frère répondit à l'évêque sur des tons étonnamment familiers, dont le procès-verbal des interrogatoires restitue la spontanéité, comme un enregistrement sonore. Ainsi, à la question de savoir s'il lui était jamais arrivé, malade, d'être soigné par des femmes, « même de nuit, à l'hôtellerie », Padre Pio répondit presque en dialecte campanien : « Excellence, je ne m'en souviens pas. » Et à la question suivante, si l'attitude des femmes était

irréprochable ou non, Mgr Rossi s'entendit répondre : « Excellence, j'étais malade, que puis-je dire<sup>40</sup> ? »

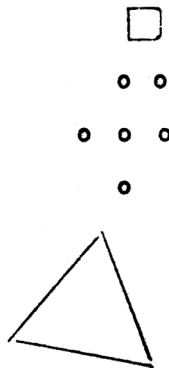
Les procès-verbaux des dépositions du Padre Pio contiennent toute une série de « je ne sais », « je ne saurais dire », « je ne me rappelle pas », « je n'ai aucun souvenir à ce propos », « c'est un peu flou », « je n'en ai pas un souvenir très précis »<sup>41</sup>, soit que le capucin fût bel et bien incapable d'exhumer tel ou tel épisode du fond de sa mémoire, soit que ce fût l'expression d'un choix délibéré pour fuir des questions plus pressantes. Différente, moins évasive, fut l'attitude du Padre Pio quand Mgr Rossi sollicita son opinion sur les divers prodiges que lui attribuait la *vox populi*, en particulier les épisodes d'ubiquité et de guérisons miraculeuses. Dans ces cas, le frère répondit souvent par un *non mi consta*, adapté du *non constat* de la jurisprudence latine, « il n'est pas établi ». Alors qu'on lui demandait s'il était vrai qu'un jour il s'était trouvé à Foggia, auprès du commandant de la Division militaire, sans pour autant avoir quitté le couvent de San Giovanni, Padre Pio répondit dans une syntaxe un peu incertaine, mais sans détours :

Excellence, je ne suis assuré de rien de tout cela. Des imprudences, il y en a certainement eu de la part de personnes qui ont voulu me faire un nom, pour des choses que je n'aurais jamais pensé ni dire ni faire savoir. Il y avait de quoi rendre fou et je dois remercier le Seigneur que la plus grande grâce que je reconnais avoir reçue à ce propos est précisément celle de ne pas avoir perdu la raison et la santé à cause de toutes les histoires qu'on racontait<sup>42</sup>.

Toutes les histoires qu'on racontait : devant l'émissaire du Saint-Office, Padre Pio allait endosser la robe de l'avocat du diable de sa propre sainteté. Les réponses du capucin furent moins explicites dans la forme, mais analogues dans leur contenu, quand Mgr Rossi l'interrogea sur les effets thaumaturgiques de son intercession pour les malades réputés incurables : le bossu de Lucera, l'estropié de San Giovanni Rotondo, les deux petites muettes, le greffier boiteux du tribunal d'instance et tous les autres spécimens d'humanité

souffrante qui s'étaient tournés vers le frère pour retrouver le sourire. Lui, Padre Pio, il se contentait de prier : c'étaient les dévots qui s'abandonnaient à des *imprudenzate* et criaient au miracle. « J'ai prié pour les besoins de gens qui m'ont été recommandés, indigents, nécessiteux, etc. C'est tout ce que je sais. [...] L'effet obtenu, je l'ignore. [...] J'ai dit, comme d'habitude, à peu près ça : confiez-vous au Seigneur, je vous recommanderai. Voilà ce que je sais. Pour le reste, je n'en sais rien. [...] Qui leur a jamais fait cette promesse. Même du côté humain, et qui irait faire une promesse semblable sans en avoir la certitude ? [...] J'ai prié, oui : l'effet, c'est eux qui le savent, moi je n'en sais rien<sup>43</sup>. »

L'enquête inquisitoriale sur Padre Pio atteignit son *climax* le 17 juin 1921, à vingt et une heures. Dans les heures précédentes, Mgr Rossi s'était improvisé médecin et avait examiné les stigmates, avant de soumettre le frère capucin à une rafale de questions sur l'utilisation de produits cosmétiques, chimiques et pharmaceutiques. Que pensait l'intéressé du parfum que les fidèles disaient émaner de ses plaies ? Padre Pio en avait entendu parler par des gens venus lui baiser la main, mais il n'avait rien d'autre à dire : « Je ne sais pas, je ne fais pas de différence. Dans ma cellule, je n'ai que du savon. » Quant au reste, le frère avait admis s'être procuré de l'acide phénique « pour les besoins de la communauté », tout en soutenant l'avoir fait en secret parce qu'il n'avait pas



d'ordonnance. L'acide — telle était son explication — lui servait à désinfecter les seringues : « Dans un collège de garçons, les occasions sont fréquentes. » La vératrine, Padre Pio se souvenait au contraire l'avoir commandée « pour un amusement » : pour jouer un tour aux frères, en la mélangeant à du tabac à priser, ce qui avait pour effet de les faire éternuer irrésistiblement<sup>44</sup>. Nonobstant l'in vraisemblance des justifications de cette espèce, Mgr Rossi n'avait élevé aucune objection : le fait est qu'il se préparait à accomplir un « coup de théâtre ».

Ici, il faut citer longuement le procès-verbal de l'enquête. Dans l'histoire de Padre Pio, nous sommes devant une scène décisive. Une scène du xx<sup>e</sup> siècle, assurément, mais elle a quelque chose d'archaïque ou, d'une certaine façon, d'anachronique. On pourrait croire à la transposition moderne d'une toile de Zurbarán ou à une anticipation improvisée d'un roman de Saramago :

*À ce point, le Visiteur soussigné, nonobstant le serment déjà prêté par le R. P. Pio, je lui renouvelle mon exhortation sur la sainteté de l'acte religieux, je lui rappelle la gravité de la chose et lui demande ce qu'il pense précisément du serment. Et il répond : C'est l'acte le plus solennel que puisse accomplir l'homme puisqu'il s'agit d'appeler Dieu en témoignage de la vérité.*

*Cela dit je l'invite à répondre sous la sainteté du serment spécial aux questions suivantes, une par une, en se mettant à genoux et en posant les mains sur le saint Évangile.*

— V. P. [Votre Paternité] jure-t-elle sur le St. Évangile n'avoir jamais utilisé de parfums, ne pas en utiliser encore sur sa personne ?

*Et Padre Pio prête serment et ajoute que, outre qu'il est religieux, la chose en question lui a toujours répugné.*

— V. P. jure-t-elle sur le St Évangile ne pas avoir provoqué, entretenu, cultivé, augmenté, conservé, directement ou indirectement, les signes qu'il porte aux mains, aux pieds et sur la poitrine ?

*Rép.* Je le jure.

— V. P. jure-t-elle sur le St Évangile n'avoir jamais eu recours à la dermatographie sur sa personne, c'est-à-dire n'avoir jamais, par une espèce d'autosuggestion, fait des signes qui pouvaient ensuite devenir visibles suivant des idées fixes ou dominantes ?

*Rép.* Je le jure, pour l'amour du ciel, pour l'amour du ciel.  
— Si seulement le Seigneur m'en libérait, ce que je lui en serais reconnaissant<sup>45</sup> !

Padre Pio, agenouillé, les mains sur l'Évangile, qui jure devant Dieu n'avoir jamais rien traficoté autour de ses plaies et qui supplie même le Seigneur de le libérer de ce tourment : vaguement baroque, mais exceptionnellement parlante, cette image avait de quoi foudroyer un prêtre à la piété aussi sûre que Raffaele Carlo Rossi<sup>46</sup>. Bien entendu, l'émissaire du Saint-Office ne devint pas un adepte du culte de Padre Pio. Dans la suite de la visite apostolique comme dans le rapport final qu'il devait transmettre à la Suprême, il se montra sceptique sur les prodiges que la *vox populi* attribuait au capucin, et presque sarcastique sur les promoteurs locaux de sa sainteté. Toutefois, les résultats de la double opération accomplie ce 17 juin 1921 — d'abord l'examen rapproché des plaies, puis le serment spécial de Padre Pio — eurent le pouvoir de convaincre l'évêque de Volterra que le divin se manifestait vraiment dans le frère de Pietrelcina, ou tout au moins dans ses mains.

Les mains sont le centre symbolique du corps d'un prêtre. Parce que c'est avant tout par les mains que le ministre du Père renouvelle la langue du Fils, qui est une langue des gestes avant même que d'être une langue de paroles. Ce n'est pas par hasard que, dans la liturgie de l'ordination sacerdotale prescrite par le pontifical romain, c'est sur les mains du futur prêtre (précisément sur ses paumes) que l'officiant verse le Saint-Chrême, traçant un signe de croix avec le pouce. (*Pontifex cum oleo catechumenorum inungit unicuique ambas manus simul junctas, in modum crucis, producendo cum pollice suo dextero in dictum oleum intincto duas lineas, [...] unguendo mox totaliter palmas.*) Puis l'officiant attache les mains jointes du futur prêtre avec un linge blanc, et les serre entre les siennes (*sic clausas, et alligatas manus tenet*). Pour finir, l'officiant et le prêtre unissent leurs mains autour du calice du Vin et la patène du Pain (*ipsi illam accipiunt inter indices et medios digitos, et cuppam Calicis et Patenam simul*

*tangunt*)<sup>47</sup>. C'est ce que la liturgie catholique prescrit depuis des siècles en matière d'ordination des prêtres, et qui vient s'ajouter au pouvoir thaumaturgique du geste de l'imposition des mains par Jésus attesté dans les Évangiles. Et cela témoigne — si besoin était — de la valeur symbolique de tout ce qui était lié aux mains trouées et bandées du Padre Pio.

Sur le corps du frère capucin, Mgr Rossi n'avait trouvé, ni aux pieds, ni sur la poitrine, de plaies correspondantes à la notion ordinaire de stigmates. Sur la poitrine, il n'avait vu qu'une tache triangulaire, « couleur vin rouge », et d'autres marques plus petites, sans trace de la croix retournée décrite dans l'expertise du docteur Romanelli. Aux pieds, « on ne remarquait que deux espèces de bouton sur l'épiderme plus blanc et délicat ». Mais sur les mains de Padre Pio, écrivit Mgr Rossi à l'usage du Saint-Office, soulignant les mots pour dissiper toute équivoque : « Les stigmates *sont là* : nous sommes en présence d'un fait réel ; impossible de le nier. » Il ne s'agissait donc plus de se prononcer sur leur existence, désormais proclamée, mais de faire la lumière sur leur origine. L'évêque de Volterra excluait « toute intervention diabolique et toute fraude humaine ». Il fallait exclure un dol des hommes, puisque Padre Pio s'était amplement justifié en ce qui concernait « l'affaire » de l'acide phénique et de la vératrine. Et il fallait exclure un dol du démon (vieille obsession des inquisiteurs, redoutant que les stigmates fussent des signes de sainteté contrefaits, des marques du diable<sup>48</sup>), puisque la vie « très droite » de Padre Pio n'était pas compatible avec la possibilité que Satan se fût emparé de lui<sup>49</sup>.

Restait une troisième hypothèse : que les plaies des mains du capucin fussent d'origine divine. Et une multiplicité d'indices convergeaient dans cette direction : du jaillissement ininterrompu du sang à la localisation des plaies sur les paumes, de l'inefficacité de tout remède au parfum « très vif et très agréable » qui se dégageait d'elles. « Si le fait n'est pas seulement exceptionnel, mais aussi miraculeux, le Seigneur le manifestera quand il le jugera utile » : telle est la



conclusion à laquelle arriva Mgr Rossi à propos des stigmates<sup>50</sup> — un jugement interlocutoire, en apparence, mais qui dans la réalité valait crédit ouvert au frère de Pietrelcina. Pour la première fois depuis que le capucin était entré dans le collimateur de l'Inquisition, la voix d'un prélat apprécié du Saint-Office tranchait avec le chœur des détracteurs et des censeurs. Prudent, mais ferme, l'évêque de Volterra inaugurait une contre-histoire officieuse du Padre Pio où tout n'était pas hystérie ou psittacisme, hypnose ou suggestion, automutilation ou dermatographie. Où, n'en déplaise au père Gemelli, tout n'était pas névrose : quelque chose était saint.

#### L'ARMÉE DE L'ESPÉRANCE

Estimant que les plaies du Padre Pio étaient de « vraies plaies<sup>51</sup> », c'est-à-dire des plaies christiques, Mgr Rossi accepta volontiers les explications du capucin à propos de l'acide phénique et de la vératrine. Dans l'ensemble, une fois convaincu de la moralité de son interlocuteur, l'émissaire du Saint-Office jugea opportun de se défaire de ses habits de policier pour ne plus endosser que ceux du carmélite. « À dire vrai, je dois avouer que P. Pio me fit une impression assez favorable, alors que j'y étais allé plutôt prévenu contre lui... » Au demeurant, les réguliers aussi bien que les séculiers que Mgr Rossi avait interrogés lui avaient parlé de Padre Pio comme d'un excellent religieux, tandis que le visiteur avait pu constater personnellement ses vertus d'humilité et d'obéissance. « Et dire que tant de vaines paroles avaient présenté le malheureux capucin sous une lumière si malheureuse ! » Bravant les bruits de couloir qu'il avait dû glaner au palais du Saint-Office avant de partir pour le Gargano, l'évêque de Volterra eut le courage d'écrire que Padre Pio « n'avait rien d'un thaumaturge affairiste ni d'un fervent agitateur populaire ». Facétieux





avec les autres frères, soumis à ses supérieurs, charismatique avec les fidèles : que pouvait-on demander de plus à un pasteur d'âmes<sup>52</sup> ?

Ni le vertige conçu de la présence du divin dans l'humanité du Padre Pio ni le respect pour sa manière d'exercer son ministère sacerdotal ne firent du rapport final de Mgr Rossi un reportage enchanté sur la Palestine du Gargano. L'envoyé du Saint-Office se montra au contraire aussi scrupuleux que sévère pour raconter comment l'atmosphère de San Giovanni avait fini par se transformer en une véritable cour des miracles de Padre Pio. En pleine guerre mondiale, le supérieur des capucins, le père Paolino de Casacalenda, s'était mis en quatre pour relancer les fortunes d'un couvent déserté : « On voyait que le Gardien cherchait des "gens". » Et quand avait commencé à circuler à San Giovanni Rotondo le bruit qu'un saint vivant se trouvait à Foggia et communiquait directement avec le ciel, le père Paolino n'avait pas perdu une minute pour faire venir Padre Pio, l'installer au couvent et alimenter dans la population l'espoir de quelque chose d'extraordinaire. « La préparation fut longue ; l'insinuation légère, subtile, insistante [...]. Puis

le moment venu, après un certain temps, ce furent les “stigmates”, et alors quelle propagande ! » L’archiprêtre de San Giovanni, don Prencipe, s’était alors efforcé vainement de contenir l’enthousiasme des habitants du pays, du Gargano, des Pouilles : la renommé du capucin avait rapidement envahi l’imaginaire collectif. « P. Pio était un saint qui accomplissait des miracles, ça ne se discutait pas. Il y en avait qui, avec une ignorance crasse, y voyaient Jésus-Christ lui-même<sup>53</sup> ! »

Entre la fin de 1918 et le début de 1919, le saint frère était ainsi devenu, sans presque s’en rendre compte, l’autre Christ. Voici à ce propos le témoignage rétrospectif de don Prencipe, tel que le recueillit Mgr Rossi :

Nous sommes, en fait, au point culminant des « merveilles » dont P. Pio a été le centre et le motif ; je ne sais dans quelle mesure il en était personnellement conscient : le temps des « grâces » extraordinaires qui se multipliaient jour après jour ; des « miracles » qui, dit-on, se produisaient sous les yeux de tous et qui excitaient les esprits jusqu’au délire ; pour ma part — me disait l’archiprêtre, religieux grave et sérieux — témoin oculaire de l’enthousiasme des cinq-six mille personnes qui criaient au miracle et s’attroüpaient autour du gracié, puis lui ouvraient un passage, pour former autour de lui une double muraille vivante, je me suis fait une idée de ce qui a dû se produire quand Notre Seigneur opérait réellement des miracles devant les foules qui l’acclamaient<sup>54</sup> !

À la différence des miracles de Jésus, ceux de Padre Pio étaient mis entre « guillemets ». « Pas même un seul miracle ne tient », conclut, impitoyable, Mgr Rossi. Il était faux qu’un « garçon affecté de gibbosité » s’était « au moins en partie redressé ». Il était faux que le greffier claudiquant du tribunal de San Giovanni Rotondo avait vu son pied guéri. Il était faux qu’une petite muette, mise en présence du Padre Pio, avait recouvré la parole. De même était fausse la guérison d’un pauvre idiot, « de taille lilliputienne », bossu, estropié et loucheur : « Je l’ai vu personnellement : c’est un malheureux, il fait pitié. » Pure fantaisie encore la fable suivant laquelle le clocher de l’église paroissiale de San

Giovanni s'était effondré brutalement à la suite d'un tort commis par l'archiprêtre au détriment des confrères du Padre Pio. « La bonne blague ! Et le petit peuple qui criait au miracle<sup>55</sup> ! »

Conformément à une vieille tradition inquisitoriale, le visiteur du Saint-Office consacra une partie de son temps à confisquer et à éplucher les lettres<sup>56</sup>. Les lettres que Padre Pio avait échangées avec son directeur de conscience, le père Benedetto de San Marco in Lamis. Celles que le frère avait échangées avec ses filles spirituelles. Celles que des âmes chrétiennes lui avaient adressées des quatre coins de l'Italie, pour une grâce demandée ou reçue. De ces dernières, les Archives du Saint-Office en conservent aujourd'hui des dizaines : à en juger par les dates d'envoi, entre mai et juin 1921, ce sont certaines des lettres que Mgr Rossi trouva, pour ainsi dire, au sommet d'un tas : celles qui, au moment de la visite apostolique, s'étaient déposées depuis peu sur la table de Padre Pio. Aux beaux temps de l'Inquisition romaine (et encore au début du xx<sup>e</sup> siècle, au cours de la chasse aux modernistes), l'examen des correspondances avait pour fin de démasquer les hérésies doctrinales, les défaillances morales ou les comportements déviants. Le carme déchaux ne devait rien découvrir de tout cela dans la correspondance confisquée au capucin stigmatisé : ce ne sont que demandes d'intercession, offrandes en argent, marques de reconnaissance. L'historien est tout de même heureux de pouvoir éplucher ces lettres : pour mesurer l'ampleur de l'horizon d'attente au centre duquel prit corps la réputation de sainteté de Padre Pio. Et pour saisir en prise directe la voix lointaine de ces dévots, premier contingent de la gigantesque armée de l'espérance qui se tournera vers Padre Pio au milieu du siècle.

Parmi ceux qui demandaient de l'aide, se trouvait Eugenia Carnavale, de Brescia, qui envoya au « très révérend père [...] dix lires de [sa] bourse » pour une messe, « afin qu'elle puisse être toute à Jésus », écrivait la fillette, et non la proie de Satan (« je me laisse toujours tenter par le diable »). Un capucin de la région de Ravenne, le père



lettres pour grâce reçue méritent d'être notées : minuscules pierres, mais à leur façon indispensables, d'un édifice qui allait se construire non seulement à travers le travail habile de frères entreprenants, mais aussi du fait d'une initiative populaire spontanée — l'édifice des trompettes de la renommée (*pubblica voce et fama*) de Padre Pio, l'impalpable cathédrale de sa sainteté vivante. Dans un tel chantier, grand comme toute l'Italie, les ouvriers furent des femmes. À Tolentino, Anna Romagnoli avait pu enlever son corset de plâtre, parfaitement guérie en vertu des prières que le frère de Pietrelcina avait adressées au ciel pour elle. À Florence, Zaira Bacci vénérât le « saint Padre Pio » pour la guérison de son mari, dont les médecins avaient jugé la broncho-alvéolite incurable. À Crémone, Maria Bergonzi pouvait de nouveau dialoguer avec son fils, Francesco, auquel l'intervention de Padre Pio avait rendu la parole après six mois de mutisme total. À Catanzaro, Vittoria Lamanna avait été miraculeusement guérie d'une attaque de paralysie, retrouvant ainsi la foi perdue à la mort de son fils dans la retraite de Caporetto. À Capoue, la mère et les tantes d'Anna Lopez avaient longtemps désespéré du sort de la petite, née presque aveugle le 14 juin 1917 : « Ces pauvres yeux ne donnaient que de la pourriture » jusqu'au jour où les femmes avaient écrit au « prodigieux frère. [...] Quelques jours plus tard, la fillette ouvrit les yeux, littéralement guéris, révélant deux véritables étoiles »<sup>58</sup>.

Il est difficile de feuilleter ces documents du xx<sup>e</sup> siècle sans penser à certaines histoires du Moyen Âge, comme celle, magnifiquement reconstituée par Marc Bloch, du thaumaturge de Corbeny qui guérissait de scrofules<sup>59</sup>. Malgré les quatorze siècles qui séparent saint Marcouf de Padre Pio, on a l'impression d'avoir affaire à une mentalité collective aux structures analogues. Dans la France médiévale comme dans l'Italie du xx<sup>e</sup> siècle, la foi au miracle était le fruit de l'idée qu'il devait y avoir un miracle. L'optimisme des âmes chrétiennes attribuait les cas de guérison à l'intercession du saint, transformant les graciés et les membres de

leurs familles en autant de témoins d'une histoire qui se terminait bien ; les cas de résistance du mal étaient au contraire imputés à d'autres, ou à autre chose, et chassés de la mémoire. Au <sup>xx</sup>e siècle, encore, par un enchevêtrement d'épisodes concrets et de projections imaginaires, une réputation de thaumaturge pouvait se répandre en long et en large sans qu'il y eût ni imposture sournoise ni guérison miraculeuse. À la différence d'un Padre Gemelli, les fidèles de Padre Pio n'éprouvaient pas le besoin de médicaliser le miracle : ils ne rêvaient pas pour San Giovanni Rotondo d'un « bureau des constatations » modelé sur celui de Lourdes<sup>60</sup>. Comme les dévots de saint Marcouf au Moyen Âge ou les miraculés des rois thaumaturges, ils ne voulaient pas savoir : ils voulaient croire.

Dans les lettres expédiées à San Giovanni, il arrivait aux fidèles de rappeler au Padre Pio lui avoir écrit plusieurs fois, et peut-être de se plaindre — avec la délicatesse de mise en présence d'un saint — de l'absence de la moindre réponse. Les expéditeurs se berçaient de l'illusion d'avoir noué un rapport personnel avec le « frère prodigieux », alors même que l'essor du culte du Gargano avait vite empêché Padre Pio de correspondre directement avec eux. Mgr Rossi l'explique dans son rapport final au Saint-Office : bien que le courrier remis au couvent eût beaucoup diminué par rapport à la première explosion dévotionnelle (en 1919, « jusqu'à sept cents lettres par jour »), Padre Pio se trouvait dans l'impossibilité matérielle de se faire une idée d'une telle masse de lettres (« il doit y en avoir 20 000 »). Le dépouillement était assuré par d'autres frères, qui se contentaient de lui transmettre les plus personnelles et les plus singulières. Quant à répondre à leurs auteurs, les frères le faisaient à ceux qui avaient joint un timbre ou envoyé de l'argent. Il n'était pas vrai que les réponses étaient imprimées d'avance ni que les frères les glissaient telles quelles dans une enveloppe. « Seules les images sont préparées », précisa l'envoyé du Saint-Office : des images pieuses de la Vierge ou du saint frère, sur lesquelles les frères écrivaient à la main *P. Pio prega e benedice*, « Padre Pio prie et bénit<sup>61</sup> ».

Mgr Rossi se fit également remettre un échantillon des lettres que Padre Pio avait reçues de son directeur de conscience, le père Benedetto de San Marco in Lamis. Le visiteur apostolique les examina attentivement, pour leur consacrer une annexe de son rapport final. S'il critiqua le père Benedetto, qu'il définît comme un directeur trop « élégiaque » et « envahissant », il se garda bien de voir en lui ce diabolique manipulateur de la conscience du Padre Pio que dénonçait le père Gemelli en l'accusant d'être carrément à l'origine des stigmates de celui-ci<sup>62</sup>. Le jugement pondéré de l'évêque de Volterra eut pour effet de dissiper d'autres légendes négatives sur la réalité de San Giovanni. Par exemple, celle suivant laquelle Padre Pio disait des messes interminables, longues de deux, voire trois heures. Certes, confirma Mgr Rossi, le frère célébrait « avec [...] une dévotion excessive ». « Montre en main », cinq minutes pour le *Memento* des vivants, quatre ou cinq pour le *Memento* des morts, et deux minutes pour la consécration du calice ! De plus, la célébration liturgique de Padre Pio n'était pas exempte de « petits défauts ». Au moment de la Collecte, il n'inclinait pas la tête au nom du Saint-Père. Aux *Oremus*, il n'ouvrait ni ne fermait bien les mains. Il ne se penchait pas parfaitement sur l'autel au *Munda...* et au *Te igitur* (« peut-être du fait de la douleur au flanc »). Dans les cérémonies de la communion, il n'était « pas du tout précis ». Mais, de l'avis du carme déchaux, ces entorses à la règle s'expliquaient par le caractère approximatif de la formation ecclésiastique de Padre Pio et par la négligence bien connue des capucins : nul n'était besoin de les mettre sur le compte de la folie sacrée d'un prêtre tenté de prolonger sa Cène à l'infini<sup>63</sup>.

Mgr Rossi se montra également indulgent à propos des relations du Padre Pio avec ses filles spirituelles. La question de la promiscuité des frères et des femmes était pourtant une vieille obsession de l'Église, qui depuis des siècles s'efforçait d'en contenir les effets pervers. Bigotes, grenouilles de bénitier ou punaises de sacristie : quel que fût le nom qu'on leur donnait, les laïques pieuses au point de



vouloir vivre dans un cloître, plutôt qu'à l'extérieur, inspiraient la méfiance du fait même de leur situation limite : ni religieuses ni laïques, ni actives ni contemplatives<sup>64</sup>. À cela s'ajoutait le souci d'une hiérarchie qui craignait la tempête de sentiments que les bigotes risquaient de déchaîner dans l'esprit des frères : attachés par la coutume ou par la règle à l'idée de célibat sacré, mais quotidiennement exposés à la tentation de profiter de leur sacerdoce pour assouvir des appétits charnels. Et si les prêtres étaient particulièrement charismatiques, le problème pouvait avoir des effets explosifs. Dans des cas pareils, en effet, les femmes pouvaient éprouver plus fortement que jamais la tentation de sublimer la passion de la chair en passion du Christ : elles pouvaient s'imaginer en nourriture, se prendre pour une hostie, rêver d'être dévorées. Et le prêtre pouvait rechercher leur compagnie tel un supplice volontaire, expérimentant ainsi l'ordalie de la chair comme mesure suprême de sa propre vertu<sup>65</sup>.

Des décennies durant, le soupçon que Padre Pio eût des relations charnelles avec des femmes pieuses devait tarauder l'imagination de ses détracteurs. En 1921, cependant, Mgr Rossi sut porter sur cette affaire un regard serein — de pasteur d'âmes plutôt que d'inquisiteur des corps. Oui, à l'auberge, il était arrivé que la promiscuité du Padre Pio et des femmes dépassât la cote d'alerte : « femmes qui touchaient le malade "pour en prendre la sainteté" (!) » et autres « manifestations d'esprits naïfs et de petites têtes ». De même était-il vrai que le frère avait l'habitude de tutoyer ses filles spirituelles. À ce propos, l'émissaire du Saint-Office s'exprima en homme du Nord : « N'y insistons pas trop, nous sommes dans la basse Italie. » Sur l'autre point, autrement plus délicat, l'évêque de Volterra parla la langue du bon sens. Une chose était de reconnaître que l'ordre de la séparation des sexes n'était pas parfaitement respecté dans le couvent du Gargano ; c'en était une tout autre que de suggérer que les allées et venues des femmes à l'hôtellerie menaçaient la chasteté du frère aux stigmates, ou dérivait carrément d'un désordre sexuel. « Sur ce point absolument capital de vertu chrétienne, religieuse et sacerdotale, P. Pio



est inattaquable », écrivit Mgr Rossi aux prélats du Saint-Office<sup>66</sup>. Lesquels, on va le voir, furent tentés de ne pas le croire.

#### LA PATIENCE D'UN SAINT

Dans l'arithmétique de l'Église, les comptes sont toujours exacts, du moins en matière de sainteté. Si la hiérarchie du Vatican entend au bon moment la *vox populi*, pour traiter le saint vivant comme s'il était mort et canonisé, l'institution peut se vanter d'être sensible aux exemples venant de la base et de la périphérie, en accord avec la communauté des croyants. Mais si, et c'est le cas le plus fréquent, la hiérarchie se méfie d'une réputation naissante dans le peuple des laïcs, l'institution n'en dispose pas moins d'un argument imparable pour sa propre édification. Devant le tribunal de la postérité, l'Église peut d'une certaine façon se vanter d'avoir offert à celui que la renommée a élu, en le contrariant, la possibilité de faire montre des « héroïques vertus » d'humilité et d'obéissance : de la patience proverbiale du saint.

Confortés par une logique de ce genre, les responsables du Saint-Office n'ont jamais eu de scrupule à intervenir d'une main lourde dès les débuts publics d'une aventure de sainteté : ils n'ont jamais hésité à brandir les décrets jaunis du pape Urbain VIII — la discipline des procès de béatification du XVII<sup>e</sup> siècle — comme une matraque pour faire le vide autour d'un saint vivant<sup>67</sup>. Ce fut aussi le cas en 1922, quand les responsables de la Suprême Congrégation jugèrent terminée la phase d'instruction de l'enquête sur Padre Pio de Pietrelcina. Tout compte fait, l'alternative était claire : se ranger à la ligne dure suggérée par des conseillers comme le père Drehmanns, qui avaient réclamé une sorte d'embargo religieux sur la figure de Padre Pio, ou suivre la ligne douce embrassée par Mgr Rossi, qui avait

conclu son rapport sur sa visite apostolique sans indiquer la moindre mesure de nature répressive. Tout aussi clair fut le choix du Saint-Office : en finir avec les demi-mesures, solder définitivement les comptes.

En juin 1922, le secrétaire de la Suprême, le cardinal Merry Del Val, donna à la Curie généralice des capucins des directives précises, qui correspondaient à autant de restrictions du ministère sacerdotal du Padre Pio. « Que l'on évite toute singularité et rumeur autour de sa personne », ordonna le cardinal. « Sous aucun prétexte, qu'il ne montre ses soi-disant stigmates, n'en parle ou ne les donne à baiser », ajouta Del Val. Et ce n'était pas tout. À l'avenir, le frère ne devait célébrer la messe qu'au petit matin, et uniquement dans la chapelle du couvent inaccessible aux laïcs. Il devait interrompre tout rapport, « même épistolaire », avec le père Benedetto de San Marco in Lamis. « À ses frères aussi bien qu'aux étrangers », en s'exprimant « par les mots et par les gestes », il devait manifester sa « ferme volonté qu'on le laisse s'occuper tranquillement de sa propre sanctification »<sup>68</sup>.

La plus grande tranquillité, estima le cardinal Del Val, Padre Pio la trouverait le jour où la Curie généralice se déciderait à l'éloigner de San Giovanni Rotondo, du Gargano et des Pouilles pour le cacher dans quelque couvent capucin de « Haute Italie ». Pour le Saint-Office, il n'y avait pas de temps à perdre : « Les très éminents pères désireraient que le déplacement se fasse tout de suite<sup>69</sup>. »

## *Chapitre V*

### UN CHANGEMENT DE CLIMAT

#### LE TRIOMPHE DU CŒUR

Prise à Milan le 7 décembre 1921, le jour de l'inauguration de l'Université catholique du Sacré-Cœur, la photographie montre un père Gemelli qui ne semble pas faire ses quarante-trois ans : un prêtre charmant mais grave, investi de ses responsabilités de fondateur et de recteur. Autour de lui, pour être certains de figurer sur la photo, les premiers étudiants tendent le cou : insoucians, quant à eux, joyeux et presque bouffons. Mis à part la différence d'attitude évidente, ni le recteur ni les étudiants n'ont le moindre doute sur la solennité de la circonstance, ni sur le fait que l'événement fera date. Soixante ans après l'unité de l'Italie et un demi-siècle après la brèche de la Porta Pia, il était enfin donné aux catholiques italiens d'entrevoir un avenir, où ils ne seraient pas seulement les hôtes de la maison de Savoie mais pourraient aspirer à faire partie de l'élite.

Un numéro du quotidien romain, *Il Corriere d'Italia*, datant du 24 octobre 1920, un peu plus d'un an avant l'inauguration effective de la Cattolica, illustre les espérances que l'opinion modérée pouvait nourrir à cet égard. Le jour même où il avait démasqué les socialistes de l'*Avanti!* à propos de la énième tragédie des deux années rouges, le



massacre de San Giovanni Rotondo (l'attribuant à une « propagande léniniste effrénée, illogique et balourde<sup>1</sup> »), le quotidien s'était consolé en signalant que la naissance d'un institut confessionnel de formation universitaire était désormais imminente. « Depuis deux ans courait le bruit que se préparait à Milan la fondation d'une Université catholique. Beaucoup l'attendaient avec impatience et priaient avec ferveur ; d'autres l'accueillaient avec scepticisme ; l'idée les faisait sourire : elle semblait trop grande, inaccessible. » Et voici que, grâce aux efforts titanesques du père Gemelli, le rêve promettait de devenir réalité<sup>2</sup>.

La célébration d'une messe dite par Agostino Gemelli en présence du cardinal archevêque de Milan, Achille Ratti — celui qui deux mois après, à la mort de Benoît XV, allait être élu pape sous le nom de Pie XI — donna une solennité liturgique à l'inauguration de la Cattolica. Le nouvel institut universitaire fut dédié au Sacré-Cœur de Jésus en hommage à une dévotion particulièrement forte dans le catholicisme italien de l'immédiat après-guerre, après que Gemelli eut

directement contribué à sa relance au cours du premier conflit mondial<sup>3</sup>. Mais l'Université elle-même ne représentait qu'un élément dans le cadre d'un programme plus vaste et plus ambitieux encore que l'infatigable père Agostino avait poursuivi avec des instruments associatifs tels que la Jeunesse féminine de l'Action catholique, ou culturels, comme les éditions *Vita e Pensiero*<sup>4</sup>. Ce programme allait bien au-delà des objectifs que cultivaient don Sturzo et les autres dirigeants du Parti populaire<sup>5</sup>. Les hommes comme Gemelli n'éprouvaient pas alors le besoin d'un parti politique, fût-il nouveau et de masse, mais bien d'un « retour au Christ » pur et dur, qui se réaliserait — dans une Italie à jamais changée par la guerre — à travers une refondation totale de la nation en tant que communauté des baptisés<sup>6</sup>.

Préparer le citoyen comme la patrie l'attend, le chrétien comme l'Église l'espère : tel était l'objectif explicite du recteur Gemelli<sup>7</sup>, partie prenante du projet de reconquête catholique que poursuivit Ratti après son accession au trône de Pierre<sup>8</sup>. C'était un projet destiné à rencontrer le projet fasciste, dans la mesure où Mussolini lui-même considérait l'accord avec l'Église de Rome comme une condition nécessaire à la construction d'un consensus autour du régime ; et c'était un projet destiné à se heurter au projet fasciste, dans la mesure où les ambitions hégémoniques du pape devaient entrer en compétition avec les ambitions du Duce. Autrement dit, le projet annonçait le renouvellement, sur les ruines victorieuses de la Grande Guerre, d'une vieille alliance entre le trône et l'autel tandis que cette même alliance menaçait de déboucher sur une lutte du *xx<sup>e</sup>* siècle pour les investitures. Sans anticiper, contentons-nous d'observer ici que, dès l'hiver 1921-1922, les circonstances paraissaient propices au point que beaucoup de catholiques osaient espérer une revanche retentissante de l'Église après le terrible échec de 1870 et la disparition du pouvoir temporel pontifical.

En 1917, la promulgation du code du droit canon, fortement voulu par le cardinal Gasparri, avait clos une fois pour

toutes la crise moderniste, jetant les bases d'une restauration normative du primat pontifical et du magistère romain<sup>9</sup>. Quatre ans après, le choix du père Gemelli d'exiger des professeurs de l'Università cattolica le serment anti-moderniste que l'encyclique *Pascendi* avait imposé aux prêtres en 1907 put apparaître comme le signe annonciateur d'un nouveau climat spirituel : baptême d'une saison où le savoir serait subordonné au croire<sup>10</sup>. Certaines conférences données par le philosophe Giovanni Gentile en 1920 et aussitôt publiées sous un titre sans équivoque, *Discorsi di religione*, étaient tout aussi révélatrices de ce changement de climat : l'ancien disciple de Benedetto Croce y soutenait que la nation italienne avait plus besoin de religion que de culture, et que l'État avait davantage besoin de foi que de laïcité<sup>11</sup>. Comment s'étonner que Mgr Francesco Olgiati, bras droit de Gemelli à Milan, ait alors salué dans « l'aurore de l'Università cattolica » le « commencement d'une ère nouvelle »<sup>12</sup> ? Le « chiffon rouge » des socialistes disparaissait des places d'Italie. L'idéalisme n'allait pas tarder à mourir, de même que « l'idiot » cri de guerre d'annunzien *Eja eja alalà*. « Ardigò s'est tranché la gorge, écrivit Papini dans *l'Histoire du Christ*. [...] Et reste le Cœur qui a tant aimé les hommes, triomphant de tout et de tous<sup>13</sup>. »

Le père Gemelli fut l'interprète peut-être le plus sensible — assurément le plus actif — d'un nouveau rapport entre clergé et laïc qui prit forme au lendemain de la Grande Guerre et que Pie XI s'efforça de consolider<sup>14</sup>. Reste que par son empreinte cléricale prononcée, l'Église de Ratti alimenta la demande croissante de participation religieuse des laïcs de diverses manières : élargissant les espaces d'intervention sociale de l'Action catholique ; encourageant les ordres réguliers à poursuivre dans la population leurs diverses vocations et traditions, suivant une sorte de pluralisme pastoral ; insistant, à travers une politique intensive de béatifications et de canonisations, sur la perspective d'une sainteté des laïcs. Non que tout allât sans heurts, du moins de ce dernier point de vue. Par exemple, les prélats réunis en 1922 à Pise pour la cause de la béatification de Gemma Galgani ne

cachèrent pas leur méfiance à propos de la question des stigmates, laquelle risquait d'alimenter des formes de religiosité populaire par trop extériorisées ; en ordonnant un complément d'enquête sur la documentation recueillie en son temps par le passionniste Germano Ruoppolo, ils renoncèrent à obtenir des résultats concrets à bref délai<sup>15</sup>. Dans l'ensemble, le projet de Pie XI de planter partout en Italie la souche d'une dévotion contrôlée trouva sa limite dans la vitalité persistante d'anciennes coutumes et de pratiques séculaires. Surtout dans le Mezzogiorno, les confraternités continuèrent à l'emporter sur l'Action catholique, le culte des saints sur l'enseignement du catéchisme<sup>16</sup>.

Le cas de Padre Pio n'était que la pointe de cet iceberg méridional. Mais c'était une pointe jugée notoirement insidieuse si l'on en juge — mis à part l'enquête rigoureuse menée en 1921 par Mgr Rossi pour le compte du Saint-Office — par un épisode de l'automne 1922 impliquant Mgr Angelo Roncalli. Après une longue expérience pastorale dans sa ville de Bergame, Roncalli était arrivé au Vatican au début de l'année précédente pour y assumer les fonctions de responsable italien de l'Œuvre pour la Propagation de la Foi. En pratique, il lui était demandé de réorganiser la vétuste implantation périphérique de la Propagande de la Foi, en sorte que ses activités obéissent à une logique nouvelle, de l'après-guerre, dans le travail d'évangélisation des colonies<sup>17</sup>. Vers la mi-novembre 1922, Roncalli devait donc parcourir les Pouilles en qualité de coordinateur national du mouvement missionnaire. Mais à la différence d'autres hommes d'Église qui, depuis quelques années maintenant, gravissaient les pentes sinueuses du Gargano pour se rendre à San Giovanni Rotondo et rencontrer le célèbre Padre Pio, Roncalli préféra se tenir à l'écart<sup>18</sup>.

Trois semaines auparavant, un illustre partisan du frère capucin, le député fasciste Peppino Caradonna, avait engagé sa « cavalerie des Pouilles » dans la marche sur Rome<sup>19</sup>. Rien n'autorise cependant à soupçonner, dans le choix de Roncalli, quelque chose de politique : s'il n'était pas vraiment fasciste, le prêtre bergamasque était de toute manière

un homme d'ordre, pour qui tout se résumait à « patrie-famille-religion<sup>20</sup> ». Que Roncalli ait renoncé à rencontrer Padre Pio s'explique par des raisons spirituelles. Et elles méritent d'autant plus d'être prises au sérieux que l'on connaît la suite de l'histoire : les dramatiques événements de 1960, quand Jean XXIII — à la suite du scandale déclenché autour du confessionnal du frère capucin — prendra contre le culte de Padre Pio toute une série de mesures absolument draconiennes<sup>21</sup>. Se retournant sur le passé, le « bon pape » se félicitera alors d'une résolution vieille de trente-huit ans :

Je me souviens parfaitement, à l'occasion de mon passage par Foggia, à la fin de novembre 1922, avoir refusé une première occasion de me rendre à S. Giov. Rotondo, ne trouvant guère à mon goût tout ce qui se racontait sur le phénomène P. Pio de Pietrelcina. J'évitai également de m'y rendre à deux reprises, à l'occasion de mes deux visites à Manfredonia : ainsi ne l'ai-je jamais connu ni n'ai-je jamais eu le moindre rapport personnel avec P. Pio : pas davantage [je ne me souviens] avoir saisi l'occasion de parler ou de m'intéresser à lui avec qui que ce soit, tout





en déplorant toujours la *mythomanie* qui s'est créée autour de son nom, en dehors de ses intentions à lui<sup>22</sup>.

Le Jean XXIII de 1960 avait mauvaise mémoire : comme nous le verrons<sup>23</sup>, il est faux que depuis 1922 il ne s'était jamais intéressé à Padre Pio et qu'il avait toujours refusé d'en parler à quiconque. En revanche, il est exact que, dans la première moitié des années 1920, parcourant les Pouilles en long et en large avant d'inaugurer sa carrière diplomatique, Roncalli avait soigneusement évité de prendre la route de San Giovanni. Une seconde occasion lui fut offerte en novembre 1923, alors que son travail pour les missions l'avait conduit à Foggia et dans le Gargano. De nouveau, rien n'avait pu l'amener à se diriger vers le couvent qui abritait le capucin aux stigmates. Il avait même explicitement refusé l'offre d'une visite<sup>24</sup>.

L'amitié étroite de Roncalli et du rédemptoriste hollandais Joseph Drehmanns au cours de l'année 1921, notamment lors d'un voyage de travail accaparant en Europe septentrionale<sup>25</sup>, contribua peut-être à expliquer sa méfiance envers Padre Pio. Outre qu'il était le bras droit du préfet de la Propagande de la Foi, le cardinal Van Rossum, Drehmanns, nous le savons, était conseiller du Saint-Office ; et cette même année il fut l'un des prélats les plus fermes dans sa condamnation du culte du frère capucin. Le prêtre de Bergame était lié à son collègue hollandais par une amitié que leur correspondance montre particulièrement chaleureuse, et même insolite quand on sait la réserve habituelle de Roncalli<sup>26</sup>. On peut donc raisonnablement supposer que Drehmanns lui avait touché un mot des résultats de l'enquête inquisitoriale sur Padre Pio<sup>27</sup>. Ainsi, sans avoir jamais rencontré le soi-disant saint du Gargano, le futur pape Jean avait pu se faire de lui et de son entourage une opinion peu édifiante.

En tout cas, l'idée de la sainteté que Roncalli s'était faite après les années de séminaire<sup>28</sup>, dans le sillon bergamasque tracé par l'évêque Radini Tedeschi<sup>29</sup>, n'avait rien de commun avec l'idée des fervents de Padre Pio. Roncalli s'en

tenait à un modèle de sainteté tridentin à la Charles Borromée<sup>30</sup>. En tant que spécialiste de l'histoire de la Contre-Réforme mais aussi pasteur d'âmes, Roncalli était sensible à ce qu'on appellerait aujourd'hui la sainteté locale : le rapport particulier et nécessaire entre un chrétien d'exception et sa communauté d'appartenance. Mais, de manière toujours plus nette au fil des ans, il s'était montré attentif à la sainteté globale : à « l'immensité des horizons » d'un catholicisme bien interprété<sup>31</sup> par opposition à l'asphyxie, voire à l'escroquerie, caractéristiques de certaines dévotions particulières et de certains cultes miraculistes (la « mythomanie » de sa note très confidentielle de 1960)<sup>32</sup>.

Sur le terrain des rapports entre clergé et laïcs, le Roncalli de l'immédiat après-guerre se sentait beaucoup plus proche d'un père Gemelli que d'un Padre Pio. Après avoir adhéré avec enthousiasme, au cours du conflit mondial, à la campagne menée par le franciscain milanais pour la consécration des soldats au Sacré-Cœur<sup>33</sup>, Roncalli était resté en contact avec lui. Les deux Lombards avaient eu l'occasion de discuter de vive voix des façons d'impliquer plus directement les fidèles dans les pratiques liturgiques<sup>34</sup>. Et dans le secret de son journal, Roncalli s'était prononcé en termes généreux sur la personne de Gemelli : « Il est une des expressions les plus remarquables de l'activité scientifique des catholiques d'Italie. Il me plaît parce que je le trouve humble et très attaché à son saint François ; bref, très frère<sup>35</sup>. » Autant l'hommage à l'envergure scientifique de Gemelli était attendu, autant l'éloge d'une humilité invisible à la plupart a de quoi surprendre. Quant à la profondeur de la vocation religieuse de Gemelli, d'autres pasteurs d'âmes auraient porté un jugement opposé à celui de Roncalli : un quart de siècle plus tard, don Ernesto Buonaiuti devait présenter le fondateur de la Cattolica comme un « exubérant brasseur d'affaires sous le froc franciscain<sup>36</sup> ».

Mais le moment n'est pas venu de s'attarder sur le rapport entre Gemelli et Buonaiuti, qui (nous le découvrirons) a pourtant quelque chose à voir avec l'histoire de Padre Pio.

C'est vers le couvent capucin de San Giovanni Rotondo que nous devons à nouveau nous tourner, là où, à compter de 1923, la situation se tendit autour du frère aux stigmates. Si l'on ne craignait pas l'anachronisme, on serait tenté de mettre en exergue quelques vers du XIX<sup>e</sup> siècle tirés du *Romancero* de Heinrich Heine : « Ici nul paladin galant / Luttant pour honorer sa dame — / Les chevaliers, dans ce combat / Sont des capucins, des rabbins<sup>37</sup>. » Sauf que l'on rencontrait peu de rabbins dans les Pouilles des années 1920. La bataille opposait des capucins à d'autres capucins, avec les fascistes pour arbitres.

#### UN DÉMÉNAGEMENT COMPLIQUÉ

Adoptées avec discrétion, les mesures arrêtées par le Saint-Office en juin 1922 n'avaient pas contribué à contenir la dévotion populaire autour de Padre Pio de Pietrelcina ; et le Vatican considérait le culte avec d'autant plus de méfiance qu'il menaçait d'encourager des phénomènes analogues de miraculisme et de christomimétisme. En 1923, le Vendredi Saint, Elena Aiello, vingt-huit ans, novice du monastère des Sœurs du Très Précieux Sang de Cosenza, se mit à saigner des mains, des pieds et du flanc de manière si abondante qu'elle provoqua la surprise des médecins locaux, l'émotion des catholiques calabrais et la curiosité de la presse nationale<sup>38</sup>. Au cours des semaines suivantes, apprenant que les pèlerins émerveillés commençaient à affluer à Cosenza aussi bien qu'à San Giovanni Rotondo, la hiérarchie du Vatican estima que la coupe était pleine : le Saint-Office décida de rendre officiels les résultats de l'instruction de 1922 sur les prétendus miracles et les stigmates présumés de Padre Pio. « *Non constare de eorumdem factorum supernaturalitate* », pouvait-on lire dans la *Declaratio* publiée dans les *Acta Apostolicae Sedis* le 31 mai 1923 : il n'y avait pas la moindre preuve d'intervention surnaturelle ; les

frères du convent de San Giovanni comme les adorateurs de Padre Pio étaient invités à en tirer les conséquences<sup>39</sup>.

Quelques jours suffirent pour que l'écho du *latinorum* inquisitorial parvint dans le Gargano. Et l'on pouvait tout naturellement imaginer que la déclaration publique du Saint-Office était le prélude à l'accomplissement de ce que la Curie capucine avait laissé entendre dès l'année précédente : le déplacement de Padre Pio loin de San Giovanni Rotondo, dans un lieu encore plus perdu et secret, qui sait où en Italie ou dans le monde. Le 25 juin, sur la place des Martyrs du village, se donnèrent alors rendez-vous à peu près tous ceux pour qui la présence quotidienne du frère stigmatisé représentait une raison de vivre : les frères du couvent, les femmes pieuses, les pauvres, les dévots des alentours. Avec eux — souvenir d'un pacte noué au temps des deux années rouges — les anciens combattants et les mutilés de guerre, sans oublier les propriétaires terriens, les professions libérales et les représentants du *ceto civile*, les notables, dont le notaire, Giuliani, avait décrit les logiques au lendemain du massacre du 14 octobre 1920 et qui disposaient désormais d'un chef en la personne de l'avocat Francesco Morcaldi. Déjà dirigeant du Parti populaire et président des anciens combattants, élu maire deux mois plus tôt à la tête d'une liste clérico-fasciste, Morcaldi ne perdait pas une occasion de se vanter de ses relations directes avec Caradonna, auquel les jours fastes de la marche sur Rome avaient valu pour l'instant la nomination aux fonctions de sous-secrétaire aux Postes<sup>40</sup>.

Grâce à une longue correspondance de San Giovanni Rotondo, les lecteurs du *Mattino* de Naples eurent droit à un récit circonstancié de la manifestation du 25 juin 1923. « Un pétard appela au rassemblement de toute la population sur la place des Martyrs où affluèrent toutes les associations avec leurs étendards et la fanfare locale » : au moins cinq mille personnes, dans un village de douze mille habitants « qui s'était vidé pour la moisson et le battage » ! Haranguant la foule, Morcaldi n'avait pas fait dans la nuance : que quelqu'un vienne chercher Padre Pio, et le maire se démettrait

de ses fonctions pour accomplir son devoir de citoyen... « Sous le coup de l'émotion, le peuple ne savait qu'agiter mouchoirs et chapeaux ; tout le monde avait la gorge nouée, incapable de parler. » Morcaldi avait ensuite conduit le cortège jusqu'au couvent des capucins, enjoignant au père gardien, Ignazio de Jelsi, de révoquer toutes les mesures restrictives à l'encontre de Padre Pio. Devant le maire furieux et une masse de gens hostiles, le gardien n'avait pu que céder. C'est alors qu'à la porte de l'église du couvent était apparu le frère aux stigmates, « le visage cireux, les yeux baissés et gonflés de larmes », arrachant aux fidèles un « formidable cri » au milieu des « pancartes qui s'agitaient » et des « cloches qui sonnaient à tout-va ». Et Padre Pio avait levé la main sur la foule pour la bénir<sup>41</sup>.

« Tous unis hier, les fascistes ont à nouveau affirmé, en prenant la tête de l'agitation, leur pleine solidarité avec le peuple » : telle est la morale que *Il Mattino* se plut à tirer de la manifestation de San Giovanni Rotondo<sup>42</sup>. Au cours des derniers mois, le fascisme n'avait pas toujours donné l'image d'une telle cohésion dans les Pouilles. Depuis la marche sur Rome, les rivalités personnelles entre les deux leaders régionaux du Parti national fasciste, Giuseppe Caradonna et Achille Starace, étaient venues s'ajouter aux tensions qui opposaient presque partout en Italie le centre du mouvement et ses périphéries : les modérés aux radicaux, les fidèles entre les fidèles d'un Mussolini devenu homme de gouvernement aux nostalgiques du fascisme originaire\*<sup>43</sup>. Au sein de la province de Foggia, cependant, le pouvoir de Caradonna semblait suffisamment assuré pour ne pas craindre les affrontements ; et c'était plus que jamais le cas après les élections locales d'avril qui, couronnant trois années de purges antisocialistes, avaient marqué un authentique triomphe pour le Parti national fasciste. Même la

\* Fascisme antisystème du programme anticlérical, antimonarchique et antiploutocratique dit du « Saint Sépulcre », en référence au premier rassemblement qui a vu naître des Faisceaux italiens de combat, le 23 mars 1919, à Milan, sur la place du Saint-Sépulcre. (*N.d.É.*)

grande ombre d'Antonio Salandra, le grand notable libéral converti depuis peu au fascisme, n'avait pas de quoi préoccuper le « ras » de la Capitanate : telle fut du moins l'impression d'un autre député fasciste, le Novarais Ezio Maria Gray, auquel il arriva de parcourir la province au cours de l'été 1923<sup>44</sup>. À l'échelle du village de San Giovanni Rotondo, cela donnait une raison de plus au PNF d'offrir un spectacle édifiant, « tous unis » autour du « petit frère », « notre Padre Pio de Pietrelcina<sup>45</sup> ».

Publiée dans *Il Messaggero* de Rome, une photo de groupe illustre le spectacle mieux que n'importe quel discours<sup>46</sup>. On y voit des hommes debout, posant l'un à côté de l'autre près de l'entrée du couvent de Santa Maria delle Grazie. Le premier, à droite, est le père gardien, Ignazio de Jelsi. À côté de lui, on reconnaît Michele Mondelli, président local de l'Association des mutilés. Au centre, se trouve un petit personnage levantin, Francesco Morcaldi : « don Ciccio » pour ses amis, « Ciccillo » pour Padre Pio — l'homme qui un demi-siècle durant, défiant l'alternance des régimes politiques, parviendra à être maire clérico-fasciste de San Giovanni de 1923 à 1927, podestat fasciste de 1927 à 1929, maire démocrate-chrétien de 1954 à 1958 et de 1963 à 1965, mais aussi conseiller administratif du Consortium agraire, assesseur provincial aux travaux publics et premier président de l'Office du Tourisme sans compter des dizaines d'autres responsabilités. À côté de Morcaldi, Padre Pio baisse les yeux ; il a les mains jointes et gantées. Vient ensuite Ezio Maria Gray, le député piémontais de passage dans la Capitanate, qui n'avait pas résisté à la tentation de faire la connaissance du frère aux stigmates. L'éloquent journaliste interventionniste, devenu l'un des plus féroces porte-drapeaux de la croisade antiteutonique et médaillé militaire, secrétaire du faisceau de Novare avant d'accéder à Montecitorio, était donc là à San Giovanni, arborant fièrement son uniforme de lieutenant général de la Milice volontaire pour la sécurité nationale : l'uniforme squadriste qu'il portera jusqu'à Salò, et qui fait un certain effet ici, au contact de l'habit de capucin de Padre Pio<sup>47</sup>.

Toutefois, les portraits de groupe ne changeaient rien au fond du problème. Même si, grâce à la manifestation du 25 juin, le maire et les dévots avaient obtenu du père gardien la suspension des dispositions prises contre Padre Pio, il était clair que l'affaire ne trouverait pas sa solution à la périphérie, mais au centre : non pas à San Giovanni Rotondo, mais à Rome. Début juillet, Morcaldi conduisit donc dans la capitale de la chrétienté une délégation de San Giovanni dont faisaient partie le notaire Giuliani, le secrétaire local du Parti populaire, Luigi Massa, et le lieutenant Vincenzo d'Errico, chef de la Milice<sup>48</sup>. Au faite de la Secrétairerie d'État, la délégation reçut un accueil chaleureux en la personne du cardinal Pietro Gasparri<sup>49</sup>. En revanche, le cardinal Donato Sbarretti, préfet de la Congrégation du Conseil (chargée de la discipline du clergé), se montra plus prudent<sup>50</sup>. De fait, il était peu vraisemblable qu'un peu de lobbying sommaire suffît à faire annuler une décision officielle du Saint-Office. Morcaldi et les siens regagnèrent San Giovanni tout à la fois soulagés d'avoir entendu quelques mots de solidarité et inquiets de savoir que la Suprême Congrégation pouvait ordonner à tout moment le transfert de Padre Pio.

Au cours de l'été 1923 — après que *L'Osservatore Romano* eut publié, le 5 juillet, la traduction italienne de la *Declaratio* du 31 mai — les organes de presse de la Péninsule multiplièrent les titres empreints de scepticisme. « Le Vatican désavoue les prétendus miracles du Padre Pio de S. Giovanni Rotondo », titra ce même jour la *Gazzetta di Puglia*, qui revint la semaine suivante sur le sujet pour illustrer les bonnes raisons qu'avait l'Église d'avancer avec prudence sur le terrain de la sainteté, alors même qu'il s'agissait du « très connu » Padre Pio et d'une réputation « répandue dans toute l'Italie »<sup>51</sup>. « Agitation en faveur d'un prétendu saint », titra le *Corriere della Sera* du 21 juillet, expliquant comment San Giovanni Rotondo voyait affluer les pèlerins non seulement des villages voisins, mais aussi de localités plus lointaines, et « même d'hommes de science, de prélats haut placés, d'écrivains et de journalistes ». Et le quotidien milanais d'avancer cette analyse : « Pour le village, la présence de Padre Pio est



une vraie aubaine. » Chaque visiteur laissait en effet son obole, que le frère comptait ensuite transformer en activités bénévoles : « des centaines de milliers de livres en œuvres publiques, en secours aux plus démunis, subsides aux orphelins de guerre et trousseaux pour les jeunes filles<sup>52</sup> ».

Au-delà de leur patine d'époque, les citations de ce genre ne doivent pas nous abuser sur la notoriété effective de Padre Pio, qui dans l'Italie du début des années 1920 restait limitée à des milieux très étroits. D'une manière générale, l'histoire de la vie religieuse doit toujours se garder du risque de confondre le moment génétique d'une réputation de sainteté avec la dynamique propre à une renommée proclamée : en 1923, un sondage d'opinion aurait sans doute fait apparaître que le nom de Padre Pio n'était connu que d'un pourcentage négligeable d'Italiens. Par ailleurs, la fascination des affaires de sainteté saisies à l'état naissant — quand la *vox populi* est encore fragile et que les revers de fortune guettent — réside précisément dans la révélation d'une réalité encore embryonnaire, mais promise à un



avenir. Pour l'historien, le risque d'anachronisme va de pair avec le vertige de l'anticipation. L'article du *Corriere della Sera* nous servira d'exemple. C'était à peine plus qu'un entrefilet, mais il saisissait *ab ovo* un phénomène destiné à se consolider au fil des décennies suivantes : le rapport économique entre Padre Pio et les populations du Gargano, le lien très étroit entre la fortune spirituelle et la fortune financière d'un culte populaire.

À compter des années 1930, nous le verrons<sup>53</sup>, c'est Padre Pio lui-même qui se mit à gérer les retombées économiques de sa réputation de sainteté, ou tout au moins celles qui passaient par des circuits extérieurs au couvent de San Giovanni Rotondo. Mais on aurait tort d'en conclure que le frère devint le premier et principal entrepreneur de lui-même : c'est surtout à l'initiative des autres que le culte devint un *business* profane, et pas seulement un phénomène sacré. Le fait est qu'en cet été 1923 Padre Pio réagit aux passions qui s'enflammèrent autour de lui par un mélange de modestie séraphique et de résignation obéissante : avec la candeur affichée de qui sait, pour avoir fréquenté la littérature hagiographique, qu'il n'est quasiment de *Vie de saint* qui ne comporte un chapitre sur les « persécutions » subies du fait des sceptiques. Quand Morcaldi, de retour du Vatican, lui fit savoir que l'ordre de transfert était une question de jours, le capucin répondit par une lettre tellement pleine de grâce qu'un demi-siècle plus tard le texte en sera gravé sur une paroi de sa crypte funèbre. N'importe quelle mortification, écrivit le frère au maire, était préférable au risque que des « événements douloureux » ensanglantent San Giovanni. Si transfert il devait y avoir, qu'il soit fait suivant la volonté de ses supérieurs et de Dieu. De toute manière, partir n'était pas oublier. « Je me souviendrai toujours de ce peuple généreux dans mes pauvres prières », assura Padre Pio, exprimant le vœu que ses ossements pussent reposer dans « un coin tranquille de cette terre »<sup>54</sup>.

Alors que le frère écrivait sa lettre au syndicat, le général des capucins, le père Giuseppe Antonio de San Giovanni in Persiceto, avait déjà signé l'ordre de transfert à l'adresse du

père gardien Ignazio de Jelsi. Et, à toutes fins utiles, l'ordre était déjà parvenu au père Cherubino de Castelnuovo, ministre de la province d'Ancône, choisi par Rome comme point de chute du frère de Pietrelcina. Écrivant au provincial, le général avait pris soin de préciser qu'il lui semblait souhaitable de placer Padre Pio dans « un couvent éloigné de la Province », où les « curieux » auraient du mal à se rendre, où les « bruits exagérés et faux » auraient du mal à prendre forme, où les « lettres adressées au P. Pio » cesseraient de recevoir des réponses<sup>55</sup>. De son côté, le provincial avait choisi le couvent de Cingoli, et en avait déjà averti le gardien, le père Pietro de Monteroberto. « Ancône n'est pas un lieu fait pour les saints... », avait observé le père Cherubino (les points de suspension sont de lui) en annonçant d'un ton sarcastique au père Pietro la livraison imminente du « précieux cadeau »<sup>56</sup>.

En ce mois d'août 1923, les postes royales durent distribuer maintes lettres relatives au destin de Padre Pio. Une des plus ferventes fut expédiée de Tortona à un prélat de Rome et avait pour auteur don Luigi Orione. Les amis de Padre Pio s'étaient tournés vers le fondateur de la Petite œuvre de la Divine Providence dans l'espoir qu'il pourrait faire quelque chose au Vatican afin de conjurer l'éloignement du frère de San Giovanni Rotondo. Mais alors même que don Orione se préparait à agir en ce sens, le Seigneur lui était apparu à l'autel de la messe du matin, lui rappelant l'obéissance que tous les prêtres devaient à l'église jusqu'à la mort. Qu'on laisse donc partir Padre Pio, en un geste de déférence et de dévotion au Saint-Office : en quoi cette mésaventure terrestre pouvait-elle en modifier le destin ultra-terrestre ? « Padre Pio doit appartenir entièrement à Jésus crucifié, et dans la dilection de Jésus et de la sainte Église être crucifié dans la joie de la charité », trancha don Orione, dans un jugement de Salomon ou de Pilate, comme on voudra<sup>57</sup>.

Vers la fin du mois, une lettre plus surprenante fut remise à Son Excellence le général Emilio de Bono — un des *quadrumviri* de la marche sur Rome, que Mussolini avait nommé

à la tête de la police d'État. L'expéditeur était le général de la Curie capucine, et l'objet en était Padre Pio. Le chef de l'ordre mendiant expliquait au chef de la police que ses supérieurs avaient choisi de placer le frère de San Giovanni Rotondo dans un couvent des Marches, mais que le « déménagement » n'avait pu s'accomplir en raison de menaces de « représailles sérieuses et préoccupantes » émanant de certains habitants du village du Gargano. On ne pouvait admettre plus longtemps que les choses se déroulent ainsi : le transfèrement devait être exécuté, et les ultras devaient cesser de jeter feu et flammes comme si les autorités n'étaient pas en mesure de garantir l'ordre public. Le ministre général comptait sur De Bono pour que l'opération fût menée à bien sans conséquences douloureuses. « Dès maintenant, P. Pio de Pietrelcina reste à la disposition des ordres directs et indirects de V. E., tandis que le soussigné se porte garant de la plus grande docilité dudit Père ainsi que de celle de ses confrères de S. Giovanni Rotondo<sup>58</sup> » : concrètement, le chef de l'ordre confiait au chef de la police la responsabilité de déporter Padre Pio.

La crainte qu'avait la Curie généralice de possibles représailles venait d'une nouvelle démonstration de force que les prétoriens du capucin avaient faite quelques jours auparavant : le 15 août, fête de l'Assomption (et troisième anniversaire de la bénédiction par Padre Pio des étendards des Arditi, deux mois avant la tuerie de 1920). Le frère de Pietrelcina avait célébré la messe, et la journée s'était déroulée sans incident jusqu'au crépuscule. Le soir, cependant, huit fascistes s'étaient présentés au couvent de Santa Maria delle Grazie armés de gourdins, faisant savoir que toute tentative pour déporter Padre Pio provoquerait une réaction violente<sup>59</sup>. D'ordinaire discret, dans sa correspondance, pour tout ce qui sortait de la sphère spirituelle, Padre Pio en personne crut bon, cette fois, d'alerter le vicaire provincial de l'ordre capucin, le père Luigi d'Avellino. En cas de transfèrement forcé, le « peuple excité » se laisserait inévitablement aller à des désordres contre les prêtres du coin, que les dévots de Padre Pio tenaient pour les « âmes noires » de la

persécution ecclésiastique<sup>60</sup>. Et sa vie même, ajouta le frère, serait en danger. Comme deux ans plus tôt, quand le bruit avait couru que, de son propre chef, Padre Pio s'apprêtait à abandonner le Gargano : « dans l'église publique », un habitant de San Marco in Lamis s'était alors approché du capucin qui présidait une neuvaine et lui avait pointé un pistolet dans le dos en criant : « Mieux vaut mort parmi nous que vivant pour d'autres<sup>61</sup> ! »

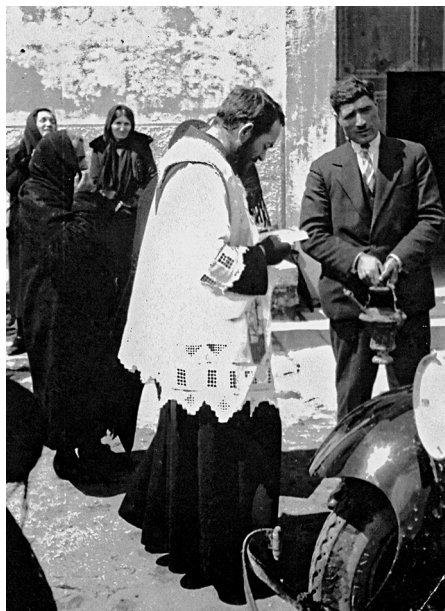
Mais pourquoi donc, demanda Padre Pio au vicaire provincial, personne ne voulait prendre la responsabilité de dire haut et fort la gravité du danger ? Lui seul — « l'acteur principal, bien que passif, de ce drame » — avait le courage de ne pas se taire ! Lui seul avait l'honnêteté d'admettre que, au lendemain de sa déportation de San Giovanni Rotondo, aucune mesure de sécurité publique ne suffirait à éviter le pire :

Pour moi et pour quiconque connaît ce pays, il est certain que même un état de siège prolongé ne suffirait pas à empêcher de terribles et sanglantes représailles. Vous savez mieux que moi ce que sont les passions religieuses d'un peuple ; et de ce peuple ardent aux instincts encore primitifs, qui voudrait se convaincre que ces menaces sont vaines<sup>62</sup> ?

Dans ces mêmes jours, Padre Pio confia à une de ses pupilles, Angela Serritelli, un billet manuscrit qu'il tenait pour son testament spirituel. Au cas où les dévots de San Giovanni préféreraient le tuer plutôt que de le voir partir, les dernières volontés de Padre Pio étaient de demander aux autorités civiles et judiciaires du royaume d'Italie de ne pas infliger aux assassins les peines que prévoyait le Code pénal. « Je ne veux pas qu'on touche à un cheveu pour ma cause [...], à quiconque. J'ai toujours aimé tout le monde, j'ai toujours pardonné et ne veux pas descendre dans la tombe sans avoir pardonné à qui voudra mettre fin à mes jours<sup>63</sup>. »

Suivant une tradition hagiographique bien enracinée, l'implication de la police dans « l'affaire » Padre Pio, quand

rien ni personne ne semblait laisser le moindre champ au pauvre capucin, donna lieu à un énième miracle. Le fonctionnaire de la Sécurité publique dépêché à San Giovanni Rotondo pour procéder au « déménagement » du frère, le vice-commissaire Carmelo Camilleri, fut tellement impressionné par la figure de Padre Pio qu'il s'en retourna à Rome sans bouger le petit doigt et rapporta au général De Bono que la seule chose à faire était de permettre au saint vivant de demeurer où il était<sup>64</sup>. Les dossiers de police racontent une histoire moins enchantée. De service à Cerignola, Camilleri allait s'illustrer par sa détermination à mener contre les opposants au régime une « lutte sans merci », au point de « se gagner les félicitations » des dirigeants fascistes locaux, « y compris S. E. Giuseppe Caradonna ». Il avait, entre autres spécialités, l'habitude de confisquer les bandières rouges, d'arrêter les individus coupables d'offenses au chef du gouvernement et de démanteler les chambres du travail clandestines, etc. « À maintes reprises, il arrêta en



masse les chefs par intérim de partis subversifs, ce qui eut pour effet d'amputer, en partie, leurs activités antinationales<sup>65</sup>. » De toute évidence, le vice-commissaire Camilleri (sur l'activité duquel nous aurons à revenir<sup>66</sup>) était un fonctionnaire bien introduit dans les milieux fascistes de la Capitanate. Nous pouvons donc l'imaginer peu enclin à rompre le pacte non écrit qui liait les frères de San Giovanni aux interprètes villageois de la culture squadriste.

Cela étant, pourquoi la police aurait-elle dû contenter la Curie des capucins, dès lors que les plus graves dangers pour l'ordre public ne venaient pas de la présence vénérée du Padre Pio à San Giovanni, mais de son absence redoutée ? Le préfet de Foggia n'avait-il pas établi dès 1919 qu'il n'entraînait pas dans les compétences des forces de l'ordre d'arbitrer les affaires de miracles ou de stigmates ? Dès lors, son successeur chargé de représenter le gouvernement dans la Capitanate eut beau jeu de faire valoir au ministère l'avantage du *statu quo*. Si vraiment on voulait transférer Padre Pio, il fallait prendre des mesures de sécurité particulièrement drastiques. Mieux vaudrait, toutefois, laisser les choses en l'état, ne fût-ce que parce que, au sein d'une population « exaspérée », les plus fanatiques parlaient « même de supprimer Padre Pio pour conserver son corps à San Giovanni »<sup>67</sup>.

La Direction générale de la Sécurité publique ne devait pas se le laisser dire deux fois et décida la « suspension du transfèrement<sup>68</sup> ». Dès lors, il ne restait à la Curie généralice qu'à compter à nouveau sur ses propres moyens pour réduire le plus possible le culte de Padre Pio. Mais plutôt que d'insister sur l'idée d'un transfert forcé du frère de Pietrelcina, les dirigeants de l'ordre, au Vatican, préférèrent mettre au point — en l'espace de quelques mois — une stratégie de la terre brûlée : ils s'efforcèrent d'isoler le capucin aux stigmates, sinon des fidèles du Gargano, du reste de la communauté des croyants. Le 6 avril 1924, le procureur général de l'ordre, le père Melchiorre de Benisa, adressa aux gardiens de tous les couvents une circulaire au contenu extrêmement dur. Il était interdit de divulguer « oralement

ou par écrit » quelque information que ce soit sur Padre Pio, tout comme de distribuer des « images ou des propos » le concernant. D'une manière générale, était interdit « tout ce qui, d'une façon ou d'une autre, peut faire la réclame de Padre Pio ». Il était défendu de conseiller à quiconque de se rendre en pèlerinage auprès de lui et de confier des « billets ou des lettres » à des personnes qui allaient à San Giovanni Rotondo<sup>69</sup>.

Et le procureur général des capucins de conclure sa lettre aux pères gardiens par une terrible injonction : « Comportons-nous comme si nous n'avions jamais entendu parler dudit père<sup>70</sup>. » Trois mois plus tard, le Saint-Office ne voulut pas être en reste. Le 24 juillet 1924, un *Monitum* (un avertissement solennel) du tribunal de la foi réitéra les dispositions adoptées l'année précédente, y ajoutant une apostille invitant les fidèles à rompre toute relation avec Padre Pio, même de nature purement épistolaire<sup>71</sup>. Les autorités vaticanes unirent donc leurs efforts pour accomplir le vieux rêve du père rédemptoriste Drehmanns : la *damnatio memoriae* d'un vivant.

#### CHAPELETS ET POIGNARDS

En cet été 1924, la majorité des Italiens avaient d'autres sujets de préoccupation que les mésaventures d'un capucin stigmatisé : un autre sang que celui de Padre Pio et, d'une certaine façon, un autre Christ. Soixante-dix jours durant, la nation vécut le traumatisme de l'enlèvement le 10 juin puis de la disparition le 16 août (jour où son cadavre fut retrouvé) du député socialiste Giacomo Matteotti\*. Ce fut un authentique psychodrame, qui investit l'imaginaire politique par ses implications non seulement politiques<sup>72</sup>, mais aussi religieuses. Immédiatement, les chefs de l'antifascisme alimen-

\* Dénonciateur à la Chambre des fraudes électorales et de la dérive totalitaire du fascisme. (*N.d.É.*)

tèrent en effet une mystique qui transcendait le martyrologe propre au Risorgimento<sup>73</sup>, en se présentant ouvertement comme un calque christique. Alors que le corps n'avait pas encore été retrouvé, Filippo Turati évoqua l'image de la résurrection de Jésus pour exprimer le sens sotériologique du sacrifice de Matteotti<sup>74</sup> : une rhétorique reflétant la dynamique bien plus ample qui poussa des militants socialistes et des citoyens ordinaires à organiser autour de la figure du député de Rovigo un appareil liturgique fait de cierges qui brûlent, de révélations célestes, de portraits photographiques glissés dans les livres de prière, de « reliques de la Croix » déposées sur les lieux de l'enlèvement<sup>75</sup>.

Jusqu'à la fin du *Ventennio* — les vingt ans que devait durer le régime fasciste —, fascistes et antifascistes allaient livrer autour de Matteotti une bataille posthume à coups de croix dessinées ou effacées, d'images pieuses cachées ou exhibées, de pèlerinages autorisés ou interdits au tombeau de Fratta Polesine<sup>76</sup>. Dès 1924, Claudio Treves intitula *Reliquie* un volume anthologique contenant les écrits du leader socialiste<sup>77</sup>. Deux ans plus tard, après la parodie de procès de Chieti contre Amerigo Dumini et les autres auteurs matériels de l'homicide, un chef de la Milice jugea bon de s'approprier la lime que les sicaires avaient plongée dans la poitrine de la victime<sup>78</sup> : digne appendice d'une chansonnette squadriste connue célébrant les mérites de la matraque, le « Santo Manganello<sup>79</sup> ». Mais la culture fasciste n'avait pas attendu le meurtre de Matteotti pour produire un discours sur la sainteté du squadriste et, à la limite, sur le squadriste de la sainteté. Nul n'avait formulé ce discours avec plus d'éloquence qu'un ami et protecteur de Dumini dès 1923. Inspecteur du Faisceau toscan, et par ailleurs écrivain de plus en plus en vue, Kurt Suckert<sup>80</sup> (il devait bientôt prendre le nom de Curzio Malaparte), avait donné, dans la coda à une réédition de la *Rivolta dei santi maledetti* un impressionnant *Ritratto delle cose d'Italia* (Portrait des choses d'Italie)<sup>81</sup> : des pages étrangères à l'histoire de Padre Pio, mais cependant utiles pour situer celui-ci dans le cadre historique du cléricofascisme.





Dès le dramatique mois d'octobre 1917, écrit Malaparte en 1923, les anciens combattants de Caporetto avaient éprouvé le besoin d'un guide spirituel et militaire, et les fantassins avaient espéré en un saint qui fût aussi un Duce. Un homme capable d'être tout à la fois bouffon et jongleur, « imposteur » et « faiseur de miracles » ; un malin qui « guérissait les malades, prophétise, accomplit [...] des charlataneries de toutes sortes », mais tout aussi habile à conduire l'armée des soldats-paysans contre les capitales de l'humanité et du libéralisme, de la démocratie et de la modernité. « Une espèce de cagot, de petit frère barbu aux pieds nus, une espèce d'ermite efflanqué et de pasteur long et hâve, couvert de peaux de chèvre, avec breloques, médailles, peaux de serpent, colliers d'osselets, chapelets de verre, stigmates, cicatrices et yeux lumineux et profonds. » On l'avait invoqué dès Caporetto : un « terrible "Christ italien" » qui réaliserait la Némésis « de l'Italie vraie, de l'Italie rurale et populaire, antique, catholique et antimoderne » contre les *italianucci*, les « petits Italiens » altérés d'égalité et de lâcheté, de sommeil et de famille, de « coïts contre nature » et de « grosses fesses sur le visage »<sup>82</sup>.

Malaparte n'eut pas besoin de préciser que le « peuple très chrétien du Carso et des plateaux » avait trouvé un guide de ce genre en la personne de Benito Mussolini. En revanche, l'auteur du *Ritratto delle cose d'Italia* s'empessa de montrer à quel point la marche sur Rome avait été la revanche politique, morale, presque anthropologique, des saints maudits de Caporetto. Non plus des fantassins en révolte, mais des paysans révoltés, des bûcherons, des faucheurs, des bergers, des presseurs d'olive et de raisin, « rouges de moût, rouges du sang de la terre ». Avec la fleur au fusil et les étendards de leurs confréries, les masses des sapeurs, les casques de fantassin, le fez des Arditi, les mouchoirs noirs et les amulettes de guerre. Avec les images de la Madone au bout de leurs perches et des images de bois des saints locaux, « des saints ermites, des saints guérisseurs, des saints pacifiques et des saints guerriers, des saints vengeurs ». Saint Martin à cheval pour la décuvaision, saint Georges avec sa lance, sainte Lucie avec ses yeux sur un plateau, saint Roch avec des onguents contre la peste, saint Antoine au milieu des porcs, saint Christophe au milieu du gué, saint Joseph avec un rabot, sainte Agnès et ses sept épées : tels étaient — dans l'improbable reconstruction de Malaparte — les dieux tutélaires des légions « noires de chaque province, de tous les sangs, de toutes les histoires » qui avaient marché sur Rome en octobre 1922. Des gens mystiques et féroces, capables de former des colonnes sur les voies consulaires pour se diriger vers la capitale avec des rosaires sur la poitrine et des grosses fourches à l'épaule. La croix et le couteau, la piété et la violence, la justice et la mort<sup>83</sup>.

La vision rétrospective de Malaparte était si manifestement déformée que l'historien doit se garder de la tentation de la projeter sur l'écran du demi-monde du Gargano où évoluaient les capucins et les paladins de San Giovanni Rotondo. On n'aurait pas moins tort de voir uniquement dans ces pages la veine littéraire du méchant Toscan (*Toscanaccio*) ou l'imminence culturelle des tenants des

traditions paysannes, les *Strapaese*\*<sup>84</sup>. Malaparte avait le mérite de revendiquer tout de suite ce que d'autres fascistes ne devaient se résigner à admettre que plus tard, mais que suggéraient les messes célébrées dans maintes villes d'Italie le 28 octobre 1923, pour le premier anniversaire de la marche sur Rome<sup>85</sup> ; la révolution fasciste était rapidement devenue une révolution clérico-fasciste, et cet aspect en garantissait précisément la valeur époquale, la fonction historique. Quand ils étaient descendus des coteaux de l'Apennin derrière leurs attelages de bœufs et leurs « charrettes grinçantes », quand ils avaient pénétré dans les villes moribondes en mettant en avant les statues des saints, les petites consoles avec les amulettes et les « grands crucifix triomphants », mais aussi quand ils avaient dégainé leurs poignards pour les plonger dans la chair de réfractaires, les fantassins transformés en squadristes avaient agi pour Jésus et pour l'Église, en tant qu'Arditi du Christ. Ils avaient été les interprètes pittoresques et picaresques d'un « retour antipolitique de la Vendée, un aspect nouveau, naturel et terrestre de la Contre-Réforme<sup>86</sup> ».

En tant que ministre de l'Instruction publique, Giovanni Gentile n'interpréta pas autrement que Malaparte la période de l'histoire italienne dont le point culminant fut la marche sur Rome. Même si l'affaire Matteotti marqua une distance politique et éthique entre le philosophe sicilien et l'écrivain toscan (le premier démissionna de son poste ministériel, tandis que le second s'empressait de saluer dans l'assassinat du député socialiste le chef-d'œuvre de la révolution fasciste<sup>87</sup>), Gentile partagea avec Malaparte une intuition décisive : l'idée que le « catholicisme réel » allait être reconnu comme la religion idéale des Italiens<sup>88</sup>. D'où le choix du ministre d'introduire l'enseignement de la doctrine chrétienne dans une école profondément réformée.

\* Courant « ruraliste » du fascisme italien à ses débuts ; le mot même pourrait se traduire par « esprit de clocher ». Sur ce mouvement et l'implication de Malaparte, cf. M. Sera, *Malaparte. Vies et légendes*, Paris, Grasset, 2011, p. 127-138. (N.d.É.)

D'où aussi la disposition ultérieure relative à la présence obligatoire d'un crucifix dans chaque classe. D'où encore l'investissement formateur dans la « culture régionale » : enseignement qui correspondait au folklore local et qui ouvrait la voie au grand retour de la sainteté dans les pages des livres scolaires<sup>89</sup>. Après un demi-siècle de quarantaine, les « saints italiens » purent s'imposer comme les héros d'un clérico-fascisme dont on gaverait tel quel les enfants<sup>90</sup>.

De tout cela, en 1926, pour le sept centième anniversaire de sa mort, saint François d'Assise allait devenir le symbole, à l'enseigne d'une petite formule d'annunzienne bien frappée : « le plus Italien des saints, le plus saint des Italiens<sup>91</sup> ». Avec le père Gemelli dans le rôle de l'officiant en chef, avec l'Ombrie tout entière mobilisée dans une campagne de propagande et de promotion touristique, et un Duce personnellement tout disposé à se réclamer du *Poverello* comme d'un précurseur<sup>92</sup>, l'année franciscaine devait marquer le point de plus grande proximité entre l'Italie de la croix et l'Italie du faisceau avant la signature historique des Accords du Latran. Entre 1925 et 1927 devaient affluer à Assise plus d'un million et demi de visiteurs venus de tous les coins de la Péninsule<sup>93</sup>. La passion franciscaine devint une mode à la grande honte de tertiaires élitistes comme Giovanni Papini ou Domenico Giulioti, écœurés de voir la Verne profanée par « la puanteur de l'essence et de l'éloquence », les rots ou les pleurnicheries des pseudo-pèlerins, les « concerts vocaux, nocturnes, des moines sur le précipice des Stigmates »<sup>94</sup>.

Sans attendre l'anniversaire de la mort, l'ordre des frères mineurs s'engagea dès 1924, septième centenaire des stigmates de saint François, à donner aux célébrations un maximum d'écho. Professeur d'histoire médiévale à la Cattolica et étoile naissance du franciscanisme politique<sup>95</sup>, le père Vittorino Facchinetti consacra un gros volume aux stigmates du fondateur, prétendant réfuter toutes les explications somatiques ou psychologiques des cinq plaies au bénéfice d'une interprétation purement surnaturelle<sup>96</sup>. Ne voulant pas être en reste, le père Gemelli mobilisa la rédaction de la revue *Vita e Pensiero* pour un numéro spécial sur le miracle

de la Verne. Et c'est dans cette circonstance que l'ex-élève de Camillo Golgi se souvint d'un engagement contracté une vingtaine d'années plus tôt, à l'époque intense et difficile de la crise moderniste, quand il avait promis à Paul Sabatier de donner un essai scientifique sur les plaies du *Poverello*. Gemelli se décida enfin à publier son travail sous le titre « Le stimate di S. Francesco nel giudizio della scienza » (Les stigmates de saint François sous le regard de la science), avec d'autant plus de conviction qu'était survenue entre-temps une expérience personnelle : la rencontre en 1920 du Padre Pio de Pietrelcina<sup>97</sup>.

#### MIRACLE À VIDE

Le texte que le père Gemelli publia en 1924 est extraordinaire à plusieurs titres. Parce qu'il parle à bon escient le jargon de la science moderne tout en obéissant à une logique extrascientifique. Et parce que, sur la reconnaissance merveilleuse de l'existence historique des stigmates de saint François, il élabore une démonstration dogmatique *a contrario* destinée à nier l'existence possible de toute autre figure de saint stigmatisé. Bref, parce qu'il transforme l'*alter Christus* du XIII<sup>e</sup> siècle en un rempart surhumain contre tout prétendant au rôle d'*alter Christus* du XX<sup>e</sup> siècle.

L'essai débutait par un petit mensonge, Gemelli soutenant « avoir toujours répugné » à traiter des stigmates de saint François du point de vue de la science et ne s'y être résigné que sur « l'insistance d'amis »<sup>98</sup>. Nous savons au contraire que peu de défis intellectuels lui semblèrent plus dignes d'être relevés au lendemain de sa conversion, quand — en tant que médecin et séminariste — il s'était promis de rechercher dans les plaies de François la vérité, toute la vérité, indépendamment de tout scrupule théologique ou philosophique, herméneutique ou mystique<sup>99</sup>. Cela étant, l'essai commençait par un bilan positif des études récentes

sur la phénoménologie de la mystique. Les temps obscurs de la conjoncture fin-de-siècle étaient révolus, le matérialisme médical d'inspiration lombrosienne mort et enterré, en sorte que neurologues, psychologues et psychiatres ne se laissaient plus tenter par le passe-partout explicatif de l'hystérie. « Plus personne ne défend sérieusement l'équivalence entre saint et malade, entre folie et mystique », résumait Gemelli en guise d'introduction à son propos<sup>100</sup>.

D'un côté la névrose, de l'autre la sainteté : tels étaient, selon le recteur de l'Università cattolica, les termes du consensus auquel était parvenue la communauté scientifique internationale. Quiconque s'obstinait à vouloir étudier le mysticisme comme un symptôme de maladie mentale étant d'emblée discrédité, les hommes de science les plus réputés s'accordaient désormais à rendre à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu. D'un côté, il y avait les manifestations extérieures d'un faux mysticisme : plaies gangrenées sur l'épiderme des mains, des pieds, du thorax, fruit de l'hystérie et de l'un de ses corollaires, l'automutilation. Ce n'est pas un hasard si les sujets présentant des stigmates de ce genre étaient presque invariablement des femmes : « Je ne dis pas pour toutes, mais pour beaucoup, trop, le diagnostic d'hystérisme est raisonnablement fondé. » De l'autre, il y avait les manifestations intérieures de grâces spirituelles très spéciales : l'austérité de la vie, l'amour dévorant pour le Christ de mystiques tels que saint Jean de la Croix, saint Bernardin de Sienne, saint Philippe Neri, saint Alphonse de Liguori. Ce n'est pas un hasard si ces saints n'avaient rien vu d'exceptionnel s'inscrire sur leur corps : aucune marque divine, « excepté la hauteur atteinte dans l'exercice de la vertu et l'amour de Dieu<sup>101</sup> ».

En quelques mots, le père Gemelli niait le caractère surnaturel des altérations trophiques vulgairement qualifiées de stigmates :

Elles ne sont qu'un phénomène de « psittacisme » : autrement dit, le malade se procure de telles lésions par des moyens artificiels, qu'il est difficile d'étudier et de mettre en évidence.

La preuve en est qu'il s'agit toujours de plaies creusées, plus ou moins profondément, mais jamais au-delà du tissu conjonctif sous-cutané ; qu'il s'agit bien souvent d'un phénomène dont les manifestations sont périodiques, en ce sens qu'à certaines périodes les plaies se creusent et saignent. Maints prétendus cas de stigmatisation ne sont jamais que de vulgaires cas d'hystérisme, dans lesquels le psittacisme se manifeste par l'imitation des plaies de Jésus<sup>102</sup>.

Et les cinq plaies de François d'Assise ? Il était impensable, cela va de soi, que le franciscain le plus connu d'Italie saisisse l'occasion du sept centième anniversaire des stigmates de saint François pour se dire sceptique envers le miracle de la Verne. Mais Gemelli ne se contenta pas de soutenir que, oui, les plaies de François étaient celles d'un *alter Christus* : que Dieu lui avait imprimé sur le corps (selon le mot fameux de Dante) « l'ultime scellé », et que les bons chrétiens y croyaient *et basta*, preuve ou non preuve, science ou non science<sup>103</sup>. L'ancien élève de Golgi se souvint cependant du passage de Tommaso da Celano que Sabatier avait déjà cité dans sa *Vie de saint François* et qui soulignait que les stigmates du *Poverello* n'étaient pas des plaies ouvertes, mais des excroissances de chair : non pas des trous dans la peau, mais des clous de chair. « Ne serait-ce que pour cette raison, expliqua Gemelli, il faut considérer saint François d'Assise comme le seul vrai stigmatisé » : parce que les faux stigmates des hystériques sont toujours des excavations, des destructions, des plaies », « toujours et seulement des destructions de tissus », tandis que dans le cas des clous de chair du miraculé de la Verne il y avait eu « création de nouvelles cellules, c'est-à-dire un processus de prolifération »<sup>104</sup>.

Au corps privilégié de saint François, Dieu n'avait rien pris, il avait ajouté : les seuls stigmates de l'histoire chrétienne étaient le fruit de cette prodigieuse néoplasie. Le reste — tout ce qui passait par une soustraction de cellules et la mort de tissus : blessures ouvertes, plaies sanguinolentes, nécroses cutanées — était le fruit de trafics divers et secrets auxquels chaque malade hystérique pouvait se livrer tout seul avec des aiguilles à coudre, des teintures chimiques ou

tout ce qui était de nature à produire des stigmates de Grand-Guignol. Ce reste, estimait Gemelli, avait ce « côté puéril que l'on remarque dans les autres manifestations extérieures de l'hystérisme en général<sup>105</sup> ». D'autres auraient parlé de choses de *Puer aeternus* : tout cela correspondait à une pathologie vieille comme le monde, mais rendue plus aigue par les traumatismes de la modernité, la maladie de qui se soustrait à l'âge adulte moyennant une fuite de la réalité, entre hypochondrie et fakirisme, hémorragie et ascensionnisme<sup>106</sup>. Qu'il prît la forme de pseudo-stigmates ou de couronnes d'épines, d'extases ou de vol, le reste appartenait non pas à la sphère du miracle, mais à celle de la folie.

Et c'est ici que le Gemelli de 1924 se crut obligé d'évoquer son expérience d'expert volontaire dans l'affaire Padre Pio, sans cependant mentionner le nom de ce dernier, suivant une exigence de réserve d'autant plus compréhensible que l'autorité ecclésiastique, à l'en croire, lui avait confié le soin d'en analyser les plaies. Dans le cas du Padre Pio, Gemelli avait pu « valider avec certitude » le diagnostic d'hystérisme, « le grand coupable auquel il faut imputer nombre de ces étranges simulations de sainteté ». Le médecin franciscain put ainsi faire allusion au frère capucin dans la page même où il évoquait d'autres occasions qui lui avaient été données d'étudier certains mythomanes de la sainteté : une femme avec une couronne d'épines plantée sur la tête ; une autre avec sur le sein un dessin représentant le Sacré-Cœur ; ou une autre encore qui, au moment d'avalier l'hostie, simulait des gouttes de sang suintant des hosties consacrées<sup>107</sup>.

Pour le père Gemelli, le seul intérêt spécifique de figures comme celle du Padre Pio résidait dans le contraste presque miraculeux entre une apparence et une réalité : entre la scénographie baroque du christomimétisme et l'horizon étriqué de l'aboulie. « Dans ces cas de stigmates de sujets hystériques, si riches, si exubérantes qu'en soient les manifestations extérieures, la pauvreté spirituelle est désespérante. Il faudrait dire que Dieu a fait un miracle à vide, pour révéler et faire connaître des grâces et une sainteté qui n'existent pas<sup>108</sup>. »



## LE PRIX D'UNE ÂME

Parmi les lettres innombrables qu'un demi-siècle durant des âmes dévotes adressèrent au capucin de San Giovanni Rotondo, il en est une qui ne parvint au destinataire que trente ans après avoir été écrite. Datée du 28 novembre 1924, elle venait d'une grande villa près du lac de Garde qui devait se transformer en une sorte de couvent franciscain redondant : le Vittoriale de Gabriele D'Annunzio<sup>109</sup>. Le *Comandante* confia la lettre à un ancien combattant de Fiume, Ermanno Menapace, afin qu'il la remît à Padre Pio, mais l'équivoque ancien légionnaire (sous peu, il allait devenir un agent provocateur de l'OVRA, Organisation de Vigilance et de Répression de l'Antifascisme) attendit 1955 pour la remettre à l'entourage du capucin<sup>110</sup>.

Ayant pensé « plusieurs fois » à une entrevue avec l'« homme admirable » de San Giovanni, D'Annunzio s'était décidé à lui écrire après avoir appris par une connaissance commune, le père Luciano de Voghera, que Padre Pio y était effectivement prêt. Nonobstant les « fables mondaines, stupides ou perfides » qui continuaient de circuler sur le compte de l'ex-poète armé, le frère aux stigmates semblait donc disposé à juger sa recherche chrétienne assez sincère pour se préparer à abandonner — croyait avoir compris D'Annunzio — son ermitage du Gargano pour un « entretien fraternel » au milieu des fanfreluches religieuses du Vittoriale. Que de merveilles spirituelles promettait un pareil rendez-vous ! « Je suis certain que François nous sourira, comme lorsque, de la greffe inhabituelle, on voyait la fleur et le fruit inhabituels », voulut croire D'Annunzio, sachant « le prix de ton âme, Padre Pio »<sup>111</sup>.

Si la rencontre sur le lac de Garde du poète et du frère n'eut guère plus de consistance qu'un songe, un autre type de rencontre — autrement concrète et chargée d'histoire — eut lieu un peu plus tard, au cours de l'année 1925 : celle

du régime fasciste et de l'Église catholique. Avec quatre ans d'avance sur les Accords du Latran, l'un et l'autre mesuraient toujours plus clairement à quel point leurs intérêts respectifs pouvaient coïncider. Le besoin d'ordre et de discipline, d'autorité et de hiérarchie ; la critique de la laïcité et de la modernité ; la méfiance envers le libéralisme et la démocratie ; la conviction que les rituels assuraient une cohésion morale ; une vision totalisante de la société en tant que structure organique et équipe sacrée étaient autant d'éléments d'un commun dénominateur idéologique entre le régime de Mussolini et l'Église de Pie X<sup>112</sup>. Concrètement, une législation précise vint confirmer une entente cléricofasciste encore tacite. Les ecclésiastiques furent exemptés du service militaire. Le calendrier civil s'aligna sur le calendrier religieux (entre autres choses, en effaçant la fête civile la plus détestée du Vatican, celle du 20 septembre<sup>113</sup>). La franc-maçonnerie fut dissoute, tandis que l'institution de la fête religieuse du Christ Roi fut l'emblème d'une reconquête catholique de la société italienne<sup>114</sup>.

Mussolini inaugura l'année 1925 par son fameux discours parlementaire du 3 janvier où le Duce prit la responsabilité politique et morale de l'assassinat de Matteotti<sup>115</sup>. L'hémicycle de Montecitorio réduit au silence, la place Saint-Pierre put résonner des panégyriques de l'Année sainte de Mgr Carlo Salotti, présentant les bienheureux et les canonisés comme les vaillants petits soldats d'une cause tout à la fois catholique et fasciste<sup>116</sup>. Allant au-devant des sollicitations du Vatican, le gouvernement italien facilita l'acheminement par le train des pèlerins qui se rendaient à Rome pour assister aux célébrations jubilaires. De plus, par un décret-loi portant sur la situation économique du clergé, les rentes des évêques et les appointements du clergé bénéficièrent de substantielles augmentations<sup>117</sup>. À Milan, la Commune ressuscita une vieille tradition, celle des dockers offrant de l'huile sainte à saint Aquilino : indice minuscule d'un processus plus large, la redécouverte par les fascistes de traditions populaires qui, dans un pays

comme l'Italie, coïncidaient souvent avec le culte des saints<sup>118</sup>.

Tout cela ne suffisait pas à résoudre le problème Padre Pio. Bien au contraire. Au printemps de 1925, la question du « transfèrement » du frère des Pouilles vers les Marches revint au cœur de l'actualité. Tandis que le nouveau vicaire de la province capucine de Foggia, le père Bernardo d'Alpicella, imposait à Padre Pio un code de comportement en public très strict (lui défendant d'approcher les femmes dans la sacristie, de s'entretenir avec les fidèles hors du confessionnal et de permettre à quiconque de lui baiser les mains)<sup>119</sup>, le général de l'ordre frappa de nouveau à la porte du gouvernement fasciste. Se tournant vers Francesco Crispo Moncada, qui avait remplacé le général De Bono au sommet de la police d'État, le père Giuseppe Antonio de San Giovanni in Persiceto le pria de procéder enfin au transfèrement forcé de Padre Pio vers Ancône, lui recommandant par ailleurs « la plus grande *sollicitude* et le *secret*<sup>120</sup> ». À quelques différences négligeables près, le scénario de l'année précédente se répéta. Le préfet de Foggia mit en garde le chef de la police contre les risques de toute déci-



sion irréfléchie. Si l'on y tenait vraiment, l'éventuel déplacement devait jouer sur l'effet de surprise ; et la déportation exécutée, il faudrait au moins cent cinquante carabinieri, plusieurs mois durant, pour tenir le village de San Giovanni Rotondo, où la mémoire « des lointaines et récentes tueries » ne s'était pas perdue<sup>121</sup>. Confronté à un scénario de ce genre, Crispo Moncada se contenta de demander au préfet une gestion prudente du *statu quo*<sup>122</sup>.

À la prudence des forces de police, répondit l'activisme des partisans de Padre Pio, qui en 1925 commencèrent à s'organiser avec les armes du squadrisme mais aussi celles de l'espionnage. Des représentants influents de l'ordre capucin — des prélats qui supportaient mal l'attitude liquidatrice de la Curie généralice à l'égard de l'expérience de sainteté de Padre Pio — confièrent à Mgr Cornelio Cuccarollo, évêque de Bovino, le soin d'instruire un dossier sur Mgr Pasquale Gagliardi, archevêque de Manfredonia<sup>123</sup>. Ce fut le début d'une guerre interne qui devait se prolonger dans l'Église quarante années durant à coups de documents originaux ou contrefaits, de souvenirs publics ou privés, d'épreuves affichées ou cachées, de volumes imprimés ou saisis, obligeant le Saint-Office à un exercice épuisant de contrôle des sources et de vérification des preuves<sup>124</sup>. Bref, l'Année sainte inaugura une véritable vendetta ecclésiastique dont l'enjeu était autant le destin matériel de Padre Pio que les retombées spirituelles et économiques de sa réputation de sainteté.

La dynamique de l'affrontement tendait à reproduire le champ des forces qui s'étaient déployées autour du frère dès les années 1920-1921. Il y avait d'un côté le parti des soutiens, avec un noyau dur formé des capucins de Santa Maria delle Grazie et des fidèles entre les fidèles du Gargano, avec un réseau plus large formé de personnages haut placés dans les hiérarchies institutionnelles ou dans les équilibres pastoraux de l'Église et une poignée d'intermédiaires laïcs — dont certains que nous n'apprendrons que trop à connaître — à même d'assurer la communication entre le cercle restreint et le cercle élargi. De l'autre, il y

avait le parti des détracteurs, avec son premier cercle local, composé du clergé séculier de San Giovanni Rotondo et de l'archidiocèse de Manfredonia, auquel s'ajoutaient des secteurs importants de l'ordre capucin, de ses autorités tant périphériques que centrales. Le parti des détracteurs pouvait compter en outre sur des ecclésiastiques en apparence impartiaux, mais en réalité directement impliqués dans l'affaire, ne fût-ce que pour des raisons de concurrence entre les divers ordres religieux.

Le père Gemelli, par exemple, appartenait à l'observance franciscaine des frères mineurs, réputés pour leur méfiance envers les frères de l'observance capucine, nés d'une scission en 1528 (approuvée en 1536 par la pape Paul III) et que le fondateur de la Cattolica ne manquait pas de leur reprocher quatre siècles après<sup>125</sup>. Don Orione fut au contraire, à partir de 1925, un fer de lance des forces favorables à Padre Pio<sup>126</sup>. Le fondateur de la Piccola Opera s'employa alors à faire valoir auprès du Vatican les expertises du médecin romain Giorgio Festa, qui avait visité Padre Pio dès 1919, puis en 1920, était resté enchanté par le parfum de son sang et en était arrivé à la conviction inébranlable que les stigmates du frère avaient une étiologie surnaturelle<sup>127</sup>. À l'influence spirituelle de don Orione, le docteur Festa espérait ajouter l'influence politique de son cousin, Cesare Festa : ancien franc-maçon de Gênes, parvenu à se hisser au sommet de l'Associazione nazionale combattenti, l'Association nationale des combattants, avant de se convertir au catholicisme par dévotion envers Padre Pio<sup>128</sup>. Au printemps de 1925, le docteur Festa présenta au Saint-Office un rapport sur les stigmates du capucin fort de soixante-douze pages dactylographiées : manifeste torrentiel qui entendait répliquer à l'expertise brève, mais pointue, remise par le père Gemelli en 1920.

Dans l'impossibilité de connaître ce que le médecin franciscain avait écrit dans un document que le Saint-Office s'était bien gardé de divulguer, Giorgio Festa concentra ses énergies à essayer de démonter l'essai publié par Gemelli en 1924 sur les stigmates de saint François. Comment pouvait-

on raisonnablement soutenir que les uniques vrais stigmates de l'histoire chrétienne avaient été ceux de saint François, du fait de leur caractère néoplasique, alors que tous les autres, y compris ceux du Padre Pio, étaient de nature hystérique sous prétexte qu'ils correspondaient à une destruction pure et simple de tissus ? À l'appui de sa thèse, le père Gemelli n'avait fourni aucune argumentation concrète, pas plus d'ordre histologique que d'ordre psychologique : il avait demandé qu'on le crût sur parole, *ipse dixit*... Domage, objecta le docteur Festa, que les thèses de Gemelli méritassent tout au plus un « sentiment profond de pitié », en raison du contraste entre leur inconstance scientifique et la morgue intellectuelle avec laquelle elles étaient formulées. Quant à l'attitude de fond du médecin franciscain envers la question des stigmates, n'était-elle pas celle du « positiviste le plus obstiné<sup>129</sup> » ?

Dans le courant même de l'année 1925, la revue des jésuites italiens, la fameuse *Civiltà cattolica*, donna un petit signe des progrès accomplis par le parti des amis de Padre Pio. Recensant l'essai du père Gemelli sur les stigmates de saint François, le périodique dirigé par le père Rosa jugea qu'il n'était « ni exact, ni prudent » de faire du *Poverello* le seul stigmatisé de l'histoire chrétienne<sup>130</sup>. Les attentions dont Francesco Morcaldi et Cesare Festa entouraient depuis des années le directeur de la revue étaient peut-être à l'origine de cette mise au point<sup>131</sup>. En tout cas, le Saint-Office continua de considérer Gemelli comme la personne la plus fiable en matière de stigmates, à tel point que la Suprême Congrégation lui demanda de répondre officiellement et par écrit aux critiques du docteur Festa. Le recteur de la *Cattolica* attendit près d'un an avant d'accéder à cette demande, mais quand il le fit, dans un mémoire d'avril 1926, il produisit un document dévastateur<sup>132</sup>.

Reprenant l'histoire au commencement, Gemelli raconta comment, six ans plus tôt, en avril, jouant « la comédie du médecin convaincu et converti », il avait gagné la confiance des capucins de San Giovanni Rotondo et de Padre Pio lui-même, qui avait accepté de lui montrer ses plaies. Le

médecin franciscain s'était même vu offrir par le père Benedetto de San Marco in Lamis quelques photos-souvenirs du frère stigmatisé et des mouchoirs tachés de son sang. Mais il en aurait fallu bien davantage pour convaincre le père Gemelli du caractère surnaturel des plaies :

Qui a une expérience de la médecine légale et, surtout, de l'infinie variété des plaies présentées, durant la guerre, par des soldats ayant recours à l'automutilation, ne saurait éviter de conclure qu'il s'agit de plaies dues à l'utilisation de produits caustiques. Le fond des plaies, leur forme sont en tous points semblables aux plaies observées chez les soldats qui se les étaient infligées en employant des substances chimiques. C'est surtout la couleur du fond, la forme des marges, leur épaisseur, etc., qui plaident en ce sens.

Sans se limiter à ses connaissances d'histologiste, Gemelli avait mis à profit, lors de sa visite, son expérience de psychologue, invitant Padre Pio à « discuter de choses saintes ». Et il avait constaté — « surprise bien douloureuse » — que le capucin n'était absolument pas en état de le suivre :

Le père Pio présente les caractéristiques bien connues d'une déficience mentale assez prononcée accompagnée d'un rétrécissement du champ de la conscience. Les meilleures conditions sont réunies en lui pour former avec l'ex-provincial, le P. Benedetto, le couple incube-succube. [...] C'est un bon religieux, tranquille, calme, doux, plus du fait de sa déficience mentale que de sa vertu ; un pauvre homme qui répète quelques stéréotypes de caractère religieux, un pauvre malade qui a appris la leçon de son maître, le P. Benedetto.

Si l'on ajoutait à cela le fait que les plaies du capucin avaient un caractère érosif, plutôt que néoformatif, le tableau clinique était complet. Padre Pio était « un psychopathe », dont la compulsion à l'automutilation ne cesserait que lorsqu'il serait soustrait à « l'atmosphère suggestive » de San Giovanni Rotondo, dont il était tout à la fois « cause et effet ». Interné dans un lieu secret sous la garde d'un méde-

cin compétent, le frère aurait au moins la possibilité de guérir de ses plaies cutanées, sinon de son irrémédiable pauvreté d'esprit; dans le cas contraire, il continuerait à mêler dégâts spirituels et pastoraux puisque sa capacité de prosélytisme finissait par éloigner de Dieu les âmes des croyants. Face à la « contagiosité » des phénomènes de ce genre, le Saint-Office devait se décider à imposer l'isolement absolu des « pauvres malades comme Padre Pio » : des hommes dangereux pour eux et pour les autres, « et donc des sujets à soustraire à la vie civile ».

Qui serait tenté de croire que le jugement clinique de Gemelli correspondait à un préjugé personnel n'a qu'à feuilleter l'année 1926 de la *Rivista di psicologia*, l'organe officiel des psychologues italiens, où un homme de science de valeur, Vincenzo Bianchi, donnait les plaies de Padre Pio en exemple des limites auxquelles pouvait atteindre, dans les pathologies les plus graves, le mécanisme de l'hétéro- et de l'autosuggestion<sup>133</sup>. En revanche, une situation d'un tout autre type, dans laquelle le père Gemelli se trouva impliqué à cette même époque, atteste la souveraine nonchalance avec laquelle il profitait de sa réputation d'homme de science pour distribuer à droite et à gauche marques d'infamie ou certificats de folie. En janvier 1926, le Vatican le chargea de rendre visite à don Ernesto Buonaiuti — le fameux spécialiste de l'histoire du christianisme, que l'Église soupçonnait d'hérésie depuis le temps du modernisme — pour lui lancer un ultimatum. Si le prêtre ne renonçait pas une fois pour toutes à son enseignement universitaire et à la publication de livres hétérodoxes, le Saint-Office se réservait le droit de prendre contre lui les mesures les plus sévères prévues par le code du droit canonique<sup>134</sup>.

Dans ses rencontres romaines avec Buonaiuti, Gemelli n'apporta pas seulement son caractère déterminé, ni uniquement le prestige que lui conférait sa position de fondateur et recteur de la première université catholique d'Italie. Comme l'atteste la correspondance de Buonaiuti avec Arturo Carlo Jemolo (disciple et ami, mais aussi professeur de droit ecclésiastique à la Cattolica), le père Gemelli



n'essaya aucunement de cacher à don Ernesto le soupçon qu'il fût — de deux choses l'une — « simulateur ou malade » : en dernière analyse, « paranoïaque »<sup>135</sup>. Le résultat fut naturellement de pousser Buonaiuti à camper sur ses positions, mais aussi à se dire fier du contenu hétérodoxe de son approche de l'histoire du christianisme et des formes de la pastorale catholique<sup>136</sup>. De ce fait, l'intervention de Gemelli précipita la décision du Saint-Office d'excommunier Buonaiuti *espressamente vitando* : d'en faire un paria de l'Église, un prêtre condamné à l'isolement moral et à la ruine matérielle. Au cours des années suivantes, don Orione allait être un des très rares ecclésiastiques italiens à tenter de le défendre<sup>137</sup>. Alors que le père Gemelli avait porté sur don Ernesto un diagnostic analogue à celui qu'il avait exprimé sur Padre Pio : Buonaiuti avait besoin de soins « non pas de prêtres, mais de qui fait profession de secourir les malheureux anormaux de la vie psychique<sup>138</sup> ».

Par une ironie du sort, et pourtant en parfaite conformité avec l'image qu'il voulait donner de lui — celle d'un homme aussi fiable que pouvait l'être un prêtre et aussi indépendant d'esprit que pouvait l'être un homme de science —, le père Gemelli eut plusieurs occasions, dans ces mêmes années, de jouer son rôle de démasqueur d'impostures. Padre Pio, à San Giovanni Rotondo ? Un faux mystique, en vérité un déficient pratiquant l'automutilation. Don Ernesto, à Rome ? Un habile simulateur et, dans le meilleur des cas, un pauvre fou. Et l'amnésique de Collegno ? En 1927, l'Italie tout entière devait se passionner pour le mystère du malade n° 44170 de l'hôpital psychiatrique des environs de Turin : alors qu'une veuve de Vérone reconnaissait en lui Giulio Canella, son mari disparu au cours de la Grande Guerre, la magistrature et la police le tenaient pour un escroc, Mario Bruneri. Sans y réfléchir à deux fois, Gemelli prit sur lui d'élucider le mystère. Vingt ans plus tôt, le frère médecin avait bien connu le vrai Canella, spécialiste de philosophie et de pédagogie, et avait fondé avec lui la *Rivista di filosofia neoscolastica*. Invité par le Parquet de Turin à se présenter à l'asile de

Collegno pour contribuer en qualité de témoin à l'identification du prétendu amnésique, le père Gemelli devait le soumettre à un véritable interrogatoire philosophique et théologique pour finalement exclure qu'il s'agît du savant et très pieux Canella et quasiment suggérer au magistrat les preuves de l'escroquerie de Bruneri<sup>139</sup>.

Des années durant, tant que l'affaire de « l'amnésique » de Collegno devait occuper les pages des grands journaux italiens, le recteur de la Cattolica allait se présenter à l'opinion publique comme le porte-drapeau des « brunerians » contre les « canellianiens ». Et ces derniers (ceux qui reconnaissaient Canella dans l'amnésique) allaient employer, pour dénigrer le père Gemelli et ses fausses certitudes, des mots très semblables à ceux des dévots du Padre Pio contre Gemelli lui-même<sup>140</sup>. Quelle « impression pénible » de voir un médecin dénué de toute réserve, doublé d'un prêtre dénué de toute piété, qui n'avait de courage que pour « cracher ses sentences après une petite demi-heure d'inquisition professorale » ! « Voici, on ne sait trop comment, que surgit un homme impétueux et arrogant, dont la soutane dissimule mal les guêtres militaires, qui s'érige en juge, qui vient, voit... et tranche avec la rapidité d'un nouveau César, qui se croit tout permis, qui estime que tout est simple, tout est facile, tout est expéditif et... tout est licite, et qui traite tout par-dessous la jambe : familles et témoins comme il faut, médecins et psychiatrie, comme autant de joujoux de gomme élastique<sup>141</sup> ! »

#### SE SCULPTER EN CHRIST

Le rapport sur Padre Pio que le père Gemelli remit au Saint-Office pour répondre aux accusations du docteur Festa portait la date du 6 avril 1926. Le lendemain 7 avril, une aristocrate d'âge mûr, réellement déséquilibrée, l'Irlandaise Violet Gibson, tira un coup de revolver sur Benito

Mussolini, le blessant au nez<sup>142</sup>. Ce fut le premier d'une série d'attentats contre le Duce dont le point culminant fut celui de Bologne, le 30 octobre, et qui finit par provoquer la promulgation des lois d'exception pour la défense de l'État : le commencement officiel de la dictature<sup>143</sup>. Au-delà de leurs effets normatifs, les attentats ratés eurent pour effet de cimenter l'alliance politique entre le régime fasciste et l'Église catholique. Le 4 octobre, dans une homélie prononcée dans la cathédrale d'Assise, le cardinal Merry Del Val — légat de Pie XI pour la célébration du sept centième anniversaire franciscain — parla de Mussolini comme d'un homme « visiblement protégé par Dieu ». Au cours des semaines suivantes, le *Te Deum* devait résonner sous les voûtes des églises italiennes pour remercier le ciel d'avoir protégé la vie du Duce, avant que le pape en personne, à la veille de Noël, n'explique l'échec par l'« intervention presque visible » de la Providence<sup>144</sup>.

1926 fut aussi l'année où une ancienne maîtresse de Mussolini, Margherita Sarfatti, posa la première pierre du culte du Duce à travers la publication par Mondadori d'un livre qui fit date, *Dux*<sup>145</sup>. Tout en qualifiant d'absurde tout fétichisme autour du corps du Duce, l'auteur le déclarait nécessaire aux simples : les femmes des Abruzzes (« surtout les veuves et mères de morts à la guerre ») qui, lors d'une visite de Mussolini dans la province d'Aquilée, avaient prétendu le toucher, « comme on fait, sur cette terre ancienne, pour les fétiches et les reliques »<sup>146</sup> ; ou les femmes de Sicile qui avaient accueilli le Duce « à bras ouverts, l'invoquant », dans la conviction qu'il était le messager de leurs chers disparus sur le front<sup>147</sup>. Mussolini lui-même, dans la préface qu'il donna à *Dux*, insistait sur les singularités de sa condition d'homme de tous : « un stigmaté qui [...] accompagne depuis la naissance », parce qu'on naît homme public comme on naît intelligent ou déficient<sup>148</sup>.

Si les stigmatés de l'homme public, dans le corps du Duce, étaient congénitaux, il en avait acquis d'autres, religieusement plus décisifs : ceux que le caporal Mussolini avait reçus sur le Carso au cours de la Grande Guerre quand l'explosion

d'une petite pièce d'artillerie l'avait transpercé quarante-deux fois : autant d'éclats plantés dans sa chair « comme les flèches de saint Sébastien<sup>149</sup> ». Après cet épisode, Mussolini avait construit sur ces plaies son image de leader politique prêt à se battre dans les tranchées comme un pauvre bougre (*cristo*) quelconque, disposé à incarner les souffrances du peuple italien jusqu'à l'holocauste, pour revenir ensuite racheter la nation et la conduire sur les sentiers de la gloire<sup>150</sup>. Dans son *Dux*, Margherita Sarfatti avait dûment repris la photographie du caporal des bersagliers étendu sur une civière de fortune, la tête bandée, les membres immobiles, plus mort que vif<sup>151</sup>. Prise des mois plus tard, une autre photographie montrait le blessé au milieu des vétérans en convalescence à Milan : appuyé sur des béquilles, tenant mal sur ses jambes, mais providentiellement destiné à guérir<sup>152</sup>.

Plus encore qu'à l'ancienne maîtresse, c'est à l'homme symbole des mutilés de guerre, Carlo Delcroix, qu'il revint de trouver des paroles fortes pour exprimer le caractère sacré du pacte que le bersagliere du Carso avait passé avec les grands blessés de guerre. Nul mieux que lui qui, après avoir perdu ses yeux et ses mains dans les Dolomites, avait imputé sa morale et le bonheur trouvé à ses plaies<sup>153</sup>, ne pouvait décrire Mussolini en réincarnation christique, et sa guérison en événement salvifique. À la suite de l'épisode, le futur Duce avait été transporté dans l'église de Doberdò pour y recevoir les premiers soins : cette même église que chanta D'Annunzio dans sa *Prière* du même nom, le poète imaginant saint François agenouillé devant un autel encombré des casques et des souliers des morts au champ d'honneur. Alors et seulement alors, regardant ses mains rougies par la terre ensanglantée du Carso, Mussolini avait senti qu'il avait reçu « l'investiture ultime » : les stigmates de sa propre Passion. « L'homme de notre temps devait voir son sang et sentir à vif les griffes du charognard, être mordu et lacéré pour devenir plus digne, se rendre invincible<sup>154</sup>. »

À partir de 1926, plus encore que Padre Pio de Pietrelcina ou Giacomo Matteotti, Benito Mussolini devint l'autre Christ de l'Italie fasciste. Des prières calquées sur le *Credo* devaient



être récitées à son adresse, de même que des louanges empruntées à la liturgie médiévale du *Christus vincit*<sup>155</sup>. Et c'est encore au Duce plus qu'à quiconque que devait être reconnue la capacité de faire des miracles, y compris des guérisons miraculeuses. Combien, selon la propagande du régime, d'enfants malades qui recouvrent la santé grâce à une photographie de Mussolini placée sous l'oreiller, de sourds-muets qui retrouvent la parole pour jurer fidélité au fondateur de l'Empire, de femmes enceintes qui fixent le portrait du Duce accroché au mur pour en transmettre les vertus à leur progéniture<sup>156</sup> ! Combien de miracles encore plus retentissants, comme la fois où l'intervention de Mussolini avait suffi à arrêter la lave de l'Etna en éruption<sup>157</sup>... Derrière les propos de ce genre, on retrouve le goût génériquement italien du gigantisme, des phénomènes de foire, des coups de théâtre, mais aussi la connivence idéologique croissante du fascisme avec le catholicisme, et donc avec une vieille culture du merveilleux et du surnaturel, du thaumaturgique et de l'eschatologique<sup>158</sup>.

Désormais à l'abri de la signature du Concordat, les rhé-

teurs du régime se mirent à décrire le « tourbillon de fidèles autour du Duce » comme l'annonce sans équivoque d'un « religiosisme italien »<sup>159</sup>. Ils chantèrent dans le fascisme une idéologie d'autant plus moderne qu'elle était disposée à relancer le culte millénaire des saints ; dans le même temps, ils saluèrent dans le catholicisme la forme historiquement la plus accomplie d'une conception hiérarchique de la société<sup>160</sup>. Et ils insistèrent sur le besoin collectif — besoin de la patrie, et pas seulement de l'Église — de se « sculpter en Christ<sup>161</sup> » : cet étrange Christ sans barbe, ni moustaches ni cheveux, le rédempteur né à Predappio, en Émilie-Romagne.

## *Chapitre VI*

### STIGMATES FASCISTES

Le rapport transmis par le père Gemelli au Saint-Office en avril 1926 — le document peut-être le plus terrible jamais produit sur Padre Pio de Pietrelcina — contenait une digression qui mérite d'être notée. Après avoir présenté le frère aux stigmates comme un pauvre homme déficient et psychopathe sous la coupe d'un directeur spirituel qui le poussait à singer saint François, le recteur de l'Università cattolica attirait l'attention du tribunal de la foi sur un autre personnage de l'entourage du Padre Pio, « un personnage dont je ne me rappelle que le prénom, Emanuele ». Des mois plus tôt, celui-ci avait rendu visite à Gemelli en se présentant comme un professeur de lycée : il lui avait expliqué que les prélats du Vatican se trompaient gravement en s'obstinant à nier la sainteté de Padre Pio et l'avait prévenu que, si le Saint-Office avait tenté de procéder à un transfèrement forcé, les fidèles du frère s'y seraient opposés « y compris par la force, même par les armes<sup>1</sup> ».

Le père Gemelli voyait dans cette visite une preuve supplémentaire du cours dangereux de l'Église du fait de la dévotion pour le capucin stigmatisé. À « San Giovanni di Monterotondo », s'était en effet formé « une espèce de famille, de congrégation d'âmes spirituelles (quelques hommes et quelques femmes), éduquée et dirigée par P. Pio ». Divers membres du conventicule avaient approché

Gemelli pour lui reprocher son hostilité au saint vivant du Gargano, mais le recteur de la Cattolica invitait le Saint-Office à enquêter surtout sur la figure d'Emanuele, le soi-disant professeur de lycée. Outre qu'il guidait la fronde des dévots contre le clergé séculier de San Giovanni Rotondo, celui-ci menait en vérité une vie moralement répréhensible. D'une manière générale, le père Gemelli avait l'impression qu'il était le « chef du petit groupe de personnes » recueillies autour d'un Padre Pio<sup>2</sup>.

De ce personnage équivoque, Gemelli n'avait retenu que le prénom. Et pourtant, son analyse était extraordinairement exacte, beaucoup plus que lui-même ne pouvait le soupçonner. Au cours des années et des décennies suivantes, la figure et les initiatives dudit Emanuele, dont le nom de famille était Brunatto, allaient avoir une influence décisive sur l'itinéraire de Padre Pio. Auprès de l'*alter Christus* du Gargano, il allait jouer le rôle de Pierre : le premier et le plus grand des apôtres, le fondateur du culte organisé. De ce fait, écrire l'histoire de Padre Pio signifie aussi, nécessairement, écrire l'histoire d'Emanuele Brunatto. La plupart des hagiographes du capucin ont au contraire évité, et pour cause, de reconstruire en détail les intrigues concoctées des décennies durant par ce corsaire de la sainteté. En 2003, au lendemain de la canonisation du frère de Pietrelcina, un journaliste ultra-dévoit a bien voulu consacrer à la vie, aux aventures et à la mort de Brunatto un livre intitulé *L'uomo che salvò Padre Pio* (L'homme qui sauva Padre Pio)<sup>3</sup>. Mais aucun hagiographe ne s'est jamais chargé de ce qui incombe à l'historien : fouiller, étudier, interpréter.

Ainsi est demeuré jusqu'ici inconnu tout un pan de la vie de Brunatto, dont l'exploration est de nature à éclairer toute l'histoire du Padre Pio d'une lumière nouvelle, tout à la fois surprenante et sinistre, en dévoilant la face cachée de la lune — en l'occurrence d'un culte populaire. Parce que l'Emanuele qui éveilla les soupçons de Gemelli lors de sa rapide visite de 1926 était un homme doué, sinon de talents spirituels, de ressources intellectuelles hors du



commun. Contrairement aux apparences, il n'était pas tant, ou pas seulement, l'ingénieur chef de file d'une bande de fanatiques, qu'un intrigant d'une grande habileté, d'une imagination inépuisable et d'un caractère entreprenant sans limite. Avec l'entrée en scène de Brunatto, les confins spatiaux de l'histoire du Padre Pio s'élargirent très au-delà des murs du couvent où vivait le mystique aux stigmates, et au-delà même des palais du Vatican, où les dignitaires de l'Église se battaient pour ou contre une réputation de sainteté. Elles atteignirent Paris, Bruxelles et Berlin...

Si on voulait réduire sa vie à sa plus simple expression, on pourrait dire d'Emanuele Brunatto qu'il fut un fanfaron endurci, un maître-chanteur sans scrupule et un habitué impénitent du double jeu. Il n'en demeure pas moins qu'il sut organiser une ample triangulation entre les mondes de la politique, des affaires et de l'espionnage, qui mit les plus fidèles de Padre Pio en contact direct avec les sommets du régime fasciste comme avec ceux du Vatican. C'est aussi à la suite de ses manœuvres que le Saint-Office devait se résigner en 1933 à desserrer l'étau autour du ministère sacerdotal du frère capucin. En outre, c'est sur l'impulsion de l'intrigant que put prendre forme, en 1941, le projet destiné à couronner l'expérience de sainteté de Padre Pio : la construction à San Giovanni Rotondo, au cœur de l'archaïque Gargano, d'un gigantesque hôpital moderne. Bref, ce sont les intrigues de Brunatto qui sortirent de l'impasse le culte de Padre Pio et créèrent les conditions nécessaires de son exceptionnel développement après la guerre.

Raconter cette histoire, c'est prendre pour commencement le premier coup de Brunatto : investir sur le contenu politique d'un phénomène religieux, à travers l'implication de l'intelligentsia fasciste dans la diffusion de la *vox populi* sur Padre Pio. En commençant donc, pour ainsi dire, par la métamorphose de stigmates christiques en stigmates fascistes.

## LE PARTI DE PADRE PIO

Les deux toutes premières biographies du Padre Pio de Pietrelcina avaient été publiées dès 1921, dans l'Espagne des crucifix transsudants, par les soins du frère Peregrino da Mataró<sup>4</sup>. Les troisième et quatrième biographies, bien plus volumineuses, sortirent en Italie en 1924 et en 1926 : elles étaient respectivement signées d'un journaliste du *Messaggero* de Rome, Giuseppe Cavaciocchi, et de Giuseppe De Rossi, un pseudonyme derrière lequel se cachait Emanuele Brunatto. Les deux textes portaient le même titre, *Padre Pio de Pietrelcina*, et connurent au Vatican le même destin : la mise à l'Index<sup>5</sup>. Mais cette malheureuse censure ne surprend guère, dès lors que les deux livres s'étaient soustraits à la règle de l'*imprimatur* ecclésiastique. Ce qui frappe plutôt c'est que les deux premières biographies italiennes de Padre Pio (toutes deux illustrées de photographies) aient été publiées chez le même éditeur. Elles sortirent en effet à Rome aux presses de Giorgio Berlutti<sup>6</sup>.

L'hypothèse d'une pure coïncidence ne tient manifestement pas la route. Il est plus sensé d'imaginer que la double sortie correspondait à un choix précis, à une politique délibérée de promotion culturelle de la figure de Padre Pio. C'est pourquoi, avant d'aller voir dans les livres de Cavaciocchi et de Brunatto — qui, vérification faite, apparaissent comme les fondateurs du discours hagiographique sur le frère aux stigmates — il est opportun de s'interroger sur la personnalité de leur éditeur. Mal connu des historiens<sup>7</sup>, Giorgio Berlutti mériterait probablement une plus grande attention, puisqu'il compta parmi les protagonistes de ce qu'on a appelé la marche sur Rome des intellectuels<sup>8</sup>. Assurément, la double présence de Padre Pio dans le catalogue des éditions Berlutti invite à situer les biographies de Cavaciocchi et de Brunatto dans le cadre d'une culture de stricte observance fasciste.

D'origine modeste, Berlutti avait fréquenté le lycée attaché au séminaire épiscopal de Toscane, dans la province de Viterbe avant de monter sur place une papeterie. Vers la fin de la Grande Guerre, au seuil de la trentaine, il avait tenté l'aventure romaine en ouvrant une imprimerie place Navone. « À cette époque, lit-on dans un rapport de police de 1931, on le surnommait "l'Éditeur Usurier" parce qu'il avançait aux auteurs des publications de toutes petites sommes, les obligeant à signer des effets avec des intérêts exorbitants<sup>9</sup>. » Sur le terrain politique, Berlutti avait d'abord fait quelques pas en direction du Parti socialiste. Repoussé, il s'était mis à la disposition du tout nouveau mouvement fasciste, « offrant ses services aux auteurs qui y adhéraient, quand les autres imprimeurs, par peur de représailles, hésitaient à accepter des travaux de propagande<sup>10</sup> ». Inscrit au PNF depuis 1921, il avait eu le flair de miser sur le cheval de race du fascisme de la première heure, l'intellectuel Giuseppe Bottai, engagé volontaire dans la guerre où il gagna ses galons de sous-lieutenant *arditi* puis député fasciste à la Chambre. Celui-ci s'était engagé à diriger dans sa maison une collection de politique intitulée « Les discours du jour » : à peine plus qu'une version imprimée de la culture des anciens combattants et du squadrisme. Berlutti s'était ainsi trouvé en position idéale pour tirer avantage de l'ascension au pouvoir de Mussolini, dont il avait publié, après la marche sur Rome, rien de moins que le *Programme de gouvernement*<sup>11</sup>.

Les précédents de ce genre aident à comprendre un fait autrement curieux : l'afflux, à partir de 1923, dans la liste des auteurs d'une petite maison d'édition, de quelques-unes des personnalités politiques et culturelles les plus en vue du régime naissant. Elle commençait par le Duce en personne, dont Berlutti devint une sorte d'éditeur officieux<sup>12</sup>, pour continuer avec des auteurs comme Mario Carli et Aldo Finzi, Giacomo Acerbo et Augusto Turati, dans un puissant mélange de provocation futuriste et de célébration de Fiume, de discours antilibéraux et de propagande fasciste<sup>13</sup>. Dans le catalogue de l'imprimeur de la *piazza* Navona pou-

vaient même coexister alors des titres comme le *Liriche francescane* du père Luigi Zambarelli et *I leoni che ridono* de Stefano Maria Cutelli<sup>14</sup> : une ironique contribution à la renaissance du *Poverello*, écrite pour le septième centenaire de ses stigmates par le futur ministre général de l'ordre des somasques, clercs réguliers, d'un côté, et, de l'autre, un éloge nietzschéen du squadriste signé par l'avocat romain, protégé de Bottai, qui allait s'illustrer à l'échelle nationale comme le théoricien du racisme le plus obsessionnel<sup>15</sup>.

Bref, dès avant que ne surgît la silhouette dolente d'un petit frère du Gargano, le catalogue de Giorgio Berlutti semblait représentatif de l'alchimie clérico-fasciste. Et l'éditeur de Viterbe ne devait pas se contenter d'alimenter par ses nouveautés l'entente croissante entre religion catholique et religion fasciste. Son nom se retrouve un peu partout, pour peu qu'on fouille dans le sous-bois culturel d'un fascisme bien décidé à suivre l'intuition de Giovanni Gentile sur le syncrétisme nécessaire entre rituels sacrés et rituels profanes, et donc à investir sur la centralité du folklore dans l'acculturation des masses. Dès la fondation de l'Opera Nazionale dopolavoro (Œuvre nationale du temps libre, OND), en 1925, il incombait à Berlutti de battre le rappel des intellectuels pour qu'ils s'engagent dans la relance des traditions folkloriques, dont le point culminant serait les célébrations locales du saint patron<sup>16</sup>. Le nom de Berlutti devait vite apparaître parmi ceux des commissaires chargés par le ministère de l'Instruction publique de promouvoir une réforme des bibliothèques populaires<sup>17</sup>. Et c'est au même Berlutti qu'il revint de diriger, de 1926 à 1928 (puis de 1931 à 1932, après deux ans d'interrègne de Gentile), le périodique *Bibliografia fascista*, conçu comme un instrument de mobilisation de l'intelligentsia au service du régime<sup>18</sup>.

En 1926, l'année même où il publia le *Padre Pio* de Brunatto, l'ex-papetier toscan vit l'essor de ses fortunes politiques et entrepreneuriales, quand il fut chargé de fonder et de diriger la Libreria del Littorio, c'est-à-dire la maison d'édition semi-officielle du Parti fasciste. Ouverte en plein centre de Rome, le 2 janvier 1927<sup>19</sup>, la Libreria

affichait une devise (attribuée à Mussolini lui-même) promise à un bel avenir dans la propagande : « Livre et mousquet, fasciste parfait<sup>20</sup> » : manière de dire la volonté du régime de solliciter en même temps la pensée et l'action, la culture des salles de cours et des champs de tir, l'éducation intellectuelle et l'éducation guerrière des nouvelles générations<sup>21</sup>. Qui mieux que Giorgio Berlutti pouvait garantir la fidélité de la Libreria au credo du Duce ? Personne, estima l'influent secrétaire national du PNF, Augusto Turati, qui lui rendit publiquement hommage dans son introduction à un recueil d'écrits de Mussolini préparé par le « camarade Berlutti » pour les éditions Bemporad avant de devenir l'un des « catéchismes » fascistes les plus connus<sup>22</sup>.

Malgré l'investiture du Duce — le papier à en-tête de la Libreria del Littorio se réclamait du « haut patronage » de Mussolini tandis que Turati en était présenté comme le « président honoraire » —, la nouvelle maison d'édition de Berlutti allait connaître une existence laborieuse. Grâce à l'argent du PNF, elle devait voir croître le nombre de ses employés et son chiffre d'affaires avant de se heurter à de graves problèmes de bilan. La location d'un prestigieux siège social (qui « doit se trouver dans le centre », imaginait le communiste Antonio Gramsci, du fond de sa cellule dans une prison des Pouilles<sup>23</sup>) ; les salaires de quelque 150 employés ; l'acquisition de matériel de bureau à outrance, dont « plus de trente machines à écrire » dénoncées par un agent de la police politique<sup>24</sup> ; les frais de représentation du directeur général, Berlutti, toujours plus absorbé par son rôle d'éditeur attitré de Mussolini et du Parti<sup>25</sup>, devaient être un véritable gouffre financier. Et l'arrivée dans la maison d'édition, en qualité de réviseur des comptes, d'un personnage caméléonesque venu de San Giovanni Rotondo — Emanuele Brunatto — ne devait pas suffire à arranger les choses.

Mais n'anticipons pas. Pour l'heure, contentons-nous de souligner comment les deux premiers biographes de Padre Pio trouvèrent dans les presses de Berlutti bien plus qu'un éditeur prêt à imprimer leurs manuscrits respectifs :

l'antenne éditoriale d'un parti, le PNF, qui à compter de 1926 demeura seul sur la scène politique italienne.

#### L'AUTRE CHRIST ET L'ANTÉCHRIST

L'éditeur Berlutti n'avait pas attendu la naissance de la Libreria del Littorio ni les services de réviseur des comptes de Brunatto, pour faire une place dans son catalogue au père Pio de Pietrelcina. Il avait publié la première biographie du frère en avril 1924, sous la signature de Giuseppe Cavaciocchi. Quelques mois auparavant, dans *Il Messaggero*, celui-ci avait consacré à Padre Pio une série d'articles que Berlutti lui avait demandé d'étoffer pour en faire un livre. L'auteur et l'éditeur étaient certains d'un « succès retentissant » en raison de « l'importance exceptionnelle » que le monde entier accordait désormais au saint vivant du Gargano<sup>26</sup>.

Cavaciocchi était un vieux routier de la presse italienne. Il avait fait son apprentissage de journaliste à Florence à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, entre un poste de rédacteur de *La Nazione* et un autre de correspondant de *Il Secolo*. Directeur en 1911 du *Corriere subalpino* de Cuneo, puis du *Telegrafo* de Livourne, il avait rejoint la capitale au cours de l'orageuse année 1922, travaillant d'abord au *Mondo* de Giovanni Amendola, puis au *Messaggero* en qualité de responsable des pages littéraires. En tant que journaliste, le premier biographe italien de Padre Pio avait donc tout un passé. Et pas seulement de journaliste, s'il est vrai que ses premières traces publiques remontent à 1897, quand un piaffant jeune homme de vingt-cinq ans s'était enrôlé volontairement dans la Legione Cipriani pour participer avec d'autres garibaldiens et socialistes à la guerre des Grecs contre les Turcs<sup>27</sup>. Au milieu des années 1920, cependant, l'ancien franc-maçon Cavaciocchi se présentait désormais comme un fasciste digne de confiance, qui devait vite passer de la

rédaction du *Messaggero* au Service de presse de la présidence du Conseil, au cœur de la « fabrique du consensus » organisée par le Duce après le début de la dictature<sup>28</sup>. Au tournant des années 1930, cette position allait permettre à Cavaciocchi de compter parmi les célébrants d'un culte toujours plus envahissant, le mussolinisme<sup>29</sup> : et d'ajouter à sa bibliographie sommaire, juste après son ouvrage de pionnier sur *Padre Pio da Pietrelcina*, le plus conformiste des hommages à la gloire du Duce, un livre paru chez Vallecchi sous le titre *Mussolini. Sintesi critiche*<sup>30</sup>.

À la différence du biographe, l'hagiographe ne doit pas tant illustrer une personnalité que démontrer la conformité de son personnage aux caractéristiques universelles de la sainteté<sup>31</sup>. De ce point de vue, le récit de l'enfance et de l'adolescence a une valeur stratégique : puisque dans la vie d'un saint la fin répète le commencement, son histoire est l'épiphanie progressive de ce qui est donné à l'origine<sup>32</sup>. Le récit hagiographique n'a pas moins besoin d'une littérature de lieux communs, puisque chaque saint rappelle les vertus d'un saint antérieur, et que tous rappellent le Christ. Assumant pleinement son rôle d'interprète d'un genre, Cavaciocchi prit soin de commencer son enquête sur Padre Pio au village de Pietrelcina, où Francesco Forgione était précocement apparu comme un enfant spécial : un *puer senex*, sinon exactement un *santolillo*, dans la meilleure tradition napolitaine<sup>33</sup>. C'est seulement dans un deuxième temps que le journaliste du *Messaggero* s'était rendu au Gargano. À ce stade, il ne cherchait plus des signes, mais des confirmations : non plus des indices, mais des preuves de la nature surhumaine de Padre Pio.

Débuts singuliers que ceux du fils cadet Forgione, irrésistiblement appelé sur la voie du mysticisme, ne s'intéressant visiblement pas aux filles et exempt du moindre trouble à l'entrée dans la puberté. En revanche, le démon l'avait contraint à des luttes extrêmement dures dans les « quatre pièces rustiques » de la maison familiale, à des jours et des nuits de corps-à-corps, quand les mauvais esprits « du lit le tabassaient sur le balcon, lui jetaient des livres à la figure, le

giflaient et, plus il résistait à leurs tentations, plus ils s'acharnaient ». Après sa victoire sur ses diaboliques adversaires, tout était allé pour ainsi dire de soi. Les premiers signes d'une Passion renouvelée, dans les cellules des couvents par où Padre Pio était passé au cours de ses années de séminaire, et jusque dans les chambrées des casernes qu'il avait été contraint de fréquenter comme prêtre-soldat au cours de la Grande Guerre. Les cinq plaies du 20 septembre 1918. Les merveilles douloureuses d'un corps hors du commun. Puis la ferveur populaire autour du crucifié vivant du Gargano, la traduction des pieuses offrandes en œuvres de bienfaisance, le couvent placé sous la garde de fascistes en armes pour empêcher la déportation du capucin stigmatisé<sup>34</sup>.

L'envoyé du *Messaggero* était arrivé à San Giovanni Rotondo par un après-midi humide et froid, après avoir résisté aux « cahotements spasmodiques » d'une voiture postale le long de la route « déserte et sauvage » qui séparait le Gargano du Tavoliere et de Foggia. Il y avait été accueilli par le maire, Morcaldi, l'énergique chef du fascisme local. Faute d'auberge, Cavaciocchi avait été invité à loger chez





un employé de l'octroi, Calogero Vinciguerra : un brave homme « avec deux grosses rayures d'or sur son béret », une petite femme active et « quatre fillettes extrêmement gracieuses », « naturellement tertiaires comme les mille trois cents autres femmes de San Giovanni ». Tout aussi spontané et bienveillant avait été l'accueil d'Angela Serritelli, tout à la fois « secrétaire de Padre Pio » et générale de l'armée féminine des tertiaires, l'institutrice s'était mise à son entière disposition tout au long de son séjour. Tout un réseau de relations extérieures avait été mobilisé afin de recevoir dignement le journaliste venu de Rome étudier l'autre Christ<sup>35</sup>.

Les entrepreneurs locaux de la sainteté du Padre Pio eurent de bonnes raisons de ne pas regretter leurs gestes d'hospitalité. Par les efforts de Cavaciocchi, le corps du Padre Pio — finalement soustrait au regard curieux des médecins et à l'aridité de leur jargon scientifique — fut voué à la gloire de la littérature et de l'art. Aux lecteurs du premier livre italien sur Padre Pio, il fut donné de découvrir « la régularité et la plénitude du noble et très beau visage » du frère de Pietrelcina, un visage dont la « pâleur nacrée » était aggravée par les « puissants reflets » des cheveux, de la barbe et des moustaches qui eussent été « chers au pinceau du Titien ». Ces mêmes lecteurs purent s'attarder sur la façon dont Padre Pio disait la messe, chaque geste du prêtre étant chargé de sens d'autant plus transcendants que le spectacle de ses plaies était celui d'une douleur humaine, trop humaine. Et ils purent admirer la trempe d'un pasteur d'âmes capable de rester assis dans son confessionnal, un Jeudi saint, sans interruption, de quatre à onze heures du matin — cinq cents fidèles qu'il écoute et auxquels il donne l'absolution —, puis après de dire la messe et de leur donner personnellement la communion : une heure et demie debout à leur distribuer une petite montagne d'hosties consacrées<sup>36</sup>.

« Un saint François tel que je le vis, dans ma jeunesse, sur la célèbre toile du Guerchin, à la Pinacothèque de Cesena, et tel que l'a peint, voici un an, le dynamique



artiste lombard Angelo Landi sur une lunette de l'oratoire de Gabriele D'Annunzio au Vittoriale » : tel est le Padre Pio de Cavaciocchi. Et il était un « thaumaturge renommé », ainsi que le démontrait le cas d'un « jeune israélite » de Florence, Lello Pegna. Devenu aveugle à la suite d'une mystérieuse maladie, le petit Juif avait étudié le catéchisme à Rome, sans retrouver la vue. Prisonnier de l'obscurité, le catéchumène s'était alors mis en route vers les monts du Gargano, avait rencontré le frère aux stigmates, reçu le baptême de ses mains et pris congé de lui en espérant un miracle. « Trois mois après, les yeux du nouveau chrétien retrouvaient la lumière. » Devant des prodiges de ce genre, comment s'étonner que la réputation de sainteté de Padre Pio s'étendît désormais partout ? Et pourtant, malgré un culte toujours plus répandu, le crucifié vivant restait accessible à tous. Y compris aux enfants qui s'attroupaient autour de lui, s'accrochaient à sa soutane pour obtenir une image pieuse et repartaient triomphants<sup>37</sup>.

Padre Pio ne donnait que des petites images pieuses. Mais pour entrer en possession de quelque chose qui avait été en contact avec lui, les pèlerins de San Giovanni Rotondo étaient prêts à enfreindre le septième commandement : ils volaient au couvent les ornements sacrés les plus divers, amicts et purificateurs, manuterges et calottes, les rapportant chez eux pour les vénérer comme des reliques. Chez eux, mais où ? Si le registre des hôtes de Calogero Vinciguerra était considéré comme un échantillon représentatif de l'origine géographique des pèlerins, le record régional revenait à la Toscane, suivie par la Ligurie, le Latium et la Lombardie ; les Pouilles, la Sicile et la Sardaigne arrivaient en bon dernier. Le culte de Padre Pio échappait donc au cliché d'une religiosité typiquement et fastidieusement méridionale pour se présenter comme un phénomène de portée nationale. Et même internationale, expliqua Cavaciocchi, qui dans le registre de Vinciguerra avait lu les noms de beaucoup de fidèles venus de l'étranger et s'était empressé de les compter. En tête venaient les Espagnols, suivis des Français, puis des Belges, avant les Argentins et les Brésiliens, les Chiliens et les Irlandais, les Allemands et les Russes<sup>38</sup>.

Alors que l'afflux de pèlerins posait un problème d'accueil objectif, l'administration communale de San Giovanni Rotondo avait eu la sagesse d'interdire la construction d'un hôtel. Le culte de Padre Pio ne devait pas être réduit à un « commerce » ; il fallait infliger un démenti à toute accusation de vouloir « industrialiser » sa réputation de sainteté. Pour les mêmes bonnes raisons, le père gardien du couvent de Santa Maria delle Grazie avait renoncé à reproduire en série « trois splendides photographies » du capucin aux stigmates. D'une manière générale, on respirait à San Giovanni un air étrange, unique en son genre, comme si la présence de l'*alter Christus* avait produit, à partir de 1918, une sorte de prodige permanent. « La mentalité du peuple se modifiait, s'élevant et se purifiant : les bistrotts se vidaient, les blasphèmes disparaissaient et s'oubliaient ; on n'instruisait ni ne discutait plus de poursuites pour crimes

de droit commun ou politiques. » En l'an de grâce 1924, le microcosme de San Giovanni Rotondo annonçait tout un monde à venir : un macrocosme national ou mondial pénétré de l'esprit de cette seconde Bonne Nouvelle<sup>39</sup>.

Un saint fait des miracles. Et les meilleurs miracles, quand ce ne sont pas des guérisons, sont des conversions miraculeuses. À en juger par le livre de Cavaciocchi, Padre Pio n'avait pas de rival dans ce domaine : en témoignait l'édifiante aventure d'un autre néophyte, que le journaliste avait personnellement rencontré à San Giovanni Rotondo. Il s'agissait d'un « jeune, que j'ai déjà vu, je ne sais où », écrit Cavaciocchi, auquel l'homme fut présenté comme le professeur Emanuele Pederzani. Avant 1923, apprit le rédacteur du *Messaggero*, Pederzani avait été un mécréant et un noceur. Il avait cependant participé à la Grande Guerre en tant que capitaine des chasseurs alpins, se couvrant de gloire ; pour le reste, il n'avait songé qu'à satisfaire les besoins de son corps, sans se soucier de ceux de son âme. Jusqu'au jour où le libertin invétéré se rendit à San Giovanni Rotondo et vit Padre Pio. « Il se convertit. Se dépouilla de ses vêtements élégants, brûla les romans, se mortifia en



jeûnant et depuis maintenant neuf mois, tous les matins, quel que soit le temps, se met en route pour servir la messe et communier<sup>40</sup>. »

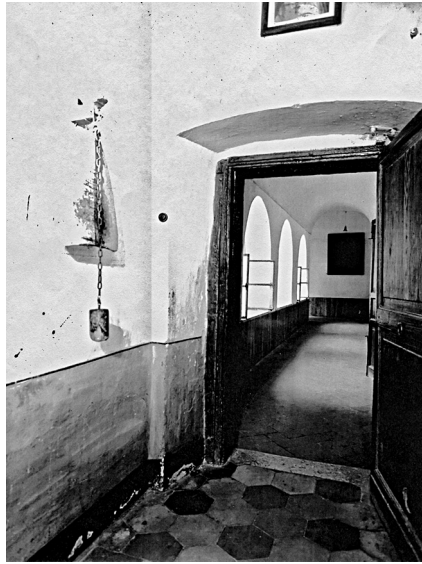
Le fantomatique Pederzani était le même Emanuele qui, deux années plus tard, devait rendre visite au père Gemelli en se présentant comme un professeur de lycée, menaçant feu et flammes pour défendre la sainteté de Padre Pio. Affublé d'un faux nom, parmi la multitude de ceux sous lesquels il devait se présenter, ce n'était autre que Brunatto. Cavaciocchi eut l'impression de l'avoir déjà vu, mais ne se souvenait plus où. Peut-être — est-on fondé à supposer sur la foi d'un document ultérieur : un rapport confidentiel de l'écrivain-espion Pitigrilli — les deux hommes s'étaient-ils rencontrés dans les cercles journalistiques romains en 1922 ou au début de 1923 : quand Brunatto (qui n'avait jamais obtenu, et n'obtiendra jamais, aucun diplôme d'enseignant), travaillait à *La Tribuna*, Cavaciocchi au *Mondo* et Pitigrilli à *Epoca*<sup>41</sup>. D'une certaine façon, le contact ne s'était pas prolongé suffisamment pour permettre à Cavaciocchi de reconnaître Brunatto dans les habits de l'enfant de chœur d'un certain âge qui servait la messe de Padre Pio à San Giovanni.

Si l'envoyé du *Messaggero* avait pu savoir, sur le compte de Pederzani-Brunatto, tout ce que la police fasciste devait apprendre d'ici un an, son portrait du viveur miraculé aurait eu un tout autre piquant : parmi les erreurs du converti se trouvaient en vérité des péchés bien plus graves qu'un excès d'élégance vestimentaire ou la lecture de quelque roman licencieux. Né à Turin en 1892, Brunatto avait commencé par toucher à divers métiers — représentants de revues féminines, magasinier, comptable, courtier — avant de s'enrôler dans l'Armée royale et de vivre sur les arrières une Grande Guerre tranquille en tant que fourrier auprès de l'Intendance militaire, tout en s'exposant à certains déboires judiciaires pour avoir organisé un marché noir autour des opérations d'approvisionnement<sup>42</sup>. Représentant de produits chimiques à Turin après la guerre, il avait été condamné en 1920 par contumace à une année

de réclusion pour banqueroute simple. À cette condamnation, étaient vite venues s'en ajouter deux autres, pour escroquerie et faux en écritures publiques<sup>43</sup>. C'était donc en contumax que Brunatto avait rejoint Rome, trouvant le moyen de s'y faire accréditer comme journaliste à la *Tribuna* à seule fin de se rendre ensuite dans le Gargano et de se laisser foudroyer par Padre Pio.

Les archives ne permettent pas de déterminer précisément ni le moment de la rencontre entre Emanuele Brunatto et Giorgio Berlutti, ni les circonstances qui aboutirent à sa nomination comme réviseur des comptes de la maison d'édition du second, la Libreria del Littorio. D'une manière générale, les archives manquent (ou demeurent inaccessibles<sup>44</sup>), qui permettraient de reconstituer le parcours politique qui fit de Brunatto — petit banqueroutier de province, de surcroît sans passé fasciste avant la marche sur Rome — un personnage suffisamment important dans les organigrammes du régime pour lui valoir d'être défendu, en 1930, par l'avocat Arturo Rocco en personne, le frère d'Alfredo, le très puissant ministre des Grâces et de la Justice<sup>45</sup>. En revanche, on connaît parfaitement la date, le 23 avril 1926, où la Congrégation du Saint-Office condamna officiellement le *Padre Pio da Pietrelcina* que Brunatto avait publié au début de l'année aux presses de Berlutti, sous le pseudonyme de Giuseppe De Rossi<sup>46</sup>.

Parmi les centaines de récits hagiographiques consacrés à la vie du capucin, celui de Brunatto est de très loin le plus significatif : le plus riche en anecdotes, le plus révélateur sur un plan politique et le plus influent culturellement. Il est en somme la matrice de toutes les hagiographies de Padre Pio qui, au fil des décennies, allaient copier et recopier ce palimpseste de 1926. Et il n'y a pas lieu de s'en étonner, pour peu qu'on songe au talent que l'apôtre Emanuele devait montrer depuis lors pour promouvoir la cause du frère aux stigmates — à commencer par son choix stylistique d'écrire un livre largement fondé sur les confidences, vraies ou présumées, de l'autre Christ. À tel point que le *Padre Pio* de Brunatto finissait par ressembler à un livre d'entretiens,



régalant le lecteur du surcroît d'émotions liées à l'idée de saisir, en prise directe, quelque chose comme la voix d'un nouveau Messie.

Non que tout fût original dans le volume du pseudo De Rossi. Deux éléments du discours hagiographique étaient du déjà-lu : la représentation du divin dans l'humain chez Padre Pio, et la représentation de l'humain dans le divin. Comme dans la biographie de Cavaciocchi, les lecteurs de cet ouvrage pouvaient suivre, pas à pas, l'itinéraire mystique du frère de Pietrelcina. Ils y retrouvaient l'enfance et la jeunesse, auxquelles l'évidence d'un destin miraculeux donne un caractère particulier : les batailles de Francesco Forgione contre le diable, qui laissaient le garçon émacié et en sang ; les mortifications d'un séminariste capable de n'absorber, des semaines durant, d'autre nourriture que l'hostie matinale. Les lecteurs y retrouvaient aussi le récit dantesque de la stigmatisation du nouveau saint François, avec le « grand sceau » que le Seigneur avait écrit sur le corps de Padre Pio. Mais aussi toute la panoplie d'indices et de preuves de sa



sainteté : les senteurs de violette, l'ubiquité, les guérisons et les conversions miraculeuses. De même pouvait-on suivre dans l'ouvrage de Brunatto (mais avec une abondance de détails jusque-là inégalée) la vieille histoire des expertises et contre-expertises médicales, avec le docteur Romanelli de Barletta et le docteur Festa de Rome dans le rôle des bons médecins, et le docteur Gemelli de Milan dans celui du méchant<sup>47</sup>.

Même en décrivant la stupéfiante humanité de l'*alter Christus*, Brunatto s'inscrivait dans une tradition déjà consolidée, à laquelle il ajouta toutefois un ingrédient original, qui allait rester dans l'imaginaire un trait caractéristique propre au personnage de Padre Pio : son goût de la plaisanterie, voire du comique, qui en faisait presque un homme de théâtre. Diable de saint, capable de faire des miracles comme Jésus et de mettre en scène des sketches comme Ettore Petrolini ! « Il a une conversation des plus sympathiques, émaillée de tout un répertoire d'anecdotes burlesques dont on n'a pas encore vu la fin et dont on ne sait d'où il les tient. » Un Rédempteur de la porte à côté qui, en se dédramatisant lui-même, offrait la meilleure preuve de son caractère exceptionnel. Certains jours d'été, il lui arrivait de jouer aux boules avec les autres frères dans la cour du couvent, enrageant s'il ratait son coup ou exultant s'il arrachait le point de la victoire... N'était-il pas impressionnant « de le voir manipuler des boules poussiéreuses de ces mains recouvertes de demi-gants, sous lesquelles saignaient les Plaies du Christ » ? Mieux que tout autre hagiographe, avant et après lui, Brunatto sut dire le naturel du surnaturel chez Padre Pio : « Il est entre les deux vies, souriant, échangeant des paroles avec des êtres des deux mondes<sup>48</sup>. »

Le choc produit par le livre publié en 1926 aux éditions Berlutti tenait à autre chose : à son ton franchement militant, jusqu'à la provocation, qui faisait du *Padre Pio* de Brunatto un geste de défi déclaré aux hiérarchies périphériques et centrales de l'Église catholique. Mais aussi, de manière plus allusive, au pape Pie XI. Depuis 1920, du jour



où le capucin de San Giovanni Rotondo était entré dans le collimateur des autorités ecclésiastiques, personne n'avait osé dénoncer tout ce que dénonça Brunatto en se dissimulant à peine sous le voile d'un nom de plume. Personne n'avait soutenu que le projet de « déplacer » Padre Pio correspondait à un programme de « mise en bouteille systématique », à un « plan infernal » pour « empêcher sa mission ». Personne n'avait raconté avec des mots aussi graves que lourds (et des informations aussi précises : visiblement recueillies auprès d'un informateur de l'intérieur) l'histoire de la persécution du Nazaréen de Pietrelcina par le Vatican<sup>49</sup>.

C'est une histoire que nous connaissons bien, pour l'avoir reconstituée sur la foi des archives du Saint-Office. Mais il vaut la peine de la reprendre ici, assaisonnée au vitriol — en haine des pharisiens de l'Église — par le plus doué des nouveaux évangélistes et le moins encombré de préjugés. « Dans le plus grand secret, on concocta un mystérieux itinéraire, une fuite nocturne en automobile, qui devait être suivie d'une ségrégation perpétuelle, au loin, dans quelque couvent de montagne, peut-être à l'étranger, où personne n'aurait jamais pu le retrouver. [...] Pendant ce temps, il se trouva même des prélats pour prétendre conduire Padre Pio dans une clinique et le soumettre à des examens psychiatriques. [...] Il lui fut interdit d'écrire. Pas même une ligne, pas même une signature, pas même aux siens. Les saintes paroles pleines de grâce et d'amour divin ne devaient plus être écrites, ne devaient plus reconforter ceux qui doutent, encourager les faibles, guérir les malades. [...] Autour de lui le gel ; les frères semblaient de marbre devant sa torture. [...] Seul. Personne ne comprenait la passion de ce cœur qui saignait. Ne cessaient de lui tourner autour des petits frères sans cervelle qui jetaient aux toilettes les serviettes imbibées du sang qui coulait de son flanc<sup>50</sup>. »

Un autre ingrédient du livre de Brunatto (pudiquement dissimulé, celui-là, par la vulgate postérieure à la Seconde Guerre mondiale) était l'affirmation de la parfaite orthodoxie politique de Padre Pio et de ses partisans : l'accent est

mis sur le culte de San Giovanni Rotondo comme parfait exemple de clérico-fascisme. Et ce n'est pas seulement par choix stylistique que l'ex-banqueroutier turinois — pourtant resté étranger aux victoires d'avant la marche sur Rome — raconta la mobilisation villageoise derrière Padre Pio en reprenant le jargon de la geste squadriste (« dans l'air, une grande envie d'en découdre », « odeur de matraques », etc.). Il s'agissait aussi pour lui d'inscrire une religion dans un régime politique, et le culte d'un frère à l'intérieur du culte du Duce. Voici donc « S. E. Caradonna », présenté comme un paladin, « parmi les premiers », de Padre Pio : « La sympathique et héroïque figure du premier fasciste des Pouilles, qui se consacre de toute son énergie débordante et généreuse au redressement de sa région. » Puis, explicite, au milieu de quantité de citations entre guillemets, l'admiration de Padre Pio pour Benito Mussolini : « Il travaille pour la postérité », *dixit* du Duce le petit frère du Gargano. « Prions parce que sa vie est menacée, et à Dieu ne plaise qu'il disparaisse, et maintenant plus que jamais ! », ajouta le même à propos de l'homme de la Providence, avec une bonne longueur d'avance sur tous les cardinaux et le souverain pontife<sup>51</sup>.

De la recette hagiographique de Brunatto reste à isoler un dernier ingrédient distinctif : la représentation de l'autre Christ de San Giovanni Rotondo en opposant tacite, mais infatigable, de l'Antéchrist de Saint-Pierre, c'est-à-dire l'interprétation du culte de Padre Pio comme phénomène prophétique et apocalyptique. Comment aurait-il pu en être autrement, demandait l'hagiographe, étant donnée la solitude du frère dans l'horizon de l'Église ? « Cet homme si humain, qui vit toute la vie de ses fils, qui dérange et fait résonner de cris apostoliques les méandres glaciaux du cloître, est [...] un incompris », écrit Brunatto dans la même page où il compare Padre Pio à un Savonarole moderne. Couvert de plaies, il ne plie pas :

De fait, ses prières, surtout au cours de ces derniers mois, ses prières si recueillies et silencieuses, au cours desquelles

son visage acquiert une mystérieuse beauté, ses prières qui se prolongent des heures en silence se terminent presque toujours par une invocation distincte, ardente, pleine d'angoisse qui se répète plusieurs fois, en scandant les syllabes : « Liberté ! Liberté ! Liberté ! »

Parfois même à l'autel, au Memento, l'invocation « Liberté ! Liberté ! » fuse, suppliante, insistante, impressionnante<sup>52</sup>.

C'était le même frère qui, devant le spectacle d'une Église incapable de répéter fidèlement la parole du Christ, avait confié à ses plus proches partisans, clercs et laïcs : « Je pense, oui, qu'un châtement nous attend, nous les prêtres, un châtement grave<sup>53</sup>. » Commentant ces mots qu'il attribue à Padre Pio, Brunatto parle de « terrible avertissement » : des paroles pauvres mais fatidiques, qui avaient résonné entre les murs du couvent de San Giovanni, « solennelles comme une prophétie »<sup>54</sup>.

#### « QU'ON LE LAISSE TRANQUILLE »

La hiérarchie du Vatican ne se contenta pas de mettre à l'Index le *Padre Pio* de Brunatto. Renouant avec une habitude qui remontait au XVI<sup>e</sup> et au début du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire au siècle d'or de l'Inquisition romaine, les autorités ecclésiastiques engagèrent contre le volume une opération de censure plus efficace qu'une interdiction officielle de lecture : elles se mobilisèrent pour en retirer du marché le plus grand nombre possible d'exemplaires. Même don Orione — qui, dans la guerre interne de l'Église, appartenait pourtant au camp des amis de Padre Pio — fut mobilisé dans la manœuvre, qui impliqua de la part de sa Piccola Opera un engagement financier notable<sup>55</sup>.

Au temps de la Contre-Réforme, les Congrégations de l'Index et du Saint-Office avaient énergiquement livré ce genre de batailles de papier, y voyant un moment crucial de la guerre mémorielle plus vaste qui s'ouvrait immanquable-

ment autour d'une réputation de sainteté. La plus ou moins grande circulation des hagiographies permettait de déterminer le destin d'une *vox populi* : le triomphe d'un saint encore vivant ou mort depuis peu, avec la perspective plus ou moins proche ou lointaine de son élévation sur les autels, ou au contraire la défaite de ce saint et l'effacement progressif de sa mémoire<sup>56</sup>. Dans l'Italie du xx<sup>e</sup> siècle, à l'évidence, la façon de lire un texte hagiographique n'était plus la même que trois ou quatre siècles auparavant, quand les vicaires de l'Inquisition s'étaient vantés d'avoir « brisé [...] maints offices de saints et même de la Passion de N. S. et du Très Saint-Sacrement [...], tous petits et sans l'approbation de Rome », et quand l'enjeu de la lecture ou non d'un livre était le salut ou la damnation éternelle<sup>57</sup>. L'Église de Pie XI n'en crut pas moins bon d'employer contre les premières hagiographies de Padre Pio les instruments les plus habituels de la censure : la chasse au livre, la saisie et la destruction. Et elle le fit avec une efficacité d'autant plus grande que la Congrégation de l'Index avait été dernièrement abolie et que ses compétences avaient été confiées au Saint-Office<sup>58</sup>.

Au printemps de 1926, les presses de Giorgio Berluti imprimaient encore leur second *Padre Pio da Pietrelcina* que, déjà, les émissaires du pape frappaient à la porte de l'imprimerie pour en acquérir les copies et les envoyer au pilon. À en juger à la disponibilité du volume dans les bibliothèques italiennes actuelles, la manœuvre du Vatican réussit à la perfection : le *Padre Pio* de Brunatto est devenu une rareté bibliographique, au point de faire envie aux textes hérétiques les plus introuvables du xvi<sup>e</sup> siècle. C'est donc uniquement par des voies obliques que ce volume allait se transformer en palimpseste hagiographique sur la vie de Padre Pio. Avant tout, du fait de la ténacité avec laquelle, pendant plus de trente ans, l'auteur lui-même devait le transcrire et le réécrire, trouvant des moyens de le diffuser sous la forme de pétitions plus ou moins clandestines, de dossier plus ou moins secret, de livre blanc sur la surhumanité de Padre Pio ou de livre noir sur le manque d'humanité

de ses ennemis. Mais aussi grâce à la foi avec laquelle des armées de disciples devaient recevoir le récit de Brunatto comme un évangile d'autant plus sacré qu'il était interdit.

Par ailleurs, il serait naïf d'expliquer uniquement la vitalité du discours hagiographique sur le frère aux stigmates par l'effet d'une résistance de la base : à l'échelle locale, la résistance du maire, Morcaldi, et des fidèles entre les fidèles de San Giovanni Rotondo ; à l'échelle nationale, celle de Brunatto, l'intrigant, et de Berlutti, le fasciste. L'Église ne réussit pas à mettre fin à la partie autour de Padre Pio — à étouffer définitivement sa réputation de sainteté — parce que les détracteurs du frère se heurtèrent aussi à une résistance venue du sommet, de la part d'ecclésiastiques haut placés au Vatican. En juin 1925, sous le nom d'Emanuele De Felice, et se présentant comme administrateur des Compagnies électriques réunies de San Giovanni Rotondo et de San Marco in Lamis, Brunatto avait réussi à s'introduire auprès du cardinal Gasparri lui-même : il profita de l'intercession du secrétaire d'État pour faire passer au Saint-Office un long mémoire qui illustrait le mystère des stigmates « rutilants » de Padre Pio, la miraculeuse transformation de San Giovanni Rotondo de « cité communiste » en Mecque chrétienne, et la métamorphose de Brunatto lui-même de pécheur endurci (« violent, tyrannique, capable de toutes les mauvaises actions ») en zélateur infatigable<sup>59</sup>. Outre le cardinal Gasparri, il semble que le cardinal Sbarretti, préfet de la Congrégation du Concile et donc plus haut responsable de la discipline du clergé, ait été sensibilisé à la cause du capucin sur qui pleuvaient les coups du Saint-Office<sup>60</sup>. Ainsi apparaît clairement l'existence au Vatican d'un lobby de soutiens à Padre Pio, qui utilisèrent tous les moyens pour contrer les effets de l'action engagée par la Suprême Congrégation contre le frère et ses apôtres.

Au xx<sup>e</sup> comme aux xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles, les expériences de sainteté ont toujours été des parties complexes qui se jouaient sur le fil de logiques juridictionnelles mais aussi de conflits spirituels, d'équilibres internes à la Curie et de luttes de clans<sup>61</sup>. L'expérience de Padre Pio n'échappe pas à la

règle : au centre de l'Église comme à la périphérie, dans les dicastères les plus prestigieux de Rome comme dans les sacristies les plus modestes du Gargano, l'affaire tourna tout de suite au pugilat : coups et ripostes, feintes et esquives, coups licites et coups bas. On en trouve la confirmation dans cet épisode de 1927, quand la Congrégation du Concile, en accord avec le cardinal Gasparri, décida d'envoyer à San Giovanni Rotondo un prélat romain, Mgr Felice Bevilacqua, pour y mener une enquête sur les accusations de corruption portées depuis un certain temps contre le clergé séculier. En qualité de coadjuteur laïc du visiteur apostolique, la Congrégation engagea « monsieur le professeur Emanuele De Felice », domicilié à Rome au n° 197 de la via del Babuino<sup>62</sup>, *alias* Emanuele Brunatto.

Cet incomparable Fregoli de la sainteté d'autrui eut ainsi l'occasion de constituer, sur les faits et méfaits des prêtres de San Giovanni (et de l'archevêque de Manfredonia) un volumineux dossier plein de scandales dont il allait se servir dans ses manœuvres et ses chantages des années et des décennies à venir. Mais si la Congrégation du Concile se montrait bien disposée envers Padre Pio au point de recruter son principal promoteur, la Congrégation consistoriale, qui supervisait la gestion des diocèses, s'en tenait à une ligne de conduite bien différente. Le secrétaire de la Consistoriale, le cardinal Gaetano De Lai, invitait le Saint-Office à se réjouir d'avance de la fin imminente de la « mauvaise comédie de P. Pio » : « Il me semble que le Seigneur prépare la liquidation de ce malheureux prêtre sans tapage et sans notre intervention<sup>63</sup>. »

Loin de Rome, entre le Tavoliere et le Gargano, d'autres dignitaires de l'Église ne montraient pas plus de bienveillance que De Lai envers le frère aux stigmates. L'archevêque de Manfredonia, le controversé Mgr Gagliardi, accablait le Saint-Office de dénonciations contre l'affairisme des capucins de San Giovanni et l'opportunisme de Padre Pio<sup>64</sup>. Moins directement impliqué dans l'affrontement, Mgr Fortunato Farina, nommé en 1924 évêque de Foggia où il devait rester trente ans, ne reprochait au

Padre Pio qu'un « excès de simplicité » tout en faisant part à la Suprême d'un jugement peu flatteur sur le climat religieux de San Giovanni Rotondo. Aucun des miracles thaumaturgiques n'était réellement prouvé, pas plus que le caractère surnaturel des prophéties, le don de scruter les cœurs et les autres charismes que la *vox populi* avait coutume d'attribuer à Padre Pio. Ce qui le frappait, c'était plutôt la transformation du culte populaire en machine bien huilée pour recueillir les offrandes. Mgr Farina avait vu de ses propres yeux des circulaires imprimées « en espagnol », que les capucins de San Giovanni avaient mises au point pour exploiter le marché de la foi en Espagne et en Amérique latine<sup>65</sup>.

Un jeune Piémontais « cultivé et très astucieux », signala l'évêque de Foggia, qui se cachait derrière diverses identités mais dont le vrai nom était Emanuele Brunatto, était « dououreusement une *pars magna* de la faction des frères ». Après quelques années passées à San Giovanni, celui-ci s'était installé à Rome pour y poursuivre ses intrigues au cœur de la chrétienté. En 1927, les résultats de l'enquête de Mgr Bevilacqua dans le Gargano avaient été fabriqués par le soi-disant professeur De Felice qui, au Vatican comme dans le Gargano, n'hésitait pas à profiter de ses relations de confiance avec les cardinaux des Sacrées Congrégations, lesquels lui garantissaient l'accès aux dossiers confidentiels et lui confiaient de délicates missions d'« intelligence ». Tout cela contribuait à contaminer l'atmosphère déjà délétère de San Giovanni Rotondo. « Je crois, conclut Mgr Farina à l'intention du Saint-Office, que s'il était possible de transférer P. Pio dans un autre couvent, où s'il pouvait vivre *incoognito*, ce serait bien. Il se purifierait, et se sanctifierait toujours plus, s'il est déjà saint ; et, s'il ne l'est pas, cela mettrait fin à la pernicieuse duperie dont sont victimes les fidèles. » Où l'on voit que fonctionnait encore à merveille la vieille logique répressive des hommes d'Église en matière de sainteté vivante : si X est imposteur, soyons l'instrument de la Providence pour le démasquer : s'il est un saint, soyons

l'instrument de la Providence pour l'obliger à mériter les autels en surmontant les épreuves les plus dures.

La dynamique du conflit religieux autour de la figure de Padre Pio devait encore se compliquer du fait d'influences politiques. Précisément parce qu'il s'apprêtait à panser la blessure de la Porta Pia à travers les clauses des Accords du Latran\*, le régime fasciste fut tenté de s'impliquer à divers niveaux dans les luttes intestines de l'Église catholique, qu'il s'agît de questions institutionnelles ou personnelles, canoniques ou liturgiques, de diplomatie ou d'espionnage<sup>66</sup>. On trouve un reflet de cette tentation dans la disponibilité de Mussolini en personne à patronner des initiatives de nature confessionnelle. Après avoir laissé, des années durant, son secrétariat personnel décliner toutes les sollicitations à cet égard, à compter des célébrations franciscaines de 1926, mais plus encore du quatrième centenaire capucin de 1928, le Duce accepta de faire partie de divers comités d'honneur<sup>67</sup>. De leur côté les hiérarchies ecclésiastiques s'efforcèrent d'afficher leur familiarité avec Mussolini, et les ordres réguliers ne voulurent pas être en reste. À la veille du Concordat, la revue officielle de l'obédience capucine parut brandir le patronage par le Duce des fêtes du quatrième centenaire comme une arme contre ses rivaux de toujours, les frères mineurs franciscains<sup>68</sup>. D'un autre côté, le franciscain Vittorino Facchinetti se fit si bien voir du dictateur qu'il devait fréquenter la Villa Torlonia en qualité de précepteur des fils de Mussolini<sup>69</sup>.

Dans sa vie d'outre-tombe, le Duce finira par tirer quelque avantage des hommages rendus vingt ans plus tôt aux deux grandes familles d'épigones de saint François. À Pâques 1946, après que des néofascistes eurent subtilisé la dépouille de Mussolini, une étrange *joint venture* associant les franciscains de Milan aux capucins de Cerro Maggiore offrit asile au cadavre du Duce pour plus de dix ans, avant son

\* Les Accords reconnurent en 1929 le catholicisme comme religion d'État en contrepartie de la renonciation du pape à la souveraineté temporelle sur le ville de Rome et la reconnaissance par l'Italie de la souveraineté de l'État du Vatican. (N.d.É.)



inhumation définitive dans une crypte du cimetière de Predappio<sup>70</sup>. Dans sa vie ici-bas, Padre Pio de Pietrelcina tira quelque avantage des scrupules spirituels des fascistes. La dévotion que le hiérarque de la Capitanate, Caradonna, lui montra ouvertement à compter de 1927, après qu'une miraculeuse intervention du frère l'eut guéri d'une sale maladie<sup>71</sup>, fit office de contrepoids politique à l'hostilité des hiérarchies religieuses envers le mystique du Gargano<sup>72</sup>. Raison pour laquelle peut-être, outre l'indéfectible solidarité témoignée à Padre Pio par la communauté de San Giovanni, les autorités du régime se montrèrent toujours plus décidées à traiter le capucin en notable de village plutôt qu'une menace pour l'ordre public.

Envoyé en avril 1929 par le ministère de l'Intérieur à San Giovanni Rotondo pour surveiller le culte de Padre Pio et les « instincts de rébellion de cette population inculte », l'inspecteur général de la Sécurité publique Pietro D'Orazi transmet à Rome un rapport rassurant. Bien entendu, on ne pouvait nier que la dévotion eût mis en mouvement, dans le passé, les « puissants ressorts du fanatisme et de l'affairisme ». Mais après sept ans de bon gouvernement fasciste — grâce à la « discipline inculquée aux masses », à la « parfaite organisation du PNF », aux « mesures de police », aux moyens préventifs, consacrés dans la dernière loi sur la Sécurité publique » —, on pouvait dire que la situation s'était normalisée. On ne trouvait plus dans le Gargano une seule âme qui mît en doute les petites vertus de Padre Pio, « frère d'une culture limitée, mais doué d'un grand sens pratique, humble et modeste ». D'ailleurs, la dévotion garganique donnait des signes d'usure et semblait être désormais un phénomène résiduel : « depuis un certain temps toute rumeur a cessé autour de la figure du frère et le mouvement est actuellement insignifiant ». L'inspecteur D'Orazi suggéra donc de renvoyer *sine die* tout projet de transfèrement forcé<sup>73</sup>.

« On ne se bouscule plus au couvent », confirma au ministère le préfet de Foggia. De plus la querelle entre le clergé régulier et le clergé séculier de San Giovanni Rotondo était

retombée : grâce, surtout, à la générosité de Padre Pio, lequel avait pardonné à certains prêtres qui avaient essayé de le faire chanter<sup>74</sup>. Éloigner le frère serait donc « suprêmement imprudent », observa le représentant du gouvernement en Capitanate, « surtout aujourd'hui qu'il ne donne lieu à aucun mouvement de foule ou de particuliers ». La dernière chose à faire était bien de provoquer des vagues : le simple bruit, qui avait dernièrement couru au village, d'un prochain « transfèrement » avait eu pour effet de mettre toute la population en émoi. « Mieux vaut donc ignorer la présence de P. Pio à S. Giovanni et le laisser tranquille dans son monastère, où au demeurant il ne fait que du bien, avec modestie, jugement et bon sens », conclut le préfet, reprenant à la lettre les mots de l'inspecteur D'Orazi<sup>75</sup>.

Conservée aux archives centrales, la copie de ce document préfectoral porte dans la marge un commentaire du chef de la police, Arturo Bocchini. Sous le tampon *Discuté avec S. E. le chef du gouvernement*, une note manuscrite, la synthèse télégraphique de la volonté du Duce. « Bien = qu'on le laisse tranquille<sup>76</sup>. »

#### LA ROUTE DE SAN GIOVANNI

Que l'existence du Padre Pio fût devenue indifférente aux Italiens n'était pas vrai du tout. Certes, une décennie après la première explosion de dévotion, le culte du Gargano avait reflué sous les effets conjugués de la répression orchestrée par les autorités du Vatican : les limites du ministère sacerdotal de Padre Pio, la surveillance de sa correspondance, le boycott des pèlerinages, la mise à l'Index et la destruction des hagiographies. À quoi il faut ajouter la dissipation du climat d'attentes épiphoniques et d'espérances millénaristes propre à l'après-guerre ; le besoin de sacré était moins pressant, la demande d'intercession moins dramatique. Paradoxalement, la conclusion même du

processus de rapprochement du régime fasciste et de l'Église catholique, scellé en 1929 par les Accords du Latran, concourut à réduire l'intérêt de l'opinion publique pour Padre Pio. À l'heure du Concordat, les figures du pape et du Duce dominaient la situation bien davantage que la petite silhouette d'un capucin de province. Pour peu qu'on veuille les chercher, on trouve cependant dans les documents de l'époque les traces d'une curiosité encore vive pour le frère de Pietrelcina.

Dans certains cas, il s'agissait d'une curiosité profane qui confinait à l'indiscrétion, voire à la profanation. Ainsi en 1925, quand, « à l'heure la plus chaude de l'après-midi », un groupe d'automobilistes s'était présenté au couvent de San Giovanni Rotondo. « Armés de bâtons, de jumelles et de cartes topographiques, débraillés, les lunettes vertes et jaunes remontées sur la visière de leur béret, la barbe blanche par la poussière et le front dégoulinant de sueur, les yeux éblouis par la lumière », les étranges pèlerins avaient demandé à un convers de les conduire jusqu'au Padre Pio. Contre toute vraisemblance, la bande avait pour guide un gratte-papier, déjà collaborateur de *Voce* et rédacteur de la



*Ronda*, mais aussi chroniqueur littéraire au *Corriere della Sera* : Antonio Baldini. Qui publia sa chronique irrespectueuse de cette incursion à San Giovanni dans les colonnes du quotidien milanais, puis dans un recueil d'écrits épar<sup>77</sup>.

Dans la chapelle du couvent, Baldini et les autres journalistes avaient distingué à travers l'obscurité le profil du père Pio assis dans une stalle du chœur. « Priait-il ? dormait-il ? conversait-il avec les anges ? » Toujours est-il que le capucin avait tourné vers les visiteurs son « visage jaune et pâle », les scrutant de ses yeux interrogateurs « sous un large front de conscrit ». Puis d'un mince filet de voix il leur demanda pourquoi ils étaient venus jusque-là. Sans pudeur, les journalistes lui avaient répondu que c'étaient ses stigmates qui les intéressaient. « Soyez gentils : juste un coup d'œil », avaient-ils osé lui dire. « Oh non, je ne peux ! », avait répliqué Padre Pio, de « sa petite voix sans timbre de grillon parlant ». Après quoi le frère s'était mis à s'agiter dans sa stalle, regardant tantôt les visiteurs, tantôt la porte dans leur dos : peut-être dans l'intention de les congédier, peut-être par peur que le père gardien le découvrit en conversation avec les étrangers. Les intrus avaient fini par quitter la chapelle et s'étaient dirigés vers le cloître, y trouvant de nombreux « petits frères » qui les attendaient au passage.

Les journalistes avaient demandé aux confrères de Padre Pio s'il opérerait encore des guérisons miraculeuses :

Il fallait voir comment tous, dans l'encadrement de cette petite porte, voulaient dire leur mot, des frères à la barbe pointue, des frères à la barbe en couronne, des frères ventrus avec leurs cordes qui faisaient irrésistiblement penser à des illustrations de Gustave Doré : mais en dehors d'un simplet enthousiaste qui, pour la gloire de l'Ordre, aurait bien voulu nous faire croire qu'il se produisait toujours des miracles à San Giovanni, tous les autres petits frères firent de leur mieux pour nous faire comprendre, à force de réticences, de regards évasifs, de mines contrites, de mains ouvertes, de paroles lâchées sans huile ni vinaigre, à force de « sais pas », « semblerait pas », « j'étais pas là », « suis arrivé après », que tout le monde, dans le couvent, avait pris le parti du Saint-Office contre le pauvre orant de la chapelle. On eut tôt fait de comprendre qu'existait une ligue

déclarée de fra' Galdini contre fra' Cristoforo\*, comme au demeurant dans tous les couvents du monde, et ce juste pour ce peu de publicité qu'un fra' Cristoforo ne peut manquer de se faire du simple fait qu'il est Cristoforo.

Personne, dit-on, n'est un grand homme pour son valet de chambre. Imaginez un peu si un prêtre est disposé à reconnaître un saint dans son voisin de cellule !

La route de San Giovanni fut fréquentée par des voyageurs moins malappris que Baldini et ses compagnons de virée, par des âmes plus ouvertes au mystère d'une aventure de sainteté. Ainsi d'un écrivain qui, après être passé lui-même par les rédactions de *Voce* et de *Ronda*, avait dernièrement fait avec succès ses débuts de romancier avec *Il diavolo al Pontelungo*. Le 26 mars 1929, dans la *Stampa*, Riccardo Bacchelli esquissa un portrait bienveillant du Padre Pio. Débarquant sans crier gare au couvent de Santa Maria delle Grazie, l'écrivain de Bologne avait surpris le père capucin au beau milieu d'une opération aussi prosaïque que délicate : le frère barbier lui refaisait sa tonsure avec un rasoir mal affûté, mais Padre Pio supportait les coupures avec patience, quand il n'en souriait pas... S'en était suivi un dialogue que Bacchelli avait jugé particulièrement intense, bien qu'informel. Padre Pio disait de « belles choses avec des mots d'illettré. [...] Il ne fut pas question des stigmates et des miracles, comme s'ils lui étaient sortis de la tête. Et pour autant que je puisse le dire en m'en remettant à mon jugement, j'en repartis, à la réflexion, plus disposé à la fois à l'émerveillement et au respect ». Profondément catholique, Bacchelli avait quitté les lacets du Gargano avec la nette impression d'avoir rencontré un homme promis à la gloire des autels<sup>78</sup>.

De là à prétendre que le pèlerinage à San Giovanni Rotondo et la rencontre de Padre Pio devinrent dès cette époque un lieu commun journalistique, voire un *topos* littéraire, ce serait excessif : pour cela, il faudra attendre les années 1950<sup>79</sup>. Il n'en reste pas moins vrai qu'à partir du

\* Personnages des *Fiancés* de Manzoni. (N.d.É.)



tournant des années 1930, alors que Padre Pio était encore dans le collimateur du Saint-Office, certains intellectuels lui consacrèrent des pages mémorables. Ce fut le cas d'un autre lettré qui, dans la Florence d'avant-guerre, avait partagé l'expérience fondatrice de *Voce*, puis, dans la Rome d'après-guerre, l'expérience non moins formatrice de *Ronda* : Alberto Spaini. Triestin d'origine<sup>80</sup>, fin germaniste<sup>81</sup>, premier traducteur italien de *Berlin Alexanderplatz* de Döblin et du *Procès* de Kafka<sup>82</sup>, Spaini prit la route de San Giovanni en qualité de collaborateur régulier des pages culturelles du *Resto del Carlino*. Un matin de mai 1931, les lecteurs du quotidien de Bologne trouvèrent dans leur journal le plus bel article jamais écrit sur le frère capucin<sup>83</sup>.

Spaini arriva dans le bourg des Pouilles qui abritait Padre Pio avec sa sensibilité d'homme originaire de la frontière slovène<sup>84</sup>. Il connaissait le Gargano avant d'y arriver parce qu'il avait grandi sur le Carso. Il en avait d'abord gravi et descendu les dolines, puis il s'était imprégné des livres qui en disaient

l'aridité, mais aussi la surprenante fraîcheur, comme le grand livre de son ami mort à la guerre, *Il mio Carso* de Scipio Slataper<sup>85</sup>. Au moment de décrire aux lecteurs de Bologne « le spectacle que Padre Pio a depuis quinze ans sous les yeux », Spaini ne devait donc pas être à court de mots, tant ce spectacle lui rappelait le paysage de sa jeunesse : la pente qui descend rapidement vers la plaine, la ligne blanche de la plage dans le brouillard de l'horizon et, du côté opposé, la neige, « irréaliste et rose au coucher du soleil ». Mais surtout, dans le Gargano comme sur le Carso, la vitalité magique de la pierre : « le terrain pierreux, quand il affleure, se revêt de buissons aromatiques et se couronne de quelques pins, de quelques cyprès ». Parlant de la terre de Padre Pio, Spaini se garda du cliché éculé qui la dit brûlée, décharnée, désossée pour en souligner au contraire l'« apparence très vigoureuse », « entre oliviers et champs de blé ». Quant à la tache d'un blanc éclatant du couvent de Santa Maria delle Grazie, elle lui parut « très joyeuse » dans le vert du jardin à l'entour<sup>86</sup>.

L'aspect des habitants de San Giovanni Rotondo était, à l'opposé, « monumental et sauvage ». Dans leurs physiologies, Spaini peina à reconnaître quelque signe de vigueur : trop de visages pâles sous l'effet de la malaria, trop de paupières rougies par le trachome. En l'absence des jeunes, partis chercher fortune à l'étranger, la route principale et les chemins qui en partaient étaient pleins de femmes « portant des bas rouges et des petits sabots cancaniers, mais enfermées dans des châles sévères », d'enfants à foison et de « grands hommes ténébreux, presque tous âgés ». « Extraordinairement décoratifs », ces derniers portaient une cape noire avec un col de cuir, et ainsi couverts faisaient le tour du bourg en groupes de quatre ou cinq, « avec un air suspect de conspirateurs ». Les uns et les autres, hommes et femmes, allaient et venaient sur l'allée qui menait chez Padre Pio : les femmes trottaient en bande, « jouant des claquettes avec leurs sabots », les hommes s'appuyant sur des bâtons noueux, et cachant leurs « yeux de braise » sous le bord « obstinément rabattu » de leur chapeau :



En revanche, leurs discours sont d'une douceur très singulière. « C'est un symbole de passion, dit en passant un bouvier extraordinaire avec la morgue d'un personnage d'*Hernani*, ou c'est un symbole de passion, ou c'est une bêtise. » Et deux collègues qui le suivent approuvent d'un mouvement de tête, absorbés<sup>87</sup>.

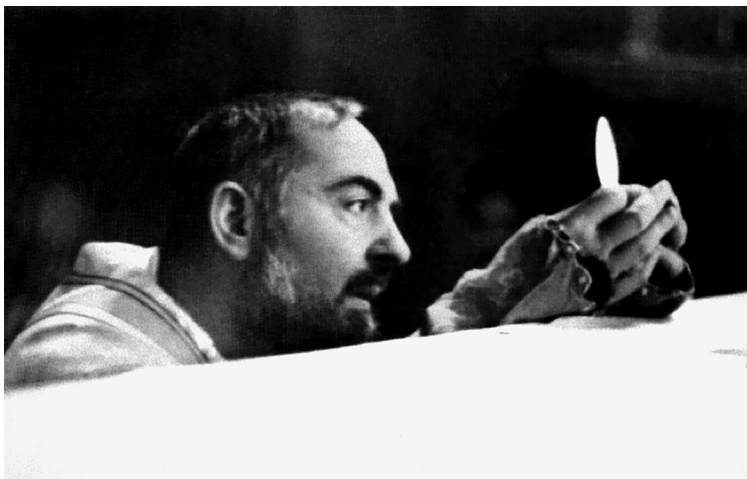
Seul un habitué de la scène, non moins attentif à la comédie qu'à la tragédie hugolienne de la vie, pouvait évoquer le monde de Padre Pio avec de tels accents de vérité : de fait, Spaini était alors le grand critique italien du théâtre allemand<sup>88</sup>. Il fallait un œil exercé aux décors et aux chorégraphies pour distinguer avec exactitude ce qui séparait la petite église dépouillée de Santa Maria delle Grazie ou les murs du couvent blanchis à la chaux, de la débauche de stucs et de marbres des autres sanctuaires du Gargano, « encore chargés du féodalisme espagnol superstitieux ». Il fallait un œil averti pour apercevoir le détail de la photographie épinglée sur un mur du couvent et qui reproduisait une fresque de 1928, avec un saint François qui était « le portrait exact de Padre Pio » et, parmi les personnes agenouillées en prière, un homme « qui ressemblait fortement à Mussolini »<sup>89</sup>.

Enfin, il fallait l'œil du critique théâtral pour interpréter avec l'exactitude nécessaire la *performance* de Padre Pio. Pour remarquer à quel point le frère capucin se conduisait (récitait ?) différemment selon qu'il était en présence d'humbles gens des Pouilles, « d'une grande pauvreté », ou de visiteurs comme Spaini, de « touristes frivoles ». Dans ce dernier cas, Padre Pio avait du mal à cacher son désintéret : l'indifférence du pasteur d'âmes au voyageur mondain. Au milieu des croyants authentiques et malheureux, au contraire, le frère savait décliner son regard, sa voix, ses gestes de manière à répondre aux exigences plus personnelles de chacun, à leurs attentes les plus secrètes. Tel était, expliqua l'envoyé du *Resto del Carlino*, le vrai miracle de Padre Pio : « Comme un miroir, il change son visage et



son âme qui parle par les yeux, tel un miroir qui répond différemment à chaque âme qui s'avance pour l'interroger. » Les cinq stigmates et les guérisons de malades incurables étaient peu de chose en comparaison du « grand souffle de liberté et de consolation » que Padre Pio répandait autour de lui. Ce souffle qui avait convaincu des hommes et des femmes venus de loin de construire, aux abords immédiats du couvent, sous le mur du verger des capucins, un groupe de modestes maisonnettes afin d'y passer le restant de leur vie, à côté du frère consolateur<sup>90</sup>.

Étrange terre que le Gargano, palestres fertile pour les expériences de palingénésie religieuse les plus variées<sup>91</sup> : certains habitants du village de San Nicandro devaient en apporter la confirmation au moment même où Alberto Spaini préparait son reportage sur le monde de Padre Pio. À quelques kilomètres de San Giovanni Rotondo, un certain Donato Manduzio, paysan (et invalide de guerre) auréolé d'une réputation de guérisseur et de mage, s'était mis à raconter une vision qu'il avait eue l'été précédent, en 1930, durant la nuit de San Lorenzo. Un mystérieux personnage lui était apparu en rêve, lui remettant une lanterne que, le lendemain, Donato avait échangée contre une Bible. Dans



ce livre — le Livre — l'homme de San Nicandro avait reconnu le signe d'un appel. Il s'était converti au judaïsme, qu'il avait commencé à prêcher parmi les journaliers, les paysans et les femmes du village. En peu de temps, il était parvenu à en transformer plusieurs dizaines en fervents disciples de la religion mosaïque<sup>92</sup>.

Un paysan autodidacte devenu prophète du Pentateuque ? Auprès des autorités rabbiniques du Rome, le converti Israel Donato ne devait pas susciter moins de méfiance que Padre Pio auprès des autorités du Vatican. Ce n'est qu'en 1946, à la veille de la mort de Manduzio, que le grand rabbin de la capitale allait se résigner à autoriser une circoncision collective des Juifs de San Nicandro, qui devaient peu après trouver leur Terre promise en Israël.

#### ÉDITEUR EN FAILLITE

L'année du Concordat, Gabriele D'Annunzio et Padre Pio furent les deux bêtes noires de la censure du Vatican. La principale revue théorique du fascisme, *Gerarchia*, ne devait pas manquer de le remarquer dans un essai de décembre 1929 consacré à la toute nouvelle édition de l'Index des livres interdits par l'Église<sup>93</sup>. Par rapport à la version précédente, publiée en 1925, les ajouts étaient « très peu nombreux » : une dizaine d'auteurs, une vingtaine de titres au total. La nouveauté la plus frappante était l'inscription des œuvres de D'Annunzio dont le franciscanisme proclamé depuis le Vittoriale convainquait manifestement peu les prélats de la Congrégation de l'Index. Déjà condamné en 1911 pour ses romans et ses drames, le poète entra alors dans le collimateur pour ses *opera omnia* — tragédies et comédies, mystères et romans, nouvelles et poésies. L'autre nouveauté notable, pouvait-on lire dans *Gerarchia*, était la

condamnation de « deux livres sur le petit frère franciscain Padre Pio de Pietrelcina<sup>94</sup> ».

Les livres en question, nous le savons, étaient les deux *Padre Pio* que Berlutti avait sortis en 1924 et en 1926, respectivement celui de Cavaciocchi et celui de Brunatto. Mais la tentative des autorités ecclésiastiques de censurer par la chasse aux exemplaires mis sur le marché ne suffit cependant pas à préserver les finances de l'éditeur Berlutti qui avait eu les yeux plus gros que le ventre. L'ex-papetier toscan s'était cru capable de tenir la barre d'une entreprise économiquement ambitieuse, et politiquement exposée, comme la Libreria del Littorio. En l'espace de deux ans, entre 1927 et 1929, les comptes virèrent au rouge. Berlutti se mit alors à harceler les hiérarques de demandes d'aide et de subvention tandis que les services de police l'accusaient de feindre la débâcle dans le seul but de s'enrichir frauduleusement<sup>95</sup>.

Au moment de la crise économique de 1930, qui s'accompagna d'une baisse sensible du régime dans l'opinion italienne<sup>96</sup>, publier des ouvrages de propagande politique pour le compte du PNF n'était pas nécessairement une bonne affaire : en février 1931, la Libreria del Littorio avait plus d'un million et demi d'invendus en stock<sup>97</sup>. Et, parmi ceux-ci, qui sait combien d'exemplaires des livres ultra-fascistes que Berlutti ne se bornait pas à imprimer comme éditeur, mais qu'il écrivait aussi avec zèle. Sorte de décalque du roman le plus célèbre d'Edmondo De Amicis, Berlutti publia *Il Cuore d'Italia* en 1930 : livre pour garçons pétri de bons sentiments religieux aussi bien que politiques, énième pastiche clérico-fasciste pondu par l'intelligentsia du régime en cette saison d'interlude entre passé et futur, entre les souvenirs des victoires d'avant la Marche sur Rome et les histoires des victoires d'Éthiopie. De là vient que l'hommage de Berlutti au Duce, déjà fantassin parmi les fantassins au cours de la Grande Guerre, « homme extraordinaire, que la Providence avait envoyé pour le salut et la grandeur de l'Italie », s'accompagnait d'un éloge de saint François, qui avait

montré qu'on peut vivre « en paix et dans la joie sur cette terre en observant les commandements de Jésus »<sup>98</sup>.

Exactement le genre de discours devenus indigestes à un fasciste de la première heure comme Carlo Emilio Gadda. Dans une prose de 1931, reprise ensuite dans *Le Château d'Udine*, l'ingénieur-écrivain se moquait de ce « macérosacrisme », de cette macédoine douceâtre offerte en pitance à une Italie oublieuse de la gloire du Piave, insidieusement dévirilisée : « l'humble fantassin, comme le *Poverello* d'Assise et les marrons glacés, conviennent exquisément au boudoir de certaines dames<sup>99</sup> ». Au-delà des goûts de Gadda en matière de franciscanisme et de marrons glacés, cependant, c'est alors que la crise s'abatit sur les affaires de Giorgio Berlutti. Nonobstant les contributions financières que le Parti fasciste continuait de lui verser, sa Libreria del Littorio sombra dans l'insolvabilité et la banqueroute. Que le secrétaire national du PNF, Augusto Turati, ait choisi de faire d'une autre maison l'éditeur officieux du parti, la Libreria d'Italia, propriété des Manzoni, banquiers milanais contestés, ne devait pas l'aider non plus à se relever.

Suivant les dénonciations que Berlutti adressa au chef de l'Office de presse de Mussolini, Lando Ferretti, la protection apportée par Turati, de Brescia, aux Manzoni de Milan dissimulait de sordides intérêts privés. En tout état de cause, les comptes de la Libreria del Littorio ne devaient pas s'améliorer quand Giovanni Giuriati succéda à Turati au secrétariat du PNF. La décision de Salomon prise au sommet du parti en 1930 — la fusion des deux maisons d'édition concurrentes — ne suffit pas davantage à redresser les fortunes de la société de Berlutti. En sa qualité de réviseur des comptes l'ex-banqueroutier Emanuele Brunatto n'arrangea pas la situation, son unique trait de génie consistant à dénoncer les Manzoni au Parquet et à les faire arrêter pour escroquerie. Remis en liberté, les Manzoni poursuivirent Brunatto pour dénonciation calomnieuse. À ce stade, les chefs du PNF jugèrent préférable de laisser la Libreria del Littorio courir à la faillite<sup>100</sup>.

Les infortunes éditoriales de Giorgio Berlutti — le

premier à avoir parié éditorialement, et par deux fois, sur la sainteté de Padre Pio — ont valeur de métaphore des difficultés que traversait la dévotion envers le capucin au début des années 1930. La métamorphose des stigmates christiques en stigmates fascistes ne suffit pas à contrebalancer l'effet des mesures ordonnées par le Saint-Office à l'endroit du frère de Pietrelcina et de ses plus fidèles. Le dernier épisode en date avait été la visite pastorale de l'évêque d'Andria, Mgr Alessandro Macchi, administrateur *pro tempore* du diocèse de Manfredonia, après que Mgr Gagliardi avait été finalement contraint de démissionner. Dans son rapport de janvier 1930 au Saint-Office, Mgr Macchi avait présenté le énième tableau aux couleurs sombres du climat religieux de San Giovanni Rotondo, jugeant insupportables les bigotes qui, du matin au soir, s'agitaient autour d'un Padre Pio avec force médicaments, vêtements et parfums. Le personnage du capucin lui-même était fuyant : interpellé à propos de son éventuel trans-fèrement, il s'était raidi en répliquant, « je m'en vais, mais je décline toute responsabilité ». Le débauché Brunatto, qui avait désormais quitté San Giovanni, avait cependant toujours la cote auprès de Padre Pio, « continuant à soutirer des sommes considérables, surtout en Amérique, dans le dos du soi-disant saint<sup>101</sup> ». Cela suffit pour que le pape Pie XI en personne recommandât au Saint-Office de procéder sans plus tarder à l'éloignement du capucin de son couvent du Gargano<sup>102</sup>.

Une douzaine d'années après le 20 septembre 1918, on pouvait raisonnablement penser que le culte de Padre Pio allait sous peu connaître le sort de tant d'autres flambées de dévotion qui avaient embrasé le Mezzogiorno au cours des siècles précédents, avant d'être étouffées sous le couvercle de la répression inquisitoriale. Mais il y avait cette fois un élément dont les adversaires du frère n'avaient pas tenu compte : la personnalité donquichottesque d'Emanuele Brunatto, sa formidable dévotion envers Padre Pio, son esprit entreprenant aux limites de la criminalité. Paraphrasant Benedetto Croce, on pourrait parler de ses sept vies d'aventures, de foi et de passion<sup>103</sup>.

## *Chapitre VII*

### « NOUVEAU RASPOUTINE »

#### LE JOUR DU JUGEMENT

« Pour la dévotion envers Padre Pio, Bologne est la première des villes d'Italie », écrit Alberto Spaini dans son reportage sur San Giovanni Rotondo paru le 5 mai 1931 dans le *Resto del Carlino*<sup>1</sup>. Phrase de circonstance, placée ici pour attirer l'attention et chatouiller l'orgueil des lecteurs bolonais ? On ne dirait pas. Tous les indices concordent pour faire de Bologne une capitale du culte de Padre Pio. Et le premier à s'en plaindre fut alors l'archevêque de la ville, le cardinal Nasalli Rocca, dans sa correspondance avec la Congrégation du Saint-Office. Nonobstant les avertissements publiés à plusieurs reprises dans son bulletin diocésain, il continuait d'observer dans sa ville une « ample propagande invitant à aller voir P. Pio<sup>2</sup> ».

Parmi les raisons qui expliquent le succès du culte garganique à l'ombre des Deux Tours, il y a le fait que l'homme fort de San Giovanni Rotondo, l'ex-podestat Francesco Morcaldi, avait fait ses études à Bologne et y avait gardé bon nombre d'amis. Dans le grand quotidien de la ville, Morcaldi lui-même publia de fervents hommages au frère de Pietrelcina<sup>3</sup>. D'autres articles étaient parus dans le *Carlino* sous la signature de Giuseppe Cavaciocchi, extraits de son livre de 1924 sur *Padre Pio da Pietrelcina*<sup>4</sup>. D'autres

encore étaient parus sous un pseudonyme derrière lequel se cachait Emanuele Brunatto<sup>5</sup>. Riccardo Bacchelli, que nous avons croisé alors qu'il faisait partager aux lecteurs de la *Stampa* son émotion de pèlerin à San Giovanni, était bolonais, tout comme Alberto Del Fante, obscur polygraphe qui avait été franc-maçon dans sa jeunesse et, entre 1931 et 1932, consacra à Padre Pio deux hagiographies particulièrement nourries<sup>6</sup>, aussitôt victimes des foudres du Vatican<sup>7</sup>.

Del Fante était un magnifique exemple de converti. Dans la Florence du début des années 1920, à la tête de l'Association nationale des combattants, il avait animé l'éphémère expérience d'un périodique représentatif de l'âme plus anticléricale du premier fascisme : l'*Italia laica*, dans les colonnes duquel on retrouvait presque à chaque page la devise de Voltaire, « écraser l'infâme ». On avait pu y lire des jugements particulièrement cinglants sur Giovanni Papini et son ouvrage mystique à succès, *Storia di Cristo*, associé au succès érotique de librairie de Pitigrilli, *Cocaina*, comme un « signe des temps », l'un et l'autre exemples de « décadence intérieure et physiologique »<sup>8</sup>. Et, sous la plume de Del Fante, la revue s'était gaussée de la presse locale et nationale qui avait le courage de claironner la vie et les miracles d'un « certain petit frère » du nom de Padre Pio, « doué du pouvoir extraordinaire d'embaumer le lys, de transformer les jambes de bois en jambes de chair, de rendre la vue aux aveugles, de guérir les malades chroniques, de ramener à la raison les imbéciles, de faire repousser les cheveux des chauves, de transformer les cocottes en vierges, de faire boire de l'eau aux ivrognes, de changer les loups en agneaux, et ainsi de suite »<sup>9</sup>.

Mais dans le courant de l'automne 1930, c'est précisément une guérison miraculeuse qui avait fait de Del Fante un apôtre de l'autre Christ, quand l'intercession de Padre Pio avait guéri son neveu Enrico, que les médecins de Bologne désespéraient de sauver. Aussitôt, l'oncle avait rendu publics le énième miracle du capucin et sa propre conversion<sup>10</sup>. Après quoi les deux hagiographies écrites par



Del Fante — regorgeant non seulement de guérisons et de conversions, mais aussi de stigmates et de parfums, d'apparitions et de manifestations d'ubiquité, de pardons et de prophéties — avaient contribué à attirer sur le frère de Pietrelcina la ferveur dévotionnelle de beaucoup de Bolognais : le 8 novembre 1931, près de soixante-dix avaient posé devant l'entrée du couvent de Santa Maria delle Grazie pour une photo-souvenir de leur pèlerinage dans le Gargano. Pendant ce temps, Morcaldi et les fidèles entre les fidèles de Padre Pio s'étaient mis en quatre pour entretenir la tension autour du couvent en agitant l'habituel épouvantail d'un transfert. Au printemps de cette même année, l'ex-podestat et une vingtaine d'habitants de San Giovanni furent identifiés par la police et dénoncés à l'autorité judiciaire pour violence privée : ils étaient accusés d'avoir forcé de nuit la porte du couvent pour se transformer de nouveau en garde prétorienne du petit frère mal vu du Saint-Office<sup>11</sup>.

Le printemps 1931 marqua l'apogée de la persécution de Padre Pio par le Vatican. Sous l'aiguillon de divers facteurs — la campagne de presse engagée par le *Resto del Carlino* et relancée par Del Fante, les chantages de Brunatto, qui menaçait de publier ses dossiers sur la corruption



ecclésiastique<sup>12</sup>, le nouvel embrasement des passions à San Giovanni autour du crucifié vivant — les hiérarchies romaines déclenchèrent contre le culte de Padre Pio une offensive qu'ils pouvaient espérer décisive. En mars, la gestion du couvent de Santa Maria delle Grazie fut retirée à la province capucine de Foggia pour être confiée directement à la Curie généralice<sup>13</sup>. En avril, Pie XI demanda au Saint-Office de charger le nouveau secrétaire d'État, le cardinal Eugenio Pacelli, et le nonce d'Italie, de s'enquérir de l'opinion du gouvernement, « spécialement de Mussolini », à propos des « agitations populaires en faveur de Padre Pio »<sup>14</sup>. Début mai, Mgr Macchi, responsable par intérim du diocèse de Manfredonia, suggéra à la Suprême Congrégation d'anéantir la vitalité persistante du culte du Gargano (« le facteur m'a assuré que P. Pio ne cesse de recevoir des mandats ») à travers une série de mesures draconiennes : interdiction au Padre Pio de confesser les femmes, d'écrire des lettres, d'accéder au parloir ; interdiction aux frères d'approcher leur confrère stigmatisé<sup>15</sup>.

Le jour du jugement arriva le 13 mai 1931. Sur proposition du Saint-Office, le pape ordonna que le capucin fût suspendu de toutes ses fonctions sacerdotales. En pratique, Pie XI décida de sa suspension *a divinis*. N'était plus reconnu à Padre Pio que le droit de dire la messe, mais uniquement « dans un *sacellum* intérieur, *privatim*, non pas dans une Église publique » : non pas dans l'église du couvent, ouverte aux laïcs, mais dans la chapelle intérieure, accessible aux seuls frères<sup>16</sup>. Il lui fut interdit de confesser les pénitents, y compris les religieux, d'enseigner aux séminaristes, d'assumer quelque direction spirituelle. Fin mai, par la voie hiérarchique, les décisions du pape furent transmises par le secrétaire du Saint-Office au ministre général de l'ordre capucin, puis au ministre provincial de Foggia et enfin à l'intéressé, tandis que *L'Osservatore Romano* en informait la communauté ecclésiale<sup>17</sup>. Deux années durant, jusqu'à l'été 1933, la vie de Padre Pio ressembla fort à celle d'un prisonnier du cloître.

En juin 1931, la protestation de la population locale fut

trop rapide et massive pour s'expliquer par la seule initiative d'une poignée de fanatiques. Les premiers télégrammes, envoyés par d'anciens combattants et mutilés de guerre de San Giovanni Rotondo à la Curie généralice<sup>18</sup>, furent bientôt suivis de pétitions collectives. On assista alors à un spectacle singulier. Dans un pays comme l'Italie de 1931 — que le régime fasciste n'avait assurément pas exercé à élever la voix — des milliers d'hommes et de femmes se soulevèrent contre le Vatican, apposant leur signature de semi-analphabètes au bas d'un texte réclamant que leur fût rendu Padre Pio. À San Giovanni Rotondo même, les signataires furent autour de 2 300 ; à San Marco in Lamis, pas moins de deux mille, et presque autant à Pietrelcina. En tête de liste, parmi les rares protestataires de San Giovanni dont l'écriture fût sûre, figuraient les signatures du podestat, du juge et du secrétaire du PNF. Se détachaient également les noms des maîtresses de l'école élémentaire : Angela Serritelli, « secrétaire du Faisceau féminin », Nina Campanile, Elena



Serritelli, Maria Pompilio, Filomena Campanile, elles aussi fidèles entre les fidèles du capucin aux stigmates<sup>19</sup>.

Quelques mois plus tard, les orphelins de Padre Pio essayèrent de jouer la carte politique. Se tournant vers le Saint-Office, les dirigeants de la section combattante de San Giovanni — avec à sa tête Ettore Fiorentino, protagoniste de la sanglante journée du 14 octobre 1920 — vantèrent les mérites historiques de Padre Pio qui avait facilité le triomphe du cléricofascisme dans le Gargano. « Rassemblés à l'ombre du drapeau tricolore », les vétérans racontèrent comment au cours des deux années rouges Padre Pio avait « béni » leurs couleurs, alors que la « satanique cohue bolchevique se déchaînait sur la place » ; onze ans après, les braves gens de San Giovanni ne réclamaient encore que la paix, que seul pouvait apporter l'« humble disciple de saint François »<sup>20</sup>. Les appels de ce genre ne semblèrent pas faire fléchir la détermination du Vatican. Fin juin 1931, face à la première vague de protestations pour défendre Padre Pio, Pie XI avait ordonné de « ne pas tenir compte [...] de ces ingérences indues dans l'autorité de l'Église<sup>21</sup> ». Les télégrammes ou les lettres de fidèles qui, de Gênes ou de Trieste, de Castiglione delle Stiviere (Mantoue) ou de San Martino in Pensilis (Campobasso), écrivirent à titre privé au Saint-Office n'eurent pas davantage d'effets. Cette fois, l'Église de Rome paraissait décidée à en finir<sup>22</sup>.

#### DANS LE CERCLE DE FER

L'acharnement du Vatican contre un « brave capucin qui vit dans un petit village des Pouilles, entouré de la grande vénération du peuple » étonnait profondément un prêtre romain qui était lui-même, pour des raisons très différentes, la cible des foudres du pape : don Ernesto Buonaiuti. « On a du mal à comprendre que le Saint-Office, à l'instigation de

ce grossier personnage qu'est le p. [ère] Gemelli, ait commencé à l'assaillir et à le persécuter par tous les moyens dont il dispose. [...] Que notre monde ecclésiastique est bizarre et ombrageux ! », observait dans une lettre du 29 juin 1931 le professeur d'histoire du christianisme excommunié « pour erreur moderniste »<sup>23</sup> (tout en se préparant, avec une poignée d'autres universitaires du Royaume, à refuser de prêter le serment de fidélité au régime fasciste<sup>24</sup>). Mais à bien y regarder, il n'y avait rien d'étrange dans la sympathie pour le culte du Padre Pio de la part d'un prêtre comme Buonaiuti, qui avait toujours rêvé d'impliquer la communauté des croyants dans le mysticisme<sup>25</sup>. Tout aussi peu étrange était l'hostilité persistante du Saint-Office au capucin du Gargano, à une époque où le programme centralisateur et autoritaire de Pie XI se heurtait toujours plus frontalement à la tendance opposée des laïcs : à l'aspiration à une Église moins institutionnelle et hiérarchisée, plus mystique et communautaire<sup>26</sup>.

Même les espions du régime ne trouvèrent dans tout cela aucun motif d'étonnement. Un agent de la police politique très bien introduit dans les milieux politiques — le journaliste Arrigo Pozzi, déjà vice-directeur d'*Avvenire d'Italia* de Bologne, puis collaborateur du *Corriere della Sera*<sup>27</sup> — s'empressait d'expliquer la disgrâce du « fameux Padre Pio » par l'alliance de deux clercs de Milan : Ratti, le pape, et le père Gemelli<sup>28</sup>. Quant au recteur de l'Université catholique, il avait beau nier publiquement avoir jamais rencontré le frère de Pietrelcina, l'agent était en mesure d'informer le chef de la police, Arturo Bocchini, de tous les détails du voyage de Gemelli à San Giovanni Rotondo et de son diagnostic concernant l'origine hystérique des stigmates du Padre Pio. Et il était même en état de préciser qu'une « partie des franciscains » n'avaient pas pardonné au père Gemelli son diagnostic infâmant<sup>29</sup>. Peu après, en 1933, un autre espion du régime devait attribuer (outre sa gestion despotique de la *Cattolica*) à « l'exaspération de la bigoterie ambiante [...] dans la guerre qu'il livrait à Padre Pio » le retournement de fortune visible de Gemelli au

Vatican : à ce stade, son espoir de revêtir un jour la pourpre cardinalice ne semblait plus qu'une illusion<sup>30</sup>.

Nonobstant le tour de vis imposé par le Saint-Office en mai 1931, le match, ou la guerre, autour de Padre Pio n'avait pas trouvé de conclusion définitive. *A contrario*, précisément au cours de la période d'application des mesures les plus restrictives de son ministère sacerdotal, une série de relèves, au Vatican, créa les prémisses d'une évolution de l'attitude de l'Église envers le culte garganique. La mort du cardinal Merry Del Val libéra le fauteuil de secrétaire du Saint-Office, sur lequel s'installa le cardinal Sbarretti : l'ex-responsable de la Congrégation du Concile, attentif aux droits de Padre Pio. Au sommet de la Consistoriale, le cardinal De Lai laissa sa place au cardinal Rossi : le carme déchaux qui avait mené à bien, avec scrupule, mais aussi indulgence, les procédures inquisitoriales de 1921, et que les dévots du frère capucin jugeaient désormais acquis à leur cause<sup>31</sup>. Quant au contexte local, le plus obstiné des détracteurs de Padre Pio, l'archevêque de Manfredonia Pasquale Gagliardi, avait fini par débarrasser le plancher. Après l'intérim de Mgr Macchi, la chaire épiscopale était revenue à une personnalité entièrement étrangère aux factions des Pouilles : un prêtre d'origine amalfitaine, Mgr Andrea Cesarano, qui avait servi plus de dix ans dans la délégation apostolique d'Istanbul<sup>32</sup>.

L'Église étant une institution trop sage pour se fier au mécanisme vulgaire du système américain du *spoils system*\*, aucune de ces nominations n'eut d'impact immédiat sur le destin du Padre Pio, d'autant que les raisons profondes pour lesquelles le Vatican avait cherché à étouffer dans l'œuf les excès de dévotion autour de la figure de l'*alter Christus* n'avaient en rien disparu, à commencer par la méfiance envers la religiosité populaire — laquelle poussait alors un fonctionnaire influent de la secrétairerie d'État, Mgr Giovanni Battista Montini, à regarder d'un œil soupçonneux même les miracles de Lourdes<sup>33</sup>. En revanche, d'autres

\* Le remplacement des détenteurs de certaines fonctions selon leur sensibilité politique. (*N.d.É.*)

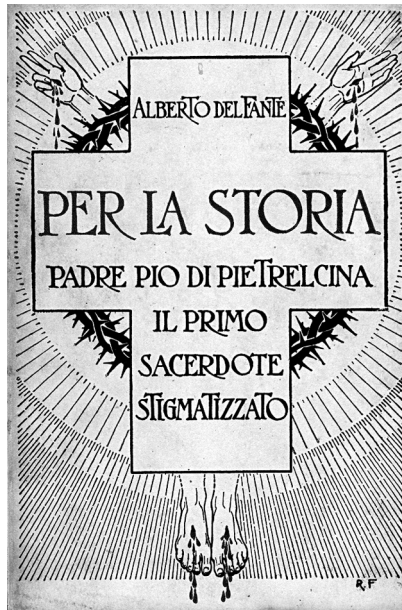
signes en provenance de Rome attestaient des préoccupations différentes. Ainsi du dénouement heureux de la cause de la canonisation de Gemma Galgani, la stigmatisée qui avait voulu être sœur et dont la correspondance spirituelle avait tellement frappé le jeune Padre Pio qu'il s'était livré à un plagiat spirituel<sup>34</sup>. Pourtant, au moment même où il signa le décret de béatification de la jeune fille de Lucques, Pie XI choisit de ne pas faire état des stigmates — preuve de la prudence avec laquelle l'Église continuait de se mouvoir sur le terrain du prodigieux et du surnaturel<sup>35</sup>. Néanmoins, quand, le 14 mai 1933, Gemma fut officiellement inscrite par le pape sur la liste des bienheureux, les dévots du capucin aux cinq plaies eurent raison d'espérer même pour lui des temps plus fastes.

Dans le même temps, les promoteurs de la réputation de sainteté de Padre Pio continuaient à faire de leur mieux. À Rome, le docteur Giorgio Festa donna à imprimer un gros volume intitulé *Tra i misteri della scienza et le luci della fede* (Entre les mystères de la science et les lumières de la foi), décrivant les cinq stigmates l'un après l'autre, millimètre par millimètre : des centaines de pages autour du douloureux phénomène d'un christomimétisme qui, dans l'histoire chrétienne, ne se pouvait comparer qu'au cas de saint François<sup>36</sup>. Avant de se résoudre à publier le livre sans autorisation ecclésiastique, Festa en avait montré le texte dactylographié au secrétaire d'État du Vatican, le cardinal Gasparri, qui de son propre chef avait écrit au cardinal Sbarretti, secrétaire du Saint-Office, pour lui demander (en vain) d'accorder l'*imprimatur*. À cette occasion, Gasparri avait laissé échapper un commentaire aussi confidentiel que franc à propos de la vieille question des stigmates de Padre Pio : « Je suis exactement de ton avis : je ne crois pas à une pénible imposture qui dure depuis quatorze ans<sup>37</sup> ?! »

À Bologne, le néophyte Alberto Del Fante entreprit de tisser un réseau familial et amical d'individus qui, à des titres divers, se considéraient comme des miraculés du Padre Pio : gens humbles et âgés, femmes ou hommes qu'on aura l'occasion, pour certains, de croiser sous peu, comme la

brodeuse Carolina Giovannini, le géomètre Ubaldo Cuppini, le propriétaire terrien Antonio Tonelli (beau-frère de Del Fante) et Federico Abresch, photographe d'origine allemande qui tenait boutique au portique central de Pavaglione. Les formes de *merchandising* des hagiographies de Del Fante témoignaient de l'absence de préjugés de ce lobby dévot, qui n'hésitait pas à diffuser des cartes postales publicitaires sur lesquelles on pouvait lire un slogan du style « Padre Pio, la créature la plus discutée de nos jours », ou une question : « Padre Pio est-il un saint ? L'auteur vous le dira<sup>38</sup>. » Compte tenu de ce genre d'activité promotionnelle, on ne s'étonnera pas d'apprendre que, dans un entre-filet venimeux, *L'Osservatore Romano* informait ses lecteurs qu'un exemplaire numéroté du livre de Del Fante, *Per la Storia. Padre Pio da Pietrelcina, il primo sacerdote stigmatizzato* (Pour l'histoire. Padre Pio de Pietrelcina, le premier prêtre stigmatisé), avait été effectivement « envoyé au Saint Père », mais « tout de suite retourné à l'expéditeur »<sup>39</sup>.

Dans le même temps, Emanuel Brunatto avait fait monter les enchères autour de la publication d'un livre-scandale sur les ennemis de Padre Pio. Le volume devait s'appeler *Lettre à l'Église* et menaçait de publier non seulement les informations recueillies par le soi-disant professeur De Felice sur les méfaits des prêtres et curaçons du Gargano, mais aussi des révélations explosives sur la vie d'antichambre — et d'alcôve — de hauts dignitaires du Vatican<sup>40</sup>. Suivit un épisode rocambolesque : Brunatto cachant documents originaux et épreuves en Allemagne, et son ami-ennemi Morcaldi qui crut bon de les soustraire pour les remettre aux autorités ecclésiastiques en échange de la promesse de libérer Padre Pio. L'opération réussit pour les épreuves de la *Lettre*, que Morcaldi transmit à la nonciature apostolique de Munich, en Bavière, laquelle les fit suivre au Vatican par la valise diplomatique. Pour ce qui est de la documentation originale sur laquelle s'appuyait l'auteur, cependant, l'ex-podestat de San Giovanni Rotondo se trompa en croyant la remettre à deux agents du cardinal Rossi : un père camillien et un carme déchaux, qui en avaient pris livraison dans l'obscurité de l'église romaine de



San Pancrazio. Plus malin que Morcaldi, Brunatto avait pris soin de cacher les vrais originaux, si bien que le Vatican n'avait hérité que de copies anastatiques<sup>41</sup>.

L'intrigue se poursuit des mois durant, de l'automne 1932 au printemps 1933, impliquant entre autres le nouvel archevêque de Manfredonia, Mgr Cesarano, et le plus haut protecteur politique de Padre Pio, Caradonna. Brunatto — qui après la faillite de la Libreria del Littorio, avait quitté l'Italie pour s'installer à Paris — était toujours en mesure de faire monter les enchères et menaçait de publier directement son livre à scandales dans la langue de Voltaire sous le titre *Les Antéchrists dans l'Église du Christ*. Et cette fois, outre don Orione<sup>42</sup>, Padre Pio lui-même devait prendre la plume pour écrire à son pupille une lettre de blâme :

Je ne veux pas obtenir ma libération ou ma réhabilitation par des actes qui me répugnent, qui font rougir les délinquants les plus vulgaires. [...] Je ne saurais en aucun cas permettre que tu me défendes ou que tu cherches à me libérer en jetant de la



boue, et quelle boue, à la face de gens que moi, toi et tous avons le devoir sacro-saint de respecter. Ta défense est pour moi un vrai déshonneur, et, encore une fois, je ne veux pas obtenir ma libération, si tant est qu'elle soit possible, et les facultés qui m'ont été enlevées, par des moyens pareils. Outre tout le mal dont tu seras la cause avec la publication fâcheuse de ce livre, tu ne manquerais pas d'aggraver les conditions de tous ceux que tu veux défendre<sup>43</sup>.

Sans que Brunatto ait vraiment entendu les conseils de prudence, les autorités du Vatican décidèrent — unilatéralement, si l'on peut dire — de relâcher la surveillance autour de la personne de Padre Pio. Le 13 juillet 1933, le Saint-Office fit part à la Curie généralice de la fin des mesures les plus restrictives concernant son ministère sacerdotal. La Suprême présenta son geste de clémence comme une grâce accordée au capucin pour l'Année sainte extraordinaire de 1933<sup>44</sup>. En réalité, le retournement s'explique plutôt par l'influence de l'archevêque Cesarano qui, sitôt monté sur la chaire épiscopale de Manfredonia, en vint à voir dans Padre Pio une ressource, non pas un problème, dans la vie pastorale du diocèse du Gargano<sup>45</sup>. Le fait est qu'à partir de l'été 1933 le prêtre retrouva le droit de célébrer la messe dans l'église du couvent ouverte aux fidèles. Une dizaine de mois plus tard, au printemps de 1934, Padre Pio put de nouveau confesser les pénitents laïcs, et pas seulement ses frères qui portaient l'habit. Alors que les dispositions disciplinaires qui lui avaient été imposées de longue date, en 1923, restaient en vigueur, y compris l'interdiction de tout contact physique avec les femmes pieuses, c'en était fini de la phase de persécution la plus terrible. Le frère aux stigmates n'était plus prisonnier.

Dans le sillage de pèlerins anonymes, peut-être confondus avec eux, des personnages haut placés dans le monde laïc ou la communauté ecclésiale allaient donc pouvoir à nouveau prendre la route de San Giovanni. Leurs noms allaient faire l'orgueil des hagiographes du Padre Pio : le général Francesco De Pinedo, l'ingénieur Umberto Nobile, la pédagogue Maria Montessori, le prince Mario Colonna, la com-

tesse Virginia Silj, sœur du cardinal homonyme et belle-sœur du cardinal Gasparri. Mais l'historien de la vie religieuse dans l'Italie fasciste s'intéressera surtout à une visite que Padre Pio reçut au cours de l'automne 1934. Surmontant de nombreuses réticences, liées à ce qu'il imaginait ou savait du frère de Pietrelcina, débarqua alors à San Giovanni Rotondo le prêtre peut-être le plus savant et le plus inquiet sur lequel l'Église de Pie XI pouvait compter : don Giuseppe De Luca<sup>46</sup>. Et voici que le prêtre de Lucanie, lecteur attentif de Buonaiuti, collaborateur régulier des catholiques florentins réunis autour de la revue *Il Frontespizio*, animateur infatigable de la maison d'édition Morcelliana de Brescia, gravit les méandres du Gargano et frappa à la porte du couvent des capucins pour rencontrer Padre Pio et en revint foudroyé.

La lettre à son ami Papini dans laquelle, de retour à Rome, De Luca relata sa visite est un témoignage si captivant de la descente du divin dans l'âme et le corps de Padre Pio qu'elle mériterait d'être reprise intégralement. On se contentera d'en citer ici un passage, dont chaque mot compte :

Padre Pio, cher Papini, est un capucin *malingre* et ignorant, le type même du rustre méridional. Et pourtant (ne perds pas de vue que, outre me confesser à lui, j'ai partagé ses repas et me suis beaucoup entretenu avec lui), et pourtant il a Dieu avec lui, ce Dieu terrible que nous entrevoyons dans nos fantaisies, et qu'il a, lui, dans son âme, d'une chaleur insoutenable, et dans sa chair, qui en tremble encore, couverte de plaies, tantôt plus, tantôt moins, comme sous l'effet de rafales toujours plus fortes, gémissant affreusement. J'ai vu réellement ce qu'est le « saint », non pas de l'action, mais de la passion : qui fréquente Dieu. Un homme d'une intelligence aussi limitée m'a dit deux, trois mots que jamais je n'aurais trouvés sur les lèvres d'autres « hommes », pas même (et c'est le plus dur à admettre) dans les livres de l'Église [...]. On est loin de la clinique « spirituelle » ordinaire comme, au demeurant, de l'extraordinaire miraculeux, bruyant et voyant : c'est l'« *intelligentia spiritualis* » qui est don gratuit de Dieu. Et c'est une passion, également humaine, pour Dieu, cher Papini, qui est d'une beauté et d'une douceur ravissante que je

ne saurais dire. Ni l'amour de la femme ni l'amour des idées ne sont en rien comparables parce que ce sont des choses qui ne vont pas au-delà d'un certain point plus ou moins lointain, alors que la passion de Dieu, je ne sais comment, brûle et, brûlant, trouve toujours plus à brûler. Ce « sentiment » d'un Dieu et d'un homme qui se sont rencontrés ainsi, je l'ai eu avec certitude<sup>47</sup>.

Le témoignage de De Luca est d'autant plus intéressant que, dans la même lettre où il fit part à Papini des émotions que produisit la rencontre du Padre Pio, le prêtre ne cacha pas des réserves persistantes sur l'entourage du frère capucin : « de très sales histoires de prêtres paysans ». Mieux encore, don De Luca jugea opportunes les mesures disciplinaires qui faisaient encore de Padre Pio un homme surveillé de près : « Le Saint-Office ne l'a pas condamné ; il l'a simplement placé dans un cercle de fer : dans les temps vulgaires qui sont les nôtres, il n'est pas mal qu'il soit là et le défende des publicités à l'américaine et des concours de sanctuaires de miracles<sup>48</sup>. »

Presque trente ans après son pèlerinage de 1934 au Gargano, De Luca allait publiquement fustiger, dans les colonnes de *L'Osservatore Romano*, l'atmosphère de cour des miracles qui enveloppait des lieux de culte comme San Giovanni Rotondo et devait à son tour jeter sur le personnage de Padre Pio le soupçon d'escroquerie. Mais cela appartient précisément à la suite de l'histoire : celle d'un prêtre qui s'était entre-temps hissé au sommet des Palais apostoliques et était devenu un interlocuteur privilégié de Jean XXIII<sup>49</sup>. Pour l'heure, dans la prose d'une Italie fasciste dont il avait le sentiment qu'elle avait plus que jamais besoin de la poésie spirituelle de l'Église, le prêtre érudit pouvait bien être tenté de reconnaître dans le capucin rustre l'incarnation de tout ce qu'il cherchait le plus dans la tradition chrétienne, « les sources de la piété<sup>50</sup> » : la vie sacramentelle et la participation au sacrifice, l'abnégation et la transfiguration, l'amour du prochain et la communion des saints (en novembre 1933, dans les pages de *Frontespizio*, don De Luca avait écrit : « d'ici quatre cents ans, les saints qui ont vécu

entre 1850 et 1930, et que nous ne connaissons même pas, seront le témoignage véritable et glorieux de ce temps chrétien<sup>51</sup> »).

Peut-être n'est-ce pas non plus par hasard que le prêtre de Lucques avait pensé à mettre Giovanni Papini dans la confiance de sa rencontre avec Padre Pio. De fait, au-delà de la poursuite d'un dialogue qui remontait désormais à plus de dix ans<sup>52</sup>, écrire à Papini, pour De Luca, devait être davantage encore que présenter un *alter Christus* à l'auteur de *l'Histoire du Christ*. C'était une manière d'exprimer l'intention de mettre en contact — et d'essayer de faire entrer en résonance — la piété concrète d'un frère d'un coin perdu des Pouilles et la piété abstraitement littéraire d'un certain catholicisme noble de Toscane — celui-là même qui, au fond, s'exprimait dans les pages de *Frontespizio*. C'était aussi marquer la volonté de défendre une idée de l'Église d'une certaine façon antibourgeoise : une Église propre parce que terre à terre, riche parce que simple, populaire parce que humble, généreuse parce que pauvre. À la limite, sa démarche illustrait l'effort pour récupérer tout ce qui méritait d'être sauvé d'une expérience religieusement stérile comme l'était le mouvement culturel des Strapaese : l'intuition suivant laquelle le futur meilleur de l'Italie fasciste devait prendre modèle sur le passé meilleur de l'Italie catholique.

« Il faut coller désespérément au catholicisme », recommandait alors un écrivain toscan de la nouvelle génération, Romano Bilenchi, alors qu'il cherchait à définir — avec Berto Ricci et d'autres anciens combattants du mouvement *Strapaese* — un univers de valeur propre à la religion fasciste<sup>53</sup>. C'est précisément dans un récit que Bilenchi publia en avril 1933, *I pazzi* (Les Fous), qu'on peut reconnaître l'épiphanie littéraire d'une sorte de Padre Pio. Les fous du récit sont frère et sœur, Ardito et Ada, rejets d'un menuisier de la campagne siennoise ; lui est un aventurier sans toit ni loi, elle une bonne d'enfants peu fiable, deux vies en souffrance dans l'Italie hagarde de l'immédiat après-guerre. Les pérégrinations juvéniles d'Ardito, dont bruissait tout le

village, lui ont laissé sur le corps une signalétique ambiguë : des tatouages représentant des dragons, des palais, des Nègres, des Chinois et, sur le dos, un long poignard. En revanche, les escapades extraconjugales d'Ada, sévèrement accueillies au village, l'ont mise en contact avec un corps différent. C'est un corps sans équivoque et salvifique, fait uniquement de stigmates : « J'ai vu Jésus. Non pas son visage, juste les pieds et les mains. Ils m'avaient accusée d'aimer un prêtre, et lui il est venu me disculper et m'aider<sup>54</sup>. »

#### UN SAINT DANGEREUX

Un demi-siècle durant, après le 20 septembre 1918, le capucin de San Giovanni Rotondo a représenté un modèle de piété dans lequel les divers catholicismes italiens du Novecento se sont plus ou moins reconnus au gré de leur interprétation des règles régissant le soin des âmes, de leur goût des chrismes et des charismes, de leur jugement sur les urgences de la vie mystique et de leurs attentes quant au rôle social de l'Église. Reconstruire l'histoire de Padre Pio revient donc à étudier, à travers un jeu de miroirs, un peu toute l'histoire de notre vie religieuse dans le demi-siècle qui sépare la Grande Guerre du Concile Vatican II. Sur ces bases, je me refuse à écarter d'un haussement d'épaules deux documents recueillis par la police fasciste entre juillet 1933 et mars 1934, c'est-à-dire dans la période comprise entre la première « libération » du frère et le rétablissement plein et entier de son ministère sacerdotal. C'est alors que la Direction générale de la Sécurité publique éprouva le besoin d'ouvrir un dossier personnel au nom du Padre Pio, y réunissant les renseignements d'un informateur habituellement digne de foi : le journaliste Cesare Mansueti, auquel la fréquentation de la Curie généralice suggéra une image de Padre Pio en nouveau Savonarole<sup>55</sup>.

À en croire Mansueti, la « haine » de la hiérarchie ecclésiastique pour le « célèbre capucin » tenait en fait à la nature apocalyptique et prophétique de sa prédication. Le frère de San Giovanni était « résolument hostile aux fastes du Vatican » et n'hésitait pas à partager avec les fidèles sa prévision d'un avenir sombre pour le pontife de Rome. « Selon Padre Pio, le pape subira les conséquences de son attachement aux choses terrestres, à son opulence de puissant de la terre, et devra renouer avec l'esprit du Christ au sens de seul et unique représentant de celui-ci sur terre, mais sous une forme humble, sans armes, soldats, ambassades, trains royaux, etc. » Pour correspondre réellement au message évangélique, le successeur de Pierre aurait dû vivre dans deux pièces : loin de la scène politique et à la portée de tous. « Un pape aristocratique, loin des foules, dont personne ne peut approcher, n'est pas le pape du Christ. Quant aux trésors qu'il possède, il ne devrait pas les posséder, mais les distribuer aux pauvres » : voilà ce qu'on entendait dans les monts du Gargano. Dès lors, comment s'étonner que le Saint-Office interdît au frère aux stigmates le libre exercice de son ministère, confisquât sa correspondance, empêchât la diffusion de ses images ? « Le Vatican craint la puissance de Padre Pio de Pietrelcina. [...] Il s'agit d'un saint très dangereux<sup>56</sup>... »

L'image de Padre Pio en fervent porte-parole d'une Église primitive, contre l'Antéchrist qui usurpait le trône de Pierre, s'accorde mal avec tout ce que l'on sait par d'autres sources de l'époque, exception faite du *Padre Pio da Pietrelcina* écrit par Brunatto pour les éditions Berlutti<sup>57</sup>. Mais les historiens savent bien que les fausses informations se révèlent parfois plus instructives que les vraies. Certes, on peut faire l'hypothèse que ce n'est pas le cas ici, qu'on est simplement en présence de l'affabulation d'un mouchard, dont les cafardages (vrais ou faux) étaient rétribués par le régime en espèces sonnantes et trébuchantes. Mais on peut aussi se dire qu'il n'y a de fumée que parce qu'il y a feu, et que, dans leur fausseté même, les informations recueillies par l'agent Mansueti auprès de la Curie des capucins contenaient une

vérité : elles faisaient allusion à un horizon d'attente. On en trouve apparemment une confirmation dans le zèle avec lequel le Bolognais Del Fante accompagna ses écrits sur Padre Pio d'une ample production littéraire sur Savonarole et le prophétisme chrétien<sup>58</sup>. Peut-être le vertige d'une prédication prophétique faisait-il partie des ingrédients du culte de Padre Pio.

C'est ce que paraît attester la lettre qu'« un groupe de cinq enfants de l'Église » avait expédiée au Saint-Office en septembre 1931 après la levée de boucliers des habitants du Gargano contre la restriction du ministère sacerdotal de Padre Pio<sup>59</sup>. Une lettre au demeurant très dure, où le divin mystère de l'*alter Christus* était réduit à une simple charlatanerie, à une escroquerie villageoise dont l'astuce de quelques-uns et la naïveté de beaucoup avaient fait la « combine la plus vulgaire et crédule du siècle ». Selon les auteurs de la lettre anonyme, c'était Adelchi Fabrocini, instituteur et correspondant local de divers journaux du Mezzogiorno, qui au cours de la Grande Guerre avait convaincu le gardien du couvent des capucins, le père Paolino de Casacalenda, de se faire « menager » (*sic*) d'un culte populaire. Versées sur les mains et les pieds d'un frère aux « troubles ambitions », le père Pio de Pietrelcina, quelques gouttes d'un extrait végétal avaient suffi à produire lesdits stigmates tandis qu'une légère couche de teinture d'iode avait gardé les plaies ouvertes. À ce stade, il ne restait qu'à convaincre un employé du tribunal, « intime de Fabrocini », d'abord boiteux, puis guéri, et un « faux mutilé de guerre » de faire semblant d'être miraculé : et voilà, le tour était joué, le culte populaire était né, « après quoi tout serait cru avec un fanatisme oriental ».

Peu après, sonna l'heure de celui que les cinq dénonciateurs présentaient comme le « Deus ex macchina » (*sic*) de la comédie, le « démon » capable de transformer une charlatanerie de village en imbroglio national : Emanuele Brunatto. « Celui-ci débarqua à S. Giovanni Rotondo en 1923, s'y réfugiant pour se cacher à la justice qui le recherchait parce

qu'il devait purger quatre ans de prison pour escroquerie et autres. » Ayant gagné la confiance de Fabrocini et des frères, Brunatto avait habilement mêlé récits hagiographiques et chantages pour plonger l'Italie tout entière dans un *business* lucratif (« il y a en jeu des millions de lires ! ») organisé sur la crédulité de nigauds très pieux : « beaucoup de poulets ont été plumés, tout contents de cette sanglante et douloureuse opération de spoliation en hommage au Père aimé ». Mais le méphistophélique Brunatto lui-même n'y serait pas parvenu s'il n'avait pu invoquer les directives du Padre Pio. Ce dernier n'avait rien d'un pantin manipulé par un marionnettiste sans scrupules. Il était « le chef d'une bande de vrais délinquants », qui profitait d'une piété populaire si intense qu'il pouvait compter, entre autres, sur la disponibilité de nombreuses femmes pieuses pour satisfaire ses appétits sexuels.

Padre Pio était un « nouveau Raspoutine ». Comme le faux moine et le faux guérisseur qui avait tenu la Russie orthodoxe en échec au temps du tsar, Padre Pio tenait en échec l'Italie catholique au temps du Duce, agitant « passions, amours et intérêts au détriment de la Religion du Christ ». Et de même que Raspoutine, le père Pio spéculait amplement sur l'élément prophétique de son expérience prétendument religieuse : sur l'anticléricisme particulier des saints. À la fin de l'été 1931, cependant, les cinq « enfants de l'Église » de San Giovanni étaient certains que l'entourloupe était enfin visible aux plus naïfs : « désormais tous ont ouvert les yeux » sur « le sale type qui vante les stigmates de Notre-Seigneur ». Les auteurs de la lettre anonyme écrivaient aux cardinaux du Saint-Office pour les convaincre que l'abcès avait gonflé démesurément et qu'il ne restait plus qu'à le percer d'un geste ferme pour le faire éclater. « Si P. Pio devait quitter le couvent, probablement serait-il le seul à se rebeller. Voici quelques jours, on disait que P. Pio resterait dans la maison d'une dévote pour y dicter une nouvelle religion. »



## LES LOCOMOTIVES DE PADRE PIO

Le crucifié vivant du Gargano avait ensorcelé certains chrétiens espagnols dès 1920, quand des lettres portant la signature de Padre Pio, et des feuilles venant d'une roseraie du couvent de Santa Maria delle Grazie avaient circulé de chevet en chevet comme de miraculeux instruments de guérison. Au cours de la décennie suivante, les bons catholiques espagnols ne l'avaient pas oublié : au cours de l'été 1931, avec l'explosion au pays basque d'un gigantesque phénomène collectif de visions mariales, on avait de nouveau entendu le nom de Padre Pio<sup>60</sup>. Faisant pendant aux attentions de ce genre, les fidèles italiens du frère stigmatisé voyaient dans le plus célèbre crucifix transsudant d'Espagne — le Christ de Limpias — une preuve admirablement complémentaire de la présence du surhumain chez les hommes.

Dans la nuit du 3 février 1931, réunis dans un compartiment de train pour leur énième pèlerinage à San Giovanni Rotondo, Alberto Del Fante et ses compagnons de dévotion les plus proches (Antonio Tonelli, Federico Abresch) s'étaient passés l'un à l'autre un opuscule du père capucin Giannantonio de Romallo. Le petit volume s'intitulait *Les prodigieuses manifestations du Crucifix de Limpias* et portait l'imprimatur des autorités ecclésiastiques. Si l'Église en avait autorisé la publication en l'absence de toute reconnaissance officielle du miracle de Limpias, au nom de quoi les fidèles de Padre Pio auraient-ils dû renoncer à répandre la bonne nouvelle de ce qui se passait dans le Gargano ? De surcroît, les deux prodiges — le Christ transsudant et le Christ vivant — étaient liés par un fil qui n'échappait pas au regard des catholiques les plus inspirés. Le père Giannantonio de Romallo s'était fait un plaisir de révéler que le roi d'Espagne en personne, Alphonse XIII, avait envoyé à Padre Pio de Pietrelcina « une magnifique photographie du Crucifix de Limpias<sup>61</sup> ». Dans le train de Foggia, les pèlerins bolonais

avaient lu et relu l'opuscule toute la nuit, jusqu'à en rester « hébétés<sup>62</sup> ».

Cet infime épisode de piété ferroviaire illustre l'authenticité (si l'on ne veut pas dire l'ingénuité) de l'enthousiasme dévotionnel dont Del Fante et ses amis entouraient la figure du capucin de San Giovanni : avec une vénération qui, aux yeux de beaucoup, semblait confiner au fanatisme. Un an après, devant la volonté évidente des « Bolonais » de plaider la cause de l'*alter Christus* au mépris des interdits ecclésiastiques, les deux principaux promoteurs de la sainteté de Padre Pio à San Giovanni — l'ex-podestat Francesco Morcaldi et l'institutrice Angela Serritelli — devaient s'adresser à l'épouse de Caradonna, franciscaine tertiaire, afin qu'elle priât son puissant mari d'intervenir et de mettre fin aux intrigues des « énergumènes » de Bologne<sup>63</sup>. Et Padre Pio lui-même devait dénoncer auprès de l'archevêque, Cesarano, le « faux enthousiasme » des « faux prophètes, qui se réclament pourtant de moi »<sup>64</sup>. Officiellement, donc, le capucin avait tenu à prendre ses distances par rapport au groupe de Del Fante, comme il avait pris soin de marquer la distance avec Brunatto et ses stratagèmes de « vulgaire délinquant<sup>65</sup> ».

Suivant la vulgate hagiographique, cette attitude de Padre Pio serait la preuve non seulement du respect que le frère de Pietrelcina aurait toujours montré pour les règles de l'Église institutionnelle, mais aussi d'une vocation à l'humilité et à l'obéissance que rien ne put ébranler. Une ample moisson d'archives — totalement inconnues des hagiographes — illustre toutefois une réalité profondément différente. Avant tout, l'existence d'un lien direct entre Padre Pio et les « Bolonais », en partie grâce au zèle religieux de Carolina Giovannini. Sans oublier les liens étroits, quoique difficiles, entre les Bolonais eux-mêmes et le premier apôtre de l'autre Christ, Brunatto, désormais installé à Paris. Et, pour achever le triangle, un dialogue ininterrompu entre Brunatto et Padre Pio à travers la médiation efficace de Morcaldi. Tout cela à quelle fin ? Non plus uniquement pour publier des livres interdits sur les miracles du capucin, ou pour en

diffuser les images saintes avec des autographes, mais pour organiser au profit de Padre Pio une espèce d'association entre affairisme et dévotion.

Ce qui est ici rapporté pour la première fois, et qui jure avec toute la tradition hagiographique, est une histoire moderne : l'histoire d'une société par actions de Rome, l'Anonima Brevetti Zarlatti, qui fut « calibrée » et gérée à des fins de levée de fonds et pour apporter un soutien financier à la cause du petit frère du Gargano. Histoire surprenante, parce que la société Zarlatti fondait ses ambitions industrielles sur ce qui pouvait être le plus étranger aux choses sacrées : la traction ferroviaire au moyen de locomotives au mazout. Histoire pathétique, parce que les affaires prirent tout de suite un mauvais pli, et que ce sont les dévots de Padre Pio qui en firent les frais. Histoire délicate, parce que l'homme qui en tira les ficelles était un prêtre théoriquement tenu par le vœu de pauvreté. Histoire grotesque, enfin, parce que le chef de file apparent de l'intrigue, Padre Pio, fut à son tour manipulé par un authentique marionnettiste : toujours le même caméléon habitué au double, voire au triple jeu, Emanuele Brunatto.

La société Zarlatti détenait des brevets de locomotives diesel que les actionnaires espéraient vendre aux Chemins de fer italiens, déjouant la concurrence de géants comme Fiat et Breda qui travaillaient aussi à des projets de ce type (ce seraient les fameuses *littorine*, si chères à la propagande du régime). De fait, les essais accomplis sur le prototype de Zarlatti par des techniciens des Chemins de fer (FF. SS.) furent si peu enthousiasmants que l'automotrice fut parquée le long de la ligne Ostie-Rome, où elle devait rester à rouiller des années durant. Néanmoins, en 1931, sous l'impulsion d'un actionnaire de la première heure, le comte Vincenzo Baiocchi, dont la femme avait été miraculeusement guérie par Padre Pio, Zarlatti se réorganisa en ouvrant son capital aux fidèles du capucin. Au conseil d'administration entrèrent alors Morcaldi, Cesare Festa (le frère du médecin, Giorgio) et le photographe Abresch tandis que la présidence revenait à l'actionnaire majoritaire, Ubaldo

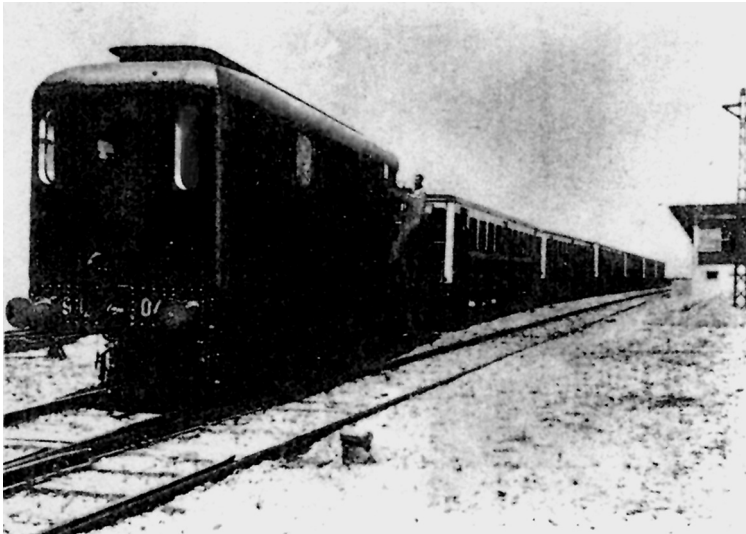
Cuppini : l'ami bolonais de Del Fante, dont le beau-frère, Antonio Tonelli, acquit lui aussi un joli paquet d'actions. Un avocat du barreau de Rome, Antonio Angelini Rota, assura la vice-présidence, tandis qu'« un certain Prof. Brunatto », suivant les mots d'un informateur de la police, fut nommé administrateur délégué<sup>66</sup>.

Après sa faillite récente en tant que trésorier de la Libreria del Littorio, le saint Pierre de Padre Pio s'installa donc à Paris en tant que dirigeant de l'Anonima Zarlatti, dans l'intention déclarée de placer sur le marché européen les brevets de locomotives diesel. Au cours des années suivantes, avant que Brunatto ne dispose d'un siège au 146, boulevard Haussmann, il devait expédier des dizaines de lettres sur du papier à en-tête de luxueux hôtels parisiens, de Bruxelles et de Berlin, toutes adressées à son ami « Cicillo » Morcaldi : des lettres qui parlent tout à la fois la langue des affaires et la langue de la foi. Elles entrent dans les détails des (prétendues) « tractations » en cours pour vendre les brevets Zarlatti à quelques-unes des plus grandes compagnies ferroviaires du continent, la Société Franco-Belge de Matériel de Chemin de Fer, Krupp, la Compagnie Fives-Lille, pour se conclure cependant par des recommandations comme celle-ci, du 24 décembre 1931, pour la Noël : « Fais part de mon cœur reconnaissant et plein de désir de Jésus jusqu'aux saintes Plaies de Notre Père, dis-lui beaucoup de choses tendres et baise son habit pour moi<sup>67</sup>. » Quant aux émissaires de la police fasciste dans la capitale française, ils ne manquèrent pas de rendre compte à Rome du fastueux train de vie du soi-disant professeur Brunatto, sans omettre d'ajouter qu'il se vantait de « puissantes amitiés dans le champ politique, comme par exemple celles de S. E. Bocchini et de l'honorable Lando Ferretti », tout en soupçonnant fortement qu'il s'agissait « d'un aventurier et d'un vendeur de fumée »<sup>68</sup>.

Le réseau tentaculaire de la police du régime avait aussi dans le collimateur l'organisation qui tournait autour de Brunatto au nom de Padre Pio. Des années durant, à Rome et à Paris, des informateurs plus ou moins fiables

surveillèrent les efforts réels ou imaginaires pour faire de Zarlatti autre chose qu'une petite société par actions au bord de la ruine. Pendant ce temps, à Bologne, la Préfecture ouvrait systématiquement la correspondance de Brunatto avec les promoteurs bolonais de la sainteté de Padre Pio — Cuppini, Tonelli, Giovannini —, transmettant de la sorte à l'historien un tableau assez clair. Une décennie durant, de 1931 à 1940, les « Bolonais » financèrent Brunatto à la mesure de leurs possibilités : dans un premier temps, avec des versements presque mensuels, et en recourant aux expédients les plus variés pour contourner les restrictions « autarciques » en matière de sorties de devises ; à partir de 1934, avec des doutes toujours plus profonds quant à la fiabilité de Brunatto et son honnêteté, mais en comptant jusqu'à la fin sur les locomotives diesel comme sur une arme secrète propre à assurer le triomphe de Padre Pio.

À un moment ou à l'autre des années 1930, pour ainsi dire tous les conseillers de la société Zarlatti — Cuppini, Angelini Rota, Festa — en vinrent à soupçonner Brunatto d'être lui-même un espion (« puisque, entre autres choses,



il lui arrivait de se cacher, et au gré des circonstances, sous des noms divers, et il avait même plusieurs adresses<sup>69</sup> »). Ils firent part de leurs doutes à des interlocuteurs qu'ils ne savaient pas infiltrés par la police politique : des hommes tels que Virginio Troiani, agent au long cours du régime dans les milieux ecclésiastiques, ou Mgr Umberto Benigni, dont la carrière dans l'espionnage remontait carrément au début du XX<sup>e</sup> siècle, quand il avait guidé les services secrets du Vatican dans la chasse aux prêtres modernistes<sup>70</sup>. Par un billet d'août 1932 à usage interne, le chef de la police, Bocchini, démentit l'appartenance de Brunatto au nombre des informateurs<sup>71</sup>. Ce qui, nous le verrons sous peu, ne devait pas empêcher les frères de foi du Padre Pio de soupçonner Brunatto : si son nom ne figure pas sur la liste des agents de l'OVRA<sup>72</sup>, c'est que les organigrammes de la police du régime comprenaient des personnages plus opaques encore que les informateurs officiels, des correspondants aux agents personnels de Bocchini. Par exemple, Umberto Purinan, officiel en congé qui entra en 1932 au conseil d'administration de la société Zarlatti en qualité de réviseur des comptes, traitait directement avec Troiani<sup>73</sup>. Quant à l'administrateur délégué de la société, Mgr Benigni le présentait ainsi : « Brunatto est un beau salaud et, entre autres choses, il veut faire payer au Vatican le fait de n'avoir pas obtenu le poste de chef de la police secrète pontificale qui lui avait été promis<sup>74</sup>. »

Outre la scélérateuse ordinaire que les agents avaient coutume d'attribuer à l'une ou l'autre des personnes surveillées, les archives font ressortir l'inébranlable dévotion qui poussa les fidèles entre les fidèles de Padre Pio à croire non seulement à ses stigmates, mais aussi à ses locomotives. Trop invalide pour exercer son métier de brodeuse, la quadragénaire Carolina Giovannini vivait « assez misérablement » (dira un policier) dans une mansarde du centre de Bologne grâce à une allocation de l'Opera Pia dei Vergognosi. Inutile, selon la Préfecture, de prêter foi aux voix malveillantes qui la disaient maîtresse d'Emanuele Brunatto : « C'est une chose qu'il faut exclure parce que Brunatto n'est jamais venu à

Bologne et que Giovannini est loin d'être en excellente forme. Elle est presque difforme et pleine d'infirmités<sup>75</sup>. » En revanche, il était exact que tournait autour d'elle une petite bande de dévots qui comptaient sur cette femme — souvent en pèlerinage dans le Gargano — pour intercéder auprès du Padre Pio, et se voyaient proposer en échange un investissement dans les chemins de fer. On en trouvait la confirmation dans un rapport des services secrets militaires qui, suivant Brunatto à la trace, avaient fini par s'intéresser à la *signorina* Giovannini : « Elle est indigente, et son logement est discrètement fréquenté par des personnes de toutes conditions, mais spécialement par des pauvres qui viennent lui demander conseils, aides et recommandations<sup>76</sup>. » « C'est ainsi qu'à Bologne les gens dépensent leurs salaires à acquérir des actions de brevets Zarlatti », put conclure l'auteur d'une dénonciation anonyme : probablement un de ces spéculateurs aussi pieux que ruinés<sup>77</sup>.

Toujours plus souvent, à compter de 1935, la police de Rome et le consulat italien de Paris reçurent des lettres anonymes accusant Brunatto de cacher derrière le paravent des brevets ferroviaires toute une série de trafics locaux. D'aucuns le soupçonnèrent même de se livrer à l'espionnage pour le compte de l'Allemagne de Hitler<sup>78</sup>. Ce qui est sûr — la correspondance interceptée par la police l'atteste —, c'est que Brunatto mena des années durant un effort épuisant afin de convaincre les « Bolognais », les actionnaires romains de Zarlatti, les habitants de San Giovanni (et Padre Pio à travers eux), qu'il se sacrifiait de toutes les manières pour le bien de la double cause — industrielle et religieuse. « Je suis accablé de dettes. J'ai vendu montre et habits, j'ai mis au clou mon pardessus. Je suis fini : je me fais peur », écrivit Brunatto à Morcaldi en juin 1935, tout de suite après s'être félicité avec lui des « bonnes nouvelles » concernant la « Personne tant aimée »<sup>79</sup>. Mais à peine les versements de l'Italie s'épuisaient-ils, le pourvoyeur changeait de ton. À grand renfort de lettres comminatoires, de chantages implicites ou explicites et la constitution d'une entité parallèle pour exploi-

ter en son nom les brevets Zarlatti, il faisait son possible pour convaincre les actionnaires d'envoyer encore de l'argent.

À plusieurs reprises, Carolina Giovannini fit le voyage de Bologne à Paris, afin d'obtenir de Brunatto des assurances sur les perspectives de l'entreprise ferroviaire. D'autres fois, c'est Tonelli et Abresch qui allèrent à Rome se mettre d'accord avec l'avocat Angelino Rota sur une forme de pression qui obligerait Brunatto à fournir des résultats concrets. L'apôtre-entrepreneur trouva immanquablement le moyen de se tirer d'embarras, promettant d'un jour à l'autre la victoire tant espérée. « Les commandes pour la Russie sont l'objet de négociations actives. Le commissaire du peuple et les dirigeants des chemins de fer soviétiques ont jugé que notre système était le plus intéressant. Si la nouvelle est exacte, l'URSS commanderait tout de suite trente locomotives », put lire Morcaldi dans la même lettre où Brunatto se disait au bord du suicide. Des mois plus tard, depuis Berlin, l'administrateur délégué de Zarlatti écrivit au président Cuppini, expliquant que les Chemins de fer allemands étaient très intéressés par les brevets tout en exigeant un virement immédiat sur le compte en banque de son beau-frère, à La Spezia<sup>80</sup>.

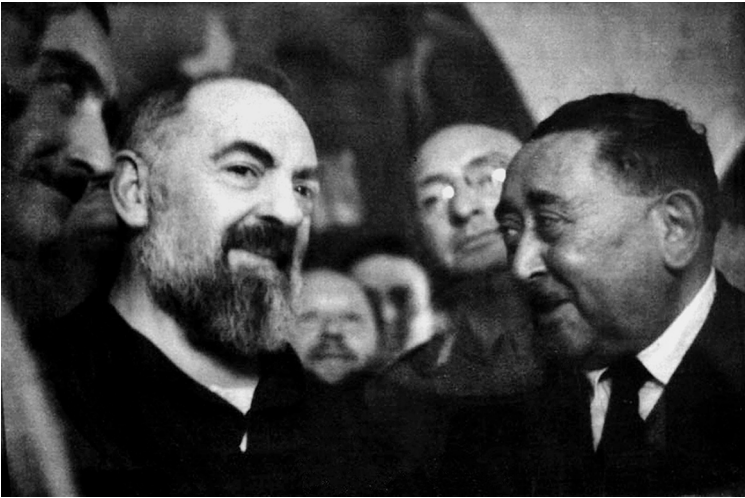
Brunatto essaya de convaincre Cuppini d'engager également Zarlatti dans une autre aventure industrielle : la carbonisation — par un tout nouveau procédé que lui avaient révélé des « ingénieurs de l'Est » — des 200 000 tonnes de traverses de voies ferrées mises chaque année au rancart en Italie<sup>81</sup>. Quant à Morcaldi, Brunatto ne manquait pas de promettre à l'ex-podestat de San Giovanni Rotondo « une position stable et adéquate », à Rome ou à Paris<sup>82</sup>. Bref, on n'en finirait pas de citer des documents relatifs à l'interminable « pochade ». Qu'il suffise d'évoquer ici la scène de Tonelli priant Brunatto de lui obtenir un « boulon ou un autre petit souvenir de la première machine » (c'est-à-dire du prototype de la locomotive Zarlatti) — souvenir impérisable d'un sacro-saint *business* — et qui lui recommande de



« se démener, si Dieu le veut, pour porter Jésus en quantité d'âmes assoiffées de lumière à travers notre père bien aimé »<sup>83</sup>. Ou encore la scène de l'ancienne couturière Giovannini qui, de retour d'une expédition à Paris, promet à l'administrateur délégué : « La semaine prochaine, j'achèterai la laine et espère te faire un beau chandail chaud, chaud et léger<sup>84</sup>. »

À l'évidence, pour ce qui est du charisme, Emanuele Brunatto n'avait pas grand-chose à envier au père capucin dont il s'était fait l'apôtre. Parmi les personnes dont il sut conserver la confiance, l'une avait une position stratégique : Angela Serritelli, la maîtresse d'école de San Giovanni Rotondo (et secrétaire du Fascio féminin) que le journaliste Cavaciocchi avait présentée comme la secrétaire de Padre Pio, mais aussi la générale de l'armée locale des tertiaires franciscaines. Non sans quelque préciosité littéraire, Brunatto définissait ces sœurs dans la foi comme des *sirrochie*<sup>85</sup>, des « sœurette », mais quand il en venait aux affaires, y compris avec Angela Serritelli, il parlait plus volontiers le langage du bâton que celui de la carotte. Que personne ne se permette de l'accuser d'avoir escroqué l'héritière américaine Maria Pyle — ancienne amie et collaboratrice de Maria Montessori<sup>86</sup> — qui s'était installée à San Giovanni par dévotion extrême envers Padre Pio. Afin de récupérer les actions Zarlatti qu'elle avait confiées au soin de Brunatto et dont les traces avaient été perdues, elle se décida enfin à recourir aux lettres recommandées. De Paris, le représentant de locomotives trouva le moyen de se soustraire aussi à cette menace.

Reste à comprendre le rôle personnel de Padre Pio dans toute l'affaire. Qui serait tenté de le minimiser n'a qu'à déchiffrer une note manuscrite de 1931, où le capucin avait pris soin d'indiquer : « Les 550 actions des Serritelli sont distribuées ainsi : 250 à Antonietta, 50 à Angela, 50 à Elvira, 100 à Marietta et 100 à Margherita<sup>87</sup>. » Diverses autres sources de l'époque confirment l'implication directe du frère dans l'étrange pari sur Zarlatti. « L'insistance du père est extraordinaire, ne perdez donc pas de temps »,



lit-on dans une lettre de mars 1931 que Morcaldi reçut d'un ami de San Giovanni, évoquant le désir ardent de Padre Pio de les voir prendre le contrôle de la société par actions romaine<sup>88</sup>. Au cours des deux années suivantes, la quasi-prison à laquelle le Saint-Office le confina empêcha peut-être Padre Pio de suivre de près les péripéties de l'aventure industrielle. À partir de 1934, les lettres échangées entre Emanuele Brunatto et Carolina Giovannini commencèrent par ailleurs à faire état de leur « conseiller commun » tout en faisant valoir qu'on ne pouvait déroger à sa volonté<sup>89</sup>.

Les dévots impliqués dans l'affaire Zarlatti évitaient de claironner aux quatre vents le nom d'un prêtre qui avait fait vœu de pauvreté, mais leur prudence ne devait pas aller jusqu'à en effacer toute trace. Après l'avoir soutenue dans la phase de lancement, Padre Pio continua de croire à l'entreprise de locomotives diesel, sans que les manœuvres douteuses de Brunatto le poussent à changer d'idée. Encore en septembre 1937, le frère de San Giovanni demandera à Morcaldi d'expédier à Paris une lettre priant Brunatto « à mains jointes » de « ne pas faire de difficultés

pour céder l'autre brevet afin de le négocier aux États-Unis». Avec une ténacité digne d'une meilleure cause, Padre Pio cherchera à convaincre son partisan cupide que le succès était désormais à portée de main : « Mon fils, ne plonge pas dans le désespoir ces pauvres gens, qui sont dans l'impossibilité absolue de consentir les moindres sacrifices. Au demeurant, trois pour cent n'est pas négligeable. Occupe-toi de ça, mon petit [Ciccillo], et ne perdez pas de temps, ne laissez pas passer l'occasion propice<sup>90</sup>. »

Dans le même temps, sur les rives de la Seine, Brunatto était resté impliqué dans des jeux qui le dépassaient. Des jeux si grands que même un Padre Pio était loin de pouvoir les deviner.

#### POUR LA GRANDEUR DE LA PATRIE FASCISTE

Dans le Paris des années 1930, Emanuel Brunatto ne fut pas seulement le dirigeant d'une société par actions chère à Padre Pio. Il fut aussi un espion du régime fasciste. Probablement dès son arrivée à Paris en 1931, sans doute possible à partir de 1935, la comédie de Zarlatti — les bureaux techniques du boulevard Haussmann, les voyages en tant qu'administrateur délégué, les négociations autour des brevets de locomotive diesel — lui servit à masquer son activité principale : celle d'infiltré italien dans les secteurs « ni droite ni gauche » de la scène politique française<sup>91</sup>. Alors que les scandales politico-financiers, d'un côté, la question de l'attitude à adopter envers les puissances totalitaires, de l'autre, déchiraient la III<sup>e</sup> République, Brunatto se tailla un rôle d'agent provocateur dans le cercle du Parti radical, le parti le plus ancien, le plus divisé et le plus corrompu de France<sup>92</sup>.

Les espions du régime étaient si nombreux à Paris ces

années-là qu'ils passaient une bonne partie de leur temps à s'épier les uns les autres. Les informations les plus circonstanciées sur les intrigues de Brunatto arrivèrent à Rome grâce au zèle de Pitigrilli. L'écrivain licencieux s'était lié à son compatriote turinois dès le début des années 1920, quand tous deux évoluaient dans les milieux journalistiques romains ; ayant retrouvé son collègue dans le « demi-monde » politico-littéraire des Italiens de Paris, Pitigrilli n'avait pas perdu de temps pour vendre ses secrets<sup>93</sup>. D'autres renseignements sur Brunatto parvinrent à Rome par l'intermédiaire de Vincenzo Bellavia : ancien commissaire de police et homme fort de l'OVRA dans la capitale française, pour le compte duquel Pitigrilli lui-même travaillait<sup>94</sup>. L'*intelligence* du régime put encore surveiller les agissements de l'apôtre de Padre Pio grâce à la diligence du publiciste italien Sullioti, qui dirigeait à Paris *La Nuova Italia*, l'organe local des Faisceaux italiens à l'étranger, et que Brunatto tenait pour un ami fiable<sup>95</sup>. Enfin, le chef de la police en personne, Arturo Bocchini, resta informé sur le compte du dirigeant de Zarlatti pour la simple raison que ce dernier disposait, à l'ambassade italienne, d'un canal réservé pour communiquer avec lui<sup>96</sup>.

Les bruits qui couraient à Paris autour d'un personnage tel que Brunatto faisaient place aux hypothèses les plus fantaisistes. En décembre 1935, à quelques jours de distance, Bellavia subodorait qu'il était « en rapports directs avec le Duce » ou qu'il travaillait « pour le compte de Giust[izia] et liberté \* »<sup>97</sup>. Six mois plus tard, le même informateur demandait à Rome une photographie de Brunatto qui lui permît d'approfondir son enquête, puisqu'il soupçonnait le « marginal » d'être en relation avec Carlo Rosselli et de collaborer au « journal gielliste bien connu » (du mouvement

\* Justice et Liberté, organisation d'opposition active créée à Paris en 1929 par des exilés de diverses tendances politiques favorables à l'instauration d'une démocratie sociale sur les ruines du régime fasciste et dirigée par Carlo Rosselli qui fut assassiné à Bagnoles-de-l'Orne le 9 juin 1937 par des militants d'extrême droite français très probablement sur ordre de Mussolini. (*N.d.É.*)

Justice et Liberté)<sup>98</sup>. En octobre 1936, Bellavia finit par convenir que Brunatto ne ressemblait guère à un conspirateur antifasciste, mais «jouissait, dans le monde où se forgent à Paris les intrigues politiques, de la réputation d'être de toutes les affaires secrètes». Cette réputation se nourrissait des bruits qui le disaient en rapport direct avec Bocchini, et ce depuis l'époque de l'enquête conduite «pour le compte de l'Église, en faveur d'un saint frère de Pietrelcina, je crois, dans une localité près d'Avellino<sup>99</sup>». De Brunatto, on disait tout et le contraire de tout. À quoi il fallait ajouter le surcroît d'équivoques liées au fait que son dieu tutélaire en religion, Padre Pio, était bénévénite, de même que son dieu tutélaire dans le siècle, Bocchini, qui n'avait pas manqué de placer au sommet de la police du régime une foule de gens de Bénévent et d'Avellino<sup>100</sup>.

S'agissant d'espionnage pour l'OVRA ou de travail pour Zarlatti, les archives donnent de Brunatto l'image d'un fieffé fanfaron. Ce qui n'empêche pas qu'il ait pu avoir une influence sur le cours d'événements aussi importants que ceux qu'on trouve dans les manuels d'histoire. En particulier, Brunatto joua un rôle notable dans la crise qui enflamma la vie politique française, dans l'automne et l'hiver 1935, après que les soldats de Mussolini eurent envahi l'Éthiopie du négus Hailé Sélassié. Le 9 octobre, à Genève, l'assemblée générale de la Société des nations décida d'infliger à l'Italie des sanctions économiques. Au cours des semaines suivantes, à Paris, le président du Conseil, Pierre Laval, fut appelé à rendre compte de sa politique extérieure nettement philo-italienne, et donc, suivant les accusations, scandaleusement philo-fasciste. Sous la pression des socialistes de Léon Blum et à la suite d'un sursaut patriotique de l'opinion publique, le gouvernement centriste semblait sur le point de tomber. À la Chambre des députés, l'appui du Parti radical était indispensable pour permettre à Laval de surmonter l'épreuve d'un vote de confiance. Le 28 décembre — à l'issue d'une séance qui fut l'une des plus dramatiques de l'histoire parlementaire de la III<sup>e</sup> République — 93 des 152 députés radicaux se pronon-

cèrent contre le gouvernement en place ; les autres votèrent néanmoins pour lui, permettant ainsi à Laval de sauver son poste grâce à une majorité d'une vingtaine de voix<sup>101</sup>.

Pour Laval, ce fut une victoire à la Pyrrhus, vite suivie de sa démission (l'ex-avocat de province ne devait revenir au premier plan que sept ans plus tard, en tant que chef du gouvernement de Vichy). Pour Mussolini, le *pronunciamento* parlementaire français du 18 décembre 1935 fut au contraire une vraie victoire, qui contribua à affaiblir le front des partisans des sanctions. Et ce succès, obtenu en pleine offensive militaire en Éthiopie, l'Italie fasciste le dut à l'intrigant du boulevard Haussmann. « Si le ministère n'est pas tombé, expliqua Sullioti à Rome le 2 janvier 1936, on le doit *exclusivement* à l'initiative personnelle et spontanée d'un Italien isolé, l'ingénieur Brunatto. » De fait, évoluant sur un « terrain fertilisé par la canaillerie la plus large et la plus éhontée », Brunatto avait mis à profit ses entrées au Parti radical pour en corrompre le vice-président, Léon Archimbaud. « Contre rétribution, le député Archimbaud, tout en votant personnellement contre le ministère, s'engagea à déplacer une trentaine de voix du Parti radical, les unes abstentionnistes, les autres favorables, assurant ainsi au gouvernement Laval la majorité exigüe qui le maintint en vie<sup>102</sup>. »

Quant à l'argent pour corrompre les députés radicaux, Brunatto l'avait obtenu à l'ambassade italienne de Paris : apparemment, autour de 120 000 francs<sup>103</sup>. Une somme coquette, certes, mais que le régime fasciste pouvait estimer bien placée au service de la cause anti-sanctions. Par ailleurs, Brunatto devait se plaindre à Sullioti du manque de considération avec lequel les responsables de l'ambassade l'avaient traité après l'issue heureuse de l'affaire<sup>104</sup>. Les deux espions entretenaient alors des relations si étroites que le premier employait le second comme convoyeur de fonds quand il avait besoin de puiser dans la caisse des actionnaires de Zarlati SA. Ainsi, le 6 janvier 1936, quand Brunatto réclama à Ubaldo Cuppini un énième versement, le menaçant autrement de sortir de la société et d'encaisser lui-même le fruit de la vente imminente des brevets à

l'Union soviétique (« j'ai informé San Giovanni de ce pas *définitif!* ») : le dimanche suivant, Cuppini devait se présenter à l'hôtel Flora de Rome, *via* Veneto, pour remettre au « *commendatore* Sulliotti » la somme de 100 000 liras dans une enveloppe scellée et s'abstenir de tout commentaire<sup>105</sup>.

À quelques semaines de là, Brunatto se montra à nouveau doux avec Cuppini, protestant de sa soumission à la volonté supérieure de Padre Pio : « Notre protecteur commun m'a fait savoir qu'il tient à ce que se réalise une entente définitive<sup>106</sup>. » Aux actionnaires de Zarlatti, l'administrateur délégué se déclara prêt à concéder un « bénéfice de 10 francs par HP/moteur de chaque locomotive vendue et payée », dans les pays où Brunatto se réservait de déposer les brevets à titre personnel ; en contrepartie, Zarlatti aurait dû lui verser une somme identique pour les ventes dans les pays envisagés dans les accords précédents : Allemagne, Angleterre, Espagne, Portugal, Tchécoslovaquie, Pologne, Hollande, Danemark, Belgique, Suisse, États-Unis, Argentine. Pour prix de sa disponibilité, Brunatto exigeait le versement d'un *tantum* de 200 000 liras et un pourcentage de 5 % sur les bénéfices<sup>107</sup>. À Angelini Rota, l'administrateur délégué promit des affaires autrement juteuses. Il lui expliqua qu'un nouveau prototype de locomotive — à gazogène, cette fois — était en cours d'expérimentation à La Courneuve, non loin de Paris, et que les techniciens des Chemins de fer italiens seraient bien obligés d'en reconnaître les qualités formidables<sup>108</sup>.

Quant aux notables de la III<sup>e</sup> République qu'il lui arrivait de fréquenter dans ses habits de corrupteur, Brunatto n'en avait pas une bonne opinion, bien au contraire. Auprès de Pitigrilli, il devait déplorer leur morgue : « Avec ces Français, il ne suffit pas de graisser les rouages. Il faut leur donner l'argent d'une main gantée et les remercier d'avoir accepté<sup>109</sup>. » L'arrogance des hommes politiques mise à part, l'apôtre de Padre Pio était persuadé que la III<sup>e</sup> République tout entière était à vendre, et qu'il ne restait aux étrangers qu'à en profiter. C'est pourquoi, dans l'automne 1936, quand le gouvernement de Léon Blum — le gouvernement du Front populaire sorti vainqueur des urnes au

printemps — présenta les premiers symptômes de crise, entre la fuite des capitaux à l'étranger et les polémiques autour de la guerre d'Espagne, Brunatto pensa répéter l'opération qui lui avait réussi avec Laval, mais à une fin contraire, afin non pas de sauver le ministère, mais de le faire tomber. Pour reprendre l'euphémisme d'un indicateur de l'OVRA, il s'agissait de « mettre en mouvement le député Archimbaud et ses amis », pour que les ministres radicaux se démettent du gouvernement Blum et en provoquent la chute. Dès lors, la voie serait aplanie en vue du retour au pouvoir de la vieille garde radicale et maçonnique, les Joseph Caillaux ou les Camille Chautemps, qui eussent garanti à l'Italie de Mussolini la neutralité de la France sur la scène internationale<sup>110</sup>.

À la différence du précédent, ce plan de Brunatto ne donna lieu à rien de bien concret. Il ne sortit rien non plus des projets qu'il concocta au cours du printemps 1937, sur un front politique et diplomatique assez différent : celui du Vatican, en ébullition du fait de la dégradation de l'état de santé de Pie XI, et donc de l'imminence d'un conclave<sup>111</sup>. En prévision du « douloureux événement qui approche », Brunatto s'était empressé de transmettre au chef de la police Bocchini un paquet d'épreuves : les nouvelles épreuves de son vieux livre noir sur l'Église de Rome, *Les Antéchrists dans l'Église du Christ*<sup>112</sup>. De plus, jouant de la bande avec Pitigrilli, Brunatto avait fait tenir à Bocchini le message suivant :

V. E. [Votre Excellence] n'est pas sans savoir que je possède un volumineux dossier sur les menées et intrigues de hauts pourprés, des groupes, et des bandes de prélats plus ou moins influents dans l'Église.

Éviter que soit élu un mauvais pape, c'est rendre service à son pays, mais c'est aussi rendre service à l'Église, dont je suis un fils. En l'occurrence, je suis prêt à me mettre à la disposition de V. E. et à vous fournir tous les matériaux que vous jugeriez utiles<sup>113</sup>.

Brunatto dans le rôle du faiseur de papes de l'ombre, agent secret de Bocchini dans de sales manœuvres destinées à favoriser l'élection d'un souverain pontife qui plût au



régime ? Tel est le scénario que Brunatto lui-même tenta d'accréditer auprès du chef de la police, feignant de répondre à une sollicitation qui lui était venue de Bocchini lui-même par le truchement de Sullioti<sup>114</sup>. Dans une lettre adressée directement à « Son Excellence » et datée de Paris, le 30 mars 1937, le super-dévoit de Padre Pio s'appliqua au contraire à limiter sa disponibilité d'intervention au champ « strictement politique » : sa « qualité de catholique » l'empêchait en réalité de s'associer à des manœuvres qui vaudraient « hypothèque sur sa Sainte Mère l'Église ». Brunatto n'en pria pas moins « vivement » Bocchini d'examiner en quoi son « activité » et son « intelligence » d'Italien en France pourraient trouver un « emploi utile » en vue du conclave, « pour la grandeur de la Patrie fasciste »<sup>115</sup>.

Les dossiers de police suggèrent que le faiseur de papes plein de bonne volonté avait peu de crédit dans les hautes sphères policières. Écrivant à Sullioti, entre-temps transféré à Budapest en qualité de chef des Faisceaux italiens en Hongrie, Bocchini jugea bon de lui tirer les oreilles : « Je tombe des nues, parce que, alors même que je parle avec vous de Brunatto, comme de bien d'autres Italiens résidant à Paris, je n'ai jamais imaginé un seul instant lui confier des missions de ce genre<sup>116</sup>. » Dès lors, Sullioti se vit contraint de faire savoir à Bocchini qu'il n'y était pour rien, que tout le scénario du Vatican était né de l'imagination galopante de Brunatto. « Malgré tout », il tenait ce dernier pour un « brave homme » : « Au cours des longs mois passés à Paris, je l'ai vu œuvrer avec l'énergie du désespoir pour notre propagande et — je veux le croire — de manière désintéressée, moyennant un sacrifice personnel<sup>117</sup>. » Mais les mots de Sullioti ne servirent pas à grand-chose. Entre avril et juillet 1937, Bocchini recommanda à plusieurs reprises aux principaux émissaires du régime en France de faire le vide autour d'Emanuele Brunatto.

« Une personne dont il faut se défier absolument et à tenir à distance parce que c'est un élément peu fiable<sup>118</sup> » ; « filou qui ne donne aucune garantie de sérieux et d'honnêteté<sup>119</sup> » : tels sont les jugements que le chef de la police tint à exprimer sur l'intrigant turinois, sans que les solida-

rités bénévotines envers un *saint frère à Pietraccina* [sic] ne servent à quoi que ce soit.

#### PAIN ET VIN

Les locomotives mises à part, la période qui suivit la « libération » de 1933 marqua une phase relativement heureuse dans la vie du Padre Pio de Pietrelcina : les années centrales de la décennie marquèrent pour lui un retour à la normale. En juin 1935, la visite que le général des capucins, le père Vigilio de Valstagna, crut bon d'accomplir à San Giovanni Rotondo, apporta la preuve d'une concorde retrouvée au sein de l'ordre à propos de Padre Pio et des perspectives de la dévotion dans le Gargano<sup>120</sup>. Deux mois après, le 10 août, le frère aux stigmates put célébrer sereinement le vingt-cinquième anniversaire de son ordination sacerdotale : une grande foule de dévots se rassembla alors dans l'église du couvent pour une cérémonie que ne voulut pas manquer Mgr Cesarano, l'archevêque de Manfredonia<sup>121</sup>. Le climat autour de Padre Pio s'était amélioré au point que son ancien directeur spirituel, le père Benedetto de San Marco in Lamis, fut autorisé à publier — quoique discrètement — une anthologie de leur correspondance<sup>122</sup>. Depuis son observatoire parisien, Emanuele Brunatto n'avait pas tort de juger « bonnes » les nouvelles en provenance de San Giovanni<sup>123</sup>.

De son côté, l'historien aurait tort de ne voir en Brunatto rien de plus qu'un faux apôtre, le Judas de Padre Pio. La découverte de sa double ou triple vie ne doit pas nous pousser à placer toute cette histoire sous le signe de la fausseté et de la trahison. Brunatto demeura à toutes fins utiles un dévot de Padre Pio : des décennies encore, le triomphe de l'autre Christ sur les pharisiens du Vatican allait être sa raison de vivre. Même la découverte du fascisme intégral de Brunatto — qui le conduisit des locaux romains de la Libreria del Littorio aux antichambres parisiennes du Palais-Bourbon avec

l'argent de l'ambassade d'Italie en poche, afin de corrompre les députés de la III<sup>e</sup> République et veiller aux intérêts diplomatiques de Mussolini — ne doit pas nous conduire à estimer qu'il trahit Padre Pio. Au fond, dès le début des années 1920, la dévotion de San Giovanni avait pris un tour purement clérico-fasciste, tandis que le capucin vénéré n'avait rien fait pour mériter une réputation d'opposant au régime.

Le secret de la personnalité de Brunatto est peut-être à chercher hors des archives, en s'aidant de la littérature contemporaine. Par exemple, des pages d'un roman que l'émigré antifasciste Ignazio Silone publia d'abord en version allemande, en 1936, avant de faire paraître l'original italien l'année suivante, sous le même titre qu'un recueil poétique de Papini : *Pane e Vino*<sup>124</sup>. Trois décennies après *Le Saint* de Fogazzaro, ce roman sur la sainteté possible au XX<sup>e</sup> siècle rencontra à son tour les faveurs des lecteurs. De plus, dès le titre, ouvertement eucharistique, et avec l'âge du protagoniste (trente-trois ans), on devine un exercice aussi transparent que tourmenté pour imaginer l'*alter Christus*. Naturellement, dans les intentions de Silone, le roman n'avait rien à voir ni avec Padre Pio, ni avec Emanuele Brunatto. Et pourtant, situé précisément à la veille de la guerre d'Éthiopie, le roman réunissait tous les ingrédients de leur histoire : la foi religieuse et la foi politique, le christomimétisme et le miracle, la trahison et le repentir. De plus, le roman présentait la même signalétique, sacrée ou profane : stigmates et mouchards, prophéties et polices.

Dans *Pane e Vino (Le Pain et le Vin)*, le révolutionnaire Pietro Spina regagne les Abruzzes déguisé en prêtre. Les habitants de Pietrasecca et des bourgs voisins accueillent don Paolo Spada comme un saint vivant, en racontent les prodiges et, stupéfaits, se demandent si ce ne serait pas le Christ en personne :

Ce ne serait pas la première fois que Jésus se déguise et descend sur terre voir comment vivent les pauvres gens, répond la fille de Fossa. Puis, d'une voix fluette, elle ajoute : tu as vu s'il a les mains et les pieds transpercés ? C'est le moyen le plus sûr

de savoir si c'est Lui. Il peut se déguiser autant qu'il veut mais, si c'est vraiment Lui, les stigmates laissés par les clous de la crucifixion, il ne peut certainement pas les cacher<sup>125</sup>.

L'aubergiste de Pietrasecca, Matalena, ne sait trop que faire, se demandant si elle ne doit pas prévenir les carabinieri (« sur la porte de l'auberge est apposé un règlement concernant les tenanciers, mais l'arrivée de Jésus n'y est pas prévue »). C'est alors qu'entre en scène Luigi Murica, l'ex-révolutionnaire du village qui s'est vendu au régime fasciste : qui a comploté dans l'ombre, mais qui en souffre et finit par se confesser au prêtre, espérant une absolution qui lui permette une renaissance<sup>126</sup>.

Dans la figure tourmentée de l'informateur de police, Silone a certainement voulu mettre une part de lui-même<sup>127</sup>. Mais nous sommes libres de reconnaître également en Murica quelque chose d'Emanuele Brunatto. Peut-être comptait-il lui aussi quitter les boulevards parisiens pour retourner — un jour — dans les monts du Gargano. Confesser à Padre Pio tous ses péchés, recevoir l'absolution et renaître.

## *Chapitre VIII*

### LES DOULEURS DU MONDE

#### CROIX GAMMÉES

La Seconde Guerre mondiale avait commencé depuis un mois, avec l'invasion de la Pologne par l'Allemagne nazie, quand les dévots les plus fervents de Padre Pio réussirent à réaliser un de leurs vieux rêves : que soit aménagée à San Giovanni Rotondo, le long de la route qui menait du centre du village au couvent des capucins, une *Via Crucis* pour accompagner les pèlerins dans leur marche vers la cellule du frère aux stigmates. Le 4 octobre 1939, le rêve devint réalité. Ce jour-là, en présence de l'archevêque de Manfredonia, Mgr Cesarano, fut inauguré un parcours en quatorze stations, avec autant d'édicules de marbre et de pierre qui renfermaient une scène de la Passion (celle du Christ et celle de Padre Pio). Au début de la Via Dolorosa, une plaque commémorative et un portrait photographique présentaient une femme pieuse de Bologne comme le personnage-clé de la conception et de la réalisation du projet : Carolina Giovannini, la couturière nécessiteuse mais entreprenante que nous avons appris à connaître comme victime des embrouilles d'Emanuele Brunatto<sup>1</sup>.

Les jours suivants, *Il Resto del Carlino* ne manqua pas d'informer les Bolonais de l'heureuse réussite de la cérémonie. Padre Pio lui-même était sorti de sa claustration habi-

tuelle pour descendre « au milieu du peuple » et y était resté deux heures, avec les « carabiniers qui peinaient à le protéger » de la foule qui l'ovationnait. Le *Carlino* ne devait pas non plus omettre de souligner la coïncidence chronologique de l'inauguration de la *Via Crucis* de San Giovanni avec la fête de saint François d'Assise, ce même 4 octobre. Alors que l'Europe résonnait du fracas des armes, quelle meilleure consolation que de célébrer l'apothéose de Padre Pio le jour même où saint François devait être pour la première fois honoré comme le patron de l'Italie ? Telle avait été en effet la décision du nouveau pape, Eugenio Pacelli, souverain pontife depuis le mois de mars sous le nom de Pie XII : déclarer patrons d'Italie, conjointement, saint François d'Assise et sainte Catherine de Sienne. De son côté, en acceptant le bain de foule du 4 octobre, Padre Pio n'avait pas voulu se dérober au lourd héritage du *Poverello* ; « l'homme au visage marqué de toutes les douleurs du monde » assumait publiquement le rôle de protecteur de la communauté nationale<sup>2</sup>.

L'entrée en guerre de l'Italie, le 10 juin 1940, puis les revers militaires des armées de Mussolini sur divers fronts, de l'Afrique à la Russie, se soldèrent par un fort accroissement des prières d'intercession que les fidèles de Padre Pio adressaient dans le Gargano. Jusqu'en 1939, le couvent de San Giovanni Rotondo avait dénombré une moyenne annuelle de 9 000 lettres adressées au frère capucin ; en 1940, leur nombre passa à 12 000, pour atteindre 15 000 en 1942 et dépasser les 20 000 en 1945<sup>3</sup>. De toute évidence, et de même que dans la dernière phase de la Grande Guerre, quand les douleurs de l'épidémie de grippe espagnole s'étaient ajoutées aux horreurs du carnage dans les tranchées, le surcroît d'inquiétude, de désespoir, de deuil général lié au conflit mondial se traduisit, chez beaucoup de baptisés, par le besoin de se confier au Padre Pio comme à un héraut du Seigneur.

Après juin 1940, certains disciples du capucin s'étaient empressés de faire savoir avec quelle intensité leur cœur battait pour la cause de Mussolini et de l'Axe. Parmi eux, de

Bologne comme il se doit, Alberto Del Fante, l'ex-français qui par ses publications hagiographiques les plus diverses inspirait un lobby de zélateurs de Padre Pio. Paris était tombée quelques jours plus tôt sous les coups de boutoir du *Blitzkrieg* hitlérien, et les soldats du Duce avaient à peine porté un dernier coup dans le dos de la III<sup>e</sup> République agonisante, que Del Fante s'était senti tenu de faire imprimer sa propre contribution à la cause patriotique : une réflexion politique intitulée *Se ci avessero creduti* (S'ils nous avaient crus). Si seulement la France avait écouté la proposition de l'Italie et de l'Allemagne et s'était alliée avec eux, au lieu de rester pieds et mains liés à l'Angleterre et à ses serviteurs de la Société des nations ! Les Français devaient payer maintenant avec les intérêts leur choix inconsidéré, tandis que les Anglais devaient se résigner à connaître un destin analogue : « D'ici quelques jours, la Croix gammée flottera sur les tours de Londres ; alors seulement le destin sera accompli, et une nouvelle Europe, fondée sur un principe de justice, fera son apparition. » Le Duce et le Führer, se réjouissait Del Fante, auraient donc fini par offrir à l'Europe un rameau de paix, mais en le fixant à la pointe de 150 millions de baïonnettes<sup>4</sup>.

Depuis Paris occupée, un autre apôtre de Padre Pio, Brunatto, adhéra sans réserve à la *pax hitleriana*. Il le fit en endossant les habits d'un auteur de théâtre, avec un drame sur un sujet franciscain, *Frère Soleil*, qu'il publia sous le pseudonyme révélateur d'Emanuele De Pio. En octobre 1941, Brunatto réussit à faire monter sa pièce au Vieux-Colombier, pas moins : le prestigieux théâtre de la Rive gauche s'ouvrit alors au zéléteur de Padre Pio avant même de s'ouvrir à Jean-Paul Sartre, qui vit jouer en mai 1944, encore sous l'Occupation, le manifeste théâtral de l'existentialisme, *Huis-Clos*<sup>5</sup>. Dans sa préface à la version imprimée de *Frère Soleil* (publiée à l'occasion de la cinquantième représentation — signe de succès public), De Pio expliquait à quel point la vie de saint François d'Assise promettait d'être instructive pour la France actuelle, en démontrant que seules les missions bienfaisantes pouvaient racheter les

hommes et relever les nations. Suivant l'intrigue du drame, le saint François de la Verne gardait ses stigmates cachés jusqu'à la fin, ne les montrant que pour racheter Lupo, symbole du pécheur triomphalement gagné à la cause du vrai christianisme<sup>6</sup>.

La disposition de Brunatto à porter sa pierre à l'édifice de l'Ordre nouveau hitlérien était fort antérieure au *Blitzkrieg* et à la chute de la France. Entre 1937 et 1938, bien que désormais débarqué des hautes instances de l'OVRA, le soi-disant ingénieur de Zarlatti s'était employé à servir les magnifiques fortunes de l'Italie fasciste par ses activités d'espion et de publiciste. Les agents italiens de Paris avaient continué de recueillir ses nombreux rapports, en particulier à propos des activités clandestines du Parti communiste pour soutenir militairement la cause des républicains espagnols<sup>7</sup>. Le caméléon Brunatto avait en outre siégé au comité directeur d'une revue parrainée par le Comité international permanent des anciens combattants et son président, Carlo Delcroix, le grand mutilé de guerre italien. Sous le titre pompeux d'*Informations parlementaires et diplomatiques. Revue mensuelle de l'activité politique mondiale*, la revue mettait tant d'énergie à proclamer le slogan de l'apaisement qu'elle finissait par ressembler à un bulletin philo-nazi<sup>8</sup>. Sous la signature de « P. Lepieux », Brunatto y avait publié des reportages sur l'Allemagne débordant d'admiration pour les autoroutes de Hitler et les merveilles de l'organisation de loisirs, *Kraft durch Freude*; mais aussi des articles de portée moins directement politique, tel un éloge des ordres réguliers de l'Église catholique, « ces quelque 200 000 religieuses ou religieuses qui forment la vraie aristocratie de l'Église<sup>9</sup> ».

Après le déclenchement de la guerre, deux autres fidèles entre les fidèles du Padre Pio, Francesco Morcaldi et Cesare Festa, s'étaient rendus à Paris afin de solliciter Brunatto, dans le vain espoir que l'affaire des locomotives allait prendre enfin un tour positif<sup>10</sup>. Mais maintenant que Paris était occupé et que la III<sup>e</sup> République avait été abolie par l'État français, Brunatto parut avoir de tout autres préoccupations en tête que les brevets de Zarlatti et même que le destin de



Padre Pio (cette dernière impression était trompeuse : comme nous le verrons bientôt, le saint Pierre du boulevard Hausmann n'avait pas oublié le Christ du Gargano). Sous l'occupation allemande, Brunatto était devenu ce que les Français hostiles au gouvernement de Vichy auraient défini ignominieusement comme un « collabo », se mettant volontairement au service de la Wehrmacht et des SS.

#### HÔTEL MAJESTIC

C'est dans Paris sous occupation nazie qu'Emanuele Brunatto obtint la plus grande satisfaction littéraire de sa vie, quand il monta, en tant qu'auteur, sur les planches du Vieux-Colombier et goûta le succès de *Frère Soleil*. C'était le Paris des planches que quarante ans après, fouillant ses souvenirs d'enfant, le cinéaste François Truffaut devait magnifiquement évoquer dans *Le dernier métro* : une ville où les passionnés de théâtre avaient la vie dure, entre les salles non chauffées, les coupures de courant, la peur des bombardements et la course pour attraper le dernier métro à 23 heures. On conçoit que Brunatto se soit réjoui de voir jouer son drame franciscain tout l'automne 1941, malgré toutes ces difficultés. On peut même comprendre son geste d'orgueil, au printemps suivant, après que *Frère Soleil* eut trouvé place dans une collection de textes du Vieux-Colombier : la décision d'en faire parvenir un exemplaire, en hommage de l'auteur, à Rome, *piazza Venezia*, à l'aimable attention du Duce, Benito Mussolini<sup>11</sup>.

S'il n'avait pas oublié saint François d'Assise, dont divers passages des *Fioretti* avaient été repris à la lettre dans maintes scènes du drame<sup>12</sup>, le Brunatto de l'Occupation avait encore moins oublié Padre Pio de Pietrelcina. Dès juin 1941, avant même de faire son chemin comme dramaturge dans Paris occupé, l'ex-banqueroutier eut l'occasion de montrer son indéfectible attachement au frère stigmatisé. À travers la

Banque Italo-Française de Crédit, Brunatto effectua en fait un versement spectaculaire sur un compte du Credito Italiano de Florence au profit du « Comité pour la construction de la clinique de San Giovanni Rotondo (Foggia) » : carrément trois millions et demi de francs (le salaire mensuel moyen ne dépassait pas mille francs), que Brunatto présentait, génériquement, comme des « avoirs appartenant à des Italiens domiciliés en France<sup>13</sup> ». Ce virement devait constituer la base financière sur laquelle les dévots de Padre Pio à San Giovanni purent développer leur projet de grand hôpital adossé au couvent des capucins : la future Casa Sollievo della Sofferenza.

Soixante ans plus tard, avec une insouciance enviable par l'historien, l'auteur de l'opuscule hagiographique, *L'uomo che salvò Padre Pio* (L'homme qui sauva Padre Pio), devait écrire : « On n'a jamais très bien compris de quelle collecte venait une somme en francs si énorme pour l'époque : des poches trouées de Brunatto ou des royalties des brevets Zarlatti<sup>14</sup>. » À la différence d'un hagiographe, cependant, l'historien a le devoir de satisfaire ce genre de curiosité. Cet argent qui permit à Brunatto de financer la pose de la première pierre de l'hôpital de Padre Pio ne provenait certainement pas, nous le savons, des brevets douteux de locomotive à mazout que « l'ingénieur » avait vainement cherché à placer sur le marché ferroviaire en Europe centrale ; et difficilement de la générosité impromptue d'Italiens résidents en France pas mieux identifiés. La réponse des archives est différente. L'argent nécessaire à la création de la Casa Sollievo della Sofferenza provenait bien des poches de Brunatto, poches non plus percées mais remplies des millions de francs que Brunatto réussit à gagner en trafiquant sur le marché noir dans Paris occupé.

L'aventurier de Turin avait un faible pour le marché noir. Un quart de siècle auparavant, participant à sa première guerre mondiale en tant que fourrier dans l'Intendance de l'Armée royale de Savoie, Brunatto avait été jugé pour avoir spéculé sur les opérations d'approvisionnement<sup>15</sup>. Le voici de retour dans la France de l'été 1940, au lendemain de

l'« étrange défaite » de la III<sup>e</sup> République<sup>16</sup> : sans perdre une minute, après l'entrée des Allemands à Paris, depuis le même bureau du boulevard Haussmann où il feignait depuis des années de représenter la société Zarlatti, Brunatto mit sur pied un service d'approvisionnement des troupes allemandes en garnison dans la capitale sous la forme d'une société, baptisée « Itala » et faisant office d'intermédiaire commercial : un des nombreux « bureaux d'achat » qui proliférèrent dans Paris occupé à la faveur du degré surprenant de désorganisation de l'Intendance militaire allemande, mais aussi de la montagne d'argent que la Banque de France versait quotidiennement à l'occupant en vertu des clauses draconiennes de l'Armistice<sup>17</sup>.

Dès octobre 1940, selon un rapport du service de la répression des fraudes de la Préfecture de Police parisienne, Brunatto disposait — au 214 rue du Faubourg Saint-Honoré — de « vastes magasins » où étaient entreposées les marchandises les plus variées. Viandes en conserve, thon en boîte, savon, sucre, café, lait concentré, vins et liqueurs : apparemment, aucune denrée ne pouvait échapper à l'apôtre de Padre Pio, qui écoulait ses marchandises sans enfreindre la législation en vigueur sur les prix, puisqu'il approvisionnait la Wehrmacht à des prix exorbitants. Alerté par les autorités militaires allemandes, le service de répression des fraudes confirmait en janvier 1941 l'ampleur des spéculations auxquelles se livrait Brunatto ; par exemple, il avait acquis un stock de savonnets « Monsavon » (240 000 unités) à 1,5 franc pièce, pour les revendre aussitôt à trois francs, puis à quatre (« dans cette seule opération, M. Brunatto a réalisé 480 000 francs de bénéfice »). En février, les responsables de la répression des fraudes estimaient que les marges de profit de Brunatto oscillaient habituellement entre 19 et 45 %, pour atteindre leur maximum dans le trafic des alcools : Champagne Malherbe, Champagne Berthelot, Champagne Leclerc, Champagne Clicquot, Sauternes (1934), Graves supérieur, Châteauneuf-du-Pape, et bien d'autres produits de choix s'entassaient dans ses entrepôts du Faubourg-Saint-Honoré<sup>18</sup>.

En août 1941, le Tribunal militaire allemand du Grand Paris informait le procureur de la République de la Seine avoir engagé contre Brunatto une procédure judiciaire pour majoration illicite des prix. Au cours de ces mêmes semaines, du fait de l'initiative conjointe des autorités allemandes et françaises, les magasins de la société Itala furent fermés, et la marchandise placée sous séquestre<sup>19</sup>. Peu après, le Tribunal militaire allemand reconnaissait Brunatto coupable de majorations illicites des prix et le condamnait à trois mois de prison et 600 000 francs d'amende<sup>20</sup>. Le dramaturge qui se préparait à célébrer — sur la scène du Vieux-Colombier — les mérites franciscains de la *pax hitleriana* risquait de payer cher son activisme de trafiquant. Et qui sait si la gloire du dramaturge ne fut pas à l'origine de la mesure de clémence dont il bénéficia ? Les autorités allemandes finirent par gracier Brunatto, lui épargnant la prison<sup>21</sup>.

Le marché noir était le paradis de la collaboration<sup>22</sup>. Qu'il s'agît de ravitailler la clientèle française, des millions de familles soumises au rationnement, ou d'approvisionner les forces d'occupation allemandes, les affaires du marché noir exigeaient — outre tout un réseau de relations sur le versant de la production agricole et industrielle — des entrées au *Militärbefehlshaber*, le Commandement militaire allemand. La collaboration du marché noir n'avait pas grand-chose d'idéologique, ne s'intéressait ni aux mérites de Hitler ni à la propagande de Pétain. Elle se limitait à un échange économique, à des faveurs réciproques. Les propriétaires des « bureaux d'achat » avaient beaucoup à offrir aux officiers et aux soldats de la Wehrmacht dont la présence à Paris était une sorte de cadeau, un genre de vacances en comparaison de la mobilisation sur le front Est : viandes, fromages et les meilleurs vins du monde. De leur côté, les Allemands avaient beaucoup à offrir aux rois et petits princes du marché noir : argents et privilèges, sans compter les mondanités les plus variées.

Tantôt, les trafiquants étaient des *homines novi*, projetés vers les sommets par les circonstances extraordinaires de

l'Occupation. Grâce à de bons contacts, de petits capitaines d'industrie de la périphérie de Paris, des grossistes de province entrepreneurs, des viticulteurs ou des éleveurs voyaient s'ouvrir la possibilité de faire fortune dans la capitale (et finir, peut-être, par mettre la main sur les biens confisqués aux Juifs dans le cadre de la politique d'aryanisation). Tantôt, il s'agissait au contraire de « vieux chevaux de retour », d'hommes des années 1930 auxquels la nazification de la société française garantissait une sorte de nouvelle naissance : entrepreneurs qui avaient fait faillite au cours de la Grande Crise, intrigants plus ou moins malheureux, soi-disant victimes du Front populaire, qui dans la version française de l'Ordre nouveau hitlérien reconnaissaient l'opportunité non seulement de participer à une redistribution sociale massive des richesses, mais aussi de prendre une revanche inespérée sur le destin<sup>23</sup>.

Emanuele Brunatto correspondait à ce second profil de « collabo ». Au placier de locomotives qui avait vécu dix années durant sur le dos des dévots italiens de Padre Pio et qui, avec un succès inégal, avait réussi à s'imposer comme informateur du régime fasciste, l'Occupation fut l'occasion de renaître en petit seigneur du marché noir. La topographie de sa vie demeura la même, centrée sur les quartiers nobles de la Rive droite, entre l'Opéra et l'Arc de Triomphe. Mais il s'agissait de lieux qui avaient acquis un aspect et un sens différents après juin 1940, quand les plaques des rues avaient appris à parler allemand, et qu'à chaque carrefour des panneaux noirs et rouges indiquaient la direction de la Kommandantur, du Militärbefehlshaber et des autres centres névralgiques du pouvoir nazi. De nombreuses « vedettes » de la collaboration économique traversaient la Seine pour faire des affaires à l'Hôtel Lutetia, où les Allemands avaient installé l'Abwehr, leur service d'espionnage et de contre-espionnage<sup>24</sup>. Sans trahir la Rive droite, Brunatto logeait près de l'Étoile, au Majestic, qui hébergeait également le Commandant militaire allemand et les services de la propagande et de la censure. « Brunatto Emmanuel, courtier démarcheur attiré de l'Hôtel Majestic » : après la

libération de Paris — dans l'été 1944 — tel sera l'intitulé du dossier pénal concernant le pourvoyeur italien, tandis que sous la rubrique « Nature de l'infraction », figurera la mention « Trafic avec l'ennemi »<sup>25</sup>.

Le procès de 1941 n'avait pas suffi à éloigner Brunatto du monde aussi doré que risqué des intermédiaires commerciaux. Contraint de fermer la société Itala, le pupille de Padre Pio avait ouvert un nouveau « bureau d'achats », dont l'appellation invoquait doctement la mémoire historique d'un roi chrétien : « François 1<sup>er</sup> ». Brunatto s'était alors spécialisé dans la fourniture aux Allemands de confitures et de chocolat. Suivant des calculs effectués à la Libération par le Comité de confiscation des profits illicites du département de la Seine, entre 1941 et 1943 le Comptoir François 1<sup>er</sup> avait vendu aux forces allemandes plus de sept mille tonnes de confiture pour une valeur de 93 600 000 francs, et pour 42 millions de francs de chocolat : la commission ayant été fixée, respectivement, à 3 et 5 %, le gain brut de Brunatto se situait autour de 4,9 millions de francs. Brunatto avait tiré d'autres bénéfices de la production et de la commercialisation d'un substitut de thé, qu'il était tenu par contrat de céder à la Feldpost : sur une facture de 2 559 377 francs, il empochait un profit net de 1 324 532 francs, auxquels venaient s'ajouter 907 634 francs de commission. Devant de telles sommes, comment s'étonner que l'intermédiaire du Majestic ait vu son train de vie changer du tout au tout au point de louer deux immeubles avenue Wagram et de s'acheter une villa à l'Isle-Adam, la banlieue parisienne si chère à Balzac<sup>26</sup> ?

Les gains considérables que Brunatto réalisa après 1941 paraissent toutefois modiques en comparaison des bénéfices stratosphériques qu'il réalisa dans les huit ou neuf mois qui suivirent la chute de la France, jusqu'à la fermeture de sa société Itala. Selon les calculs du Comité de confiscation, entre octobre 1940 et mai 1941, Brunatto avait fourni aux forces allemandes d'occupation 738 000 bouteilles de champagne et d'autres vins précieux tout en percevant une commission de cinq francs par bouteille, et 1 705 500 bouteilles de cognac et autres spiritueux, avec une commission de huit

francs par bouteille. Profit brut : 17 334 000 francs<sup>27</sup> ! Rapportés à la première année de l'Occupation, ce sont des chiffres qui supportent la comparaison avec ceux des grands trafiquants opérant sur le marché noir français, les légendaires « profiteurs de guerre » comme l'immigré moldave Joseph Joanovici et le Russe Michel Szolnikov<sup>28</sup>. Et ce sont des chiffres qui touchent directement à l'histoire de Padre Pio, dès lors qu'ils illustrent une réalité historique précise : la Casa Sollievo della Sofferenza, le méritoire hôpital du frère aux stigmates, dut ses premiers fonds à l'alcool dont le « collabo » Brunatto inonda les banquets parisiens d'une Wehrmacht triomphante. Avant de verser sur un compte en banque de Florence, en juin 1941, trois millions et demi de francs au profit du « Comité pour la construction de la clinique de San Giovanni Rotondo », l'apôtre de Padre Pio en avait gagné cinq fois plus en versant du vin et du champagne à la santé du III<sup>e</sup> Reich.

Par ailleurs, fidèle à son habitude, Brunatto continua de mener plusieurs vies dans le Paris de l'Occupation. Si l'on peut se fier à la comptabilité du Comité de confiscation, il dépensa (ou dilapida) plusieurs millions de francs recueillis sur le marché noir pour financer un Bureau d'études cinématographiques pour dessins animés, que Brunatto lui-même installa dans ses bureaux de l'avenue Wagram<sup>29</sup>. Apparemment, l'infatigable « brasseur d'affaires » recherchait une nouvelle méthode de production révolutionnaire qui lui permît de tirer parti du succès du cinéma d'animation dans la France de Vichy<sup>30</sup>. Mais Brunatto ne réinvestit pas les profits accumulés avec les alcools et les confitures dans des jouets de ce genre. Si l'on en croit le témoignage, après la guerre, de Lucien Monnier, employé de la société Itala, Brunatto ne délaissa pas les œuvres de bienfaisance sous l'occupation allemande. « Il était mystique » : d'où peut-être sa générosité envers diverses paroisses parisiennes et son souci de nourrir les affamés<sup>31</sup>.

Les voies du Seigneur sont impénétrables. Trois années durant, de février 1941 à février 1944, le trafiquant de l'Hôtel Majestic donna au moins 1,3 millions de francs à

l'œuvre de la « Boisson chaude », qui distribuait chaque jour des repas gratuits près de la Gare Saint-Lazare et de la Gare de Lyon. Sur une photographie de l'époque, on reconnaît clairement Emanuele Brunatto, avec sa belle chevelure poivre et sel, son port distingué et son élégant pardessus foncé — à la cérémonie d'inauguration d'une cuisine de la « Boisson chaude ». Il se tient aux côtés du préfet de Paris, Charles Magny, tandis que se pressent autour d'eux des hommes et des femmes de conditions diverses, mais tous pris par la solennité du moment, avec le bien de la charité chrétienne qui rachète le mal de la guerre mondiale. L'expression de son visage ne permet pas de dire dans quelle mesure Brunatto avait conscience du lien économique étroit qui existait entre la faim de tas de misérables créatures et les fastes des seigneurs du marché noir.

Pendant ce temps, depuis l'Italie en guerre contre la France, d'aucuns se souciaient de surveiller les faits et méfaits de l'intrigant émigré. En février 1943, la Direction générale de la Sécurité publique fut informée que l'« ing. [énieur] Brunatto » résidait encore à Paris, « disposant de





très gros moyens financiers »<sup>32</sup>. Après le 8 septembre 1943, quand l'Italie connut à son tour l'expérience de l'occupation allemande, il se trouva même des collaborateurs de la Péninsule pour se boucher le nez devant la morale du zélateur de Padre Pio. Ainsi, en avril 1944, quand l'inspecteur des Fasci transalpini crut bon de faire le voyage de Salò, accompagné « de deux des personnages les plus louches de la communauté italienne : le sig. Vincenzo Salvati et le sig. Brunatto ». Le premier (expliqua personnellement au Duce Ernesto Marchiandi, ancien inspecteur fasciste à Paris et maintenant chef de cabinet au ministère du Travail de la République sociale<sup>33</sup>) tenait une maison de jeu et recelait des objets de prix et des bijoux ; quant à Brunatto, son dossier était déjà « bien chargé ». « Tous deux comptent parmi les princes du plus infect marché noir français », écrivit Marchiandi à Mussolini, déplorant franchement que pareil couple de malfaiteurs pût retourner en France avec une « lettre autographe de vous » et leurs « plumes respectives, “cadeau du Duce” ». La police de Salò devait impérativement arrêter Brunatto et Salvati à la frontière afin de soustraire aux deux criminels, sinon leurs richesses mal acquises, du moins les reliques mussoliniennes<sup>34</sup>.

#### LE CAPUCIN VOLANT

« On me dit que le 8 avril s'est éteint le fameux Padre Pio de Pietrelcina, le franciscain stigmatisé qui vivait à San Giovanni Rotondo », notait Giovanni Papini dans son journal le 9 mai 1944, tout en regrettant de n'avoir pas saisi en temps utile l'occasion d'un pèlerinage dans le Gargano (« j'y serais allé si la guerre n'avait pas éclaté »). « On me dit également qu'à l'article de la mort il aurait annoncé la fin prochaine de la guerre — exactement un mois après sa disparition<sup>35</sup>. » Il s'agissait naturellement d'une fausse nou-

velle, comme il en circulait tant dans l'Italie déchirée par la guerre mondiale et la guerre civile : ces fausses nouvelles n'en intéressent pas moins les historiens par ce qu'elles révèlent des angoisses, des espérances, des peurs et des mouvements profonds de la sensibilité collective. Ici, la fausse nouvelle qui parvint à l'auteur de *l'Histoire du Christ* dans sa retraite alpestre de Bulciano, dans le Haut-Arétin, témoigne d'un lien confus, mais peut-être répandu, entre l'image publique de Padre Pio, sa réputation de prophète, l'attente de la paix, le martyre de *l'alter Christus*. Quant au Papini de ces mêmes mois, l'écrivain super-fasciste et super-raciste était toujours plus pénétré de son identité de super-chrétien : en juillet, au sanctuaire voisin de la Verne, il fut reçu dans le tiers ordre des frères mineurs, tout en écrivant encore et toujours sur les stigmates de saint François<sup>36</sup>.

Dans l'Italie taillée en pièces, nul n'était besoin d'être tertiaire franciscain pour réfléchir à l'actualité de l'enseignement du *Poverello*, aux assurances spirituelles et à la protection matérielle que se devait de prodiguer l'Église, ainsi qu'à la valeur symbolique persistante des plus anciens rituels chrétiens. Il suffit d'ouvrir le journal d'un autre intellectuel florentin — super antifasciste, celui-là : Piero Calamandrei — pour constater à quel point même le paysage moral des plus laïques se peuplait de symboles religieux. Évacué après le 8 septembre dans les campagnes d'Ombrie méridionale, à Colcello près d'Amalia, le juriste découvrit dans les alentours une « grotte du maquis où, dit-on, a dormi saint François » et demeura impressionné par le tabernacle où se trouvait une « peinture sommaire » du saint en prière. Dans les marges du tableau avaient été fixées des photos d'identité des jeunes hommes de Colcello appelés à la guerre, « tous ces jeunes gens en uniforme de bersagliers ou d'aviateurs » : « ce sont les familles qui les y ont mises avec le vœu qu'ils reviennent sains et saufs ». Le 1<sup>er</sup> mai 1944, Calamandrei poussa au-delà d'Amalia pour visiter, en marge du bourg, le couvent local des capucins : semi-désert en temps de paix, il était devenu un centre de réfugiés où se rassemblaient des salésiens, des maîtres avec

de petits orphelins, des sœurs et d'« autres isolés ». À chacun un lit pour dormir, et une écuelle pour manger. Sans oublier la musique pour prier, mais couverte par le fracas sinistre des bombardements, par l'imparable omniprésence de la guerre :

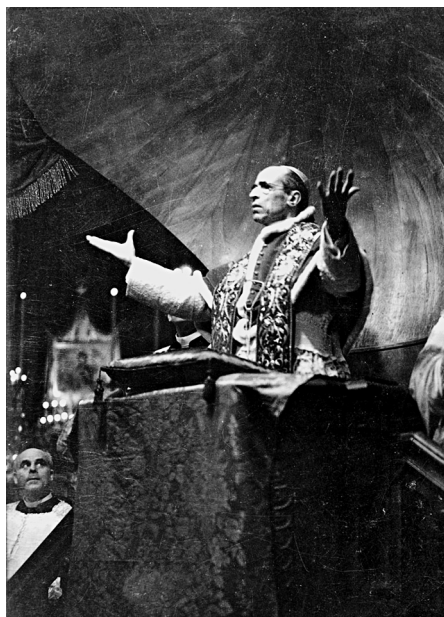
Tout au long de notre promenade, nous avons été accompagnés par le ronflement des avions et les explosions, au loin, de tous côtés. Arrivés derrière le monastère, longeant la haie d'arbres qui l'entoure, on a entendu au milieu des chênes verts un cantique chanté par des voix d'hommes, peut-être le cantique à Marie pour le mois marial qui commence aujourd'hui. Ils chantaient bien, peut-être les laudes des frères novices, à plusieurs voix. Ils invoquaient la paix. Et ça s'est terminé ainsi : « Ô sainte vierge... (*baoum !*), priez pour moi. » L'explosion de la bombe a fait office de ponctuation, comme une réponse<sup>37</sup>.

Un mois et demi auparavant, Calamandrei avait noté dans son journal la (fausse) nouvelle selon laquelle Pie XII s'apprêtait à quitter Saint-Pierre pour le Latran, de manière à éviter les bombardements sur Rome ; « on l'appelle le pape antiaérien », avait ajouté le juriste florentin, qui prenait note des mots d'esprit comme autant d'indices révélateurs d'une sensibilité commune<sup>38</sup>. Le 19 juillet 1943, l'aviation américaine avait massivement bombardé les quartiers populaires de San Lorenzo, du Prenestino et du Tiburtino<sup>39</sup>. Les habitants de Rome avaient alors découvert à leurs dépens que l'aura de la Ville éternelle ne suffisait pas à les protéger, pas plus que ne suffisait la présence familière du Saint-Père : « le pape comme papa », le *p'tit papy* des *cacaoliques romains* sur lesquels ironisera, après la guerre, le Beppe Fenoglio de *Primavera di bellezza*<sup>40</sup> (*Le Printemps du guerrier*).

Pour les civils, plus encore que pour les militaires, au cours de la Seconde Guerre mondiale, la mort venait du ciel, dans le Mezzogiorno aussi bien que dans le Centre et au Nord : et plus que jamais après la déposition et l'arrestation de Mussolini par le Grand Conseil fasciste le 24 juillet 1943 et l'armistice du 8 septembre, avec l'intensification des bombardements sur des objectifs stratégiques tels que

les villes de Naples, Salerne et Bari<sup>41</sup>. Comme pour se conformer à un paradoxe dérisoire, la mort par la main de l'homme venait du même ciel où l'on cherchait la protection de la main de Dieu ou de la Madone<sup>42</sup>. D'où, dans les milieux populaires, et pas seulement dans ceux-ci, l'entrelacement — à propos des bombardements — de bruits et de présages, de rêves et de cauchemars, de vérités et de racontars<sup>43</sup>. D'où aussi la greffe d'un nouvel élément de la *vox populi* sur la réputation de sainteté de Padre Pio : l'attribution non seulement, de manière générique, du don de lévitation (qui avait été le propre, au XVII<sup>e</sup> siècle, d'un autre capucin vénéré des Pouilles, saint Joseph de Copertino<sup>44</sup>), mais aussi d'une aptitude précise au vol, pour intercepter les bombardiers ennemis et sauver ainsi les populations civiles.

Le pape Pie XII n'était pas suffisamment antiaérien pour préserver toute la ville sainte. Descendu parmi les habitants de San Lorenzo après le bombardement du 19 juillet, il dut se contenter de les consoler par sa présence charismatique. Et cela ne suffit pas non plus à épargner aux Romains le nouveau raid dévastateur du 13 août. Dans le Foggiano, et pour qui voulait croire à ses dons, Padre Pio se révéla autrement salvateur. En cet été 1943, quand l'aviation alliée se mit à bombarder Foggia et Bari, détruisant entre autres choses le couvent capucin de Sant'Anna et obligeant la Curie provinciale à se déplacer à San Giovanni Rotondo, l'absence de raids aériens dans le ciel du Gargano persuada nombre de bons chrétiens que le mérite de la trêve revenait à Padre Pio. Après la Libération, les témoignages de certains aviateurs britanniques firent le reste, consolidant la vulgate du capucin stigmatisé en DCA vivante. Des décennies durant, dès 1944 et jusque devant les postulants de la cause de la béatification de Padre Pio, il devait se trouver d'anciens pilotes de la RAF pour évoquer l'apparition devant leurs appareils d'un frère barbu, les bras ouverts, qui en les fusillant de son regard de feu les avait poussés à retourner à leur base sans larguer sur le Gargano leurs meurtriers instruments de mort<sup>45</sup>.



Le bruit des exploits célestes de Padre Pio se répandit rapidement hors des confins des Pouilles pour atteindre en quelques mois la limite opposée du Royaume du Sud, Naples et la région du Vésuve, non sans subir au passage ajustements, modifications et variantes. Aux oreilles de l'historien, le bruit qui mérite le plus d'être rapporté concerne la réputation du frère capucin comme protecteur non seulement des civils démunis, mais aussi des pilotes eux-mêmes qui combattaient dans le ciel (là encore, en émule de Joseph de Copertino, le saint des aviateurs). Ouvrons encore un autre journal, celui d'un officier britannique en poste à Naples au Field Security Service de la 5<sup>e</sup> armée américaine : le malicieux journal de Norman Lewis, *Naples 44*. Observateur trop attentif pour laisser échapper les manifestations diverses et variées de la religiosité populaire, il nota le 29 mars 1944 la « profusion de miracles » survenus dans les derniers jours. Aux Champs Phlégréens, une Bernadette Soubirous parthénopéenne à qui la Madone apparut à plu-



les dimensions du culte de Padre Pio, imprimant une dynamique décisive à l'histoire de l'Italie moderne. Les développements de la Seconde Guerre mondiale eurent pour effet de soustraire le pays à l'autorité morale et politique d'une « diarchie » — le roi Victor-Emmanuel III et le Duce Benito Mussolini<sup>47</sup> — pour le vouer à de nouvelles figures de référence : à de nouveaux protecteurs, ou à de nouveaux patrons. On n'insistera jamais assez sur le rôle de suppléance joué par l'Église catholique au cours de la guerre, face à la crise du mythe mussolinien et au flétrissement de l'image de la maison de Savoie<sup>48</sup>, pour aider les Italiens par toutes sortes d'instruments matériels et spirituels. Réagissant d'abord à l'insuffisance, puis à la désertion de l'État incapable de veiller sur ses citoyens, c'est l'Église de Pie XII qui prit en charge la communauté des baptisés (et pas seulement d'eux, si l'on pense à tout ce que fit le clergé italien pour la défense des Juifs<sup>49</sup>).

Le seul fait d'assumer cette responsabilité capitale contribua à entourer la personne du pape Pacelli d'une aura presque transcendante. D'une manière générale, la capacité de l'Église à faire acte de présence en période de besoin, précisément quand la défaillance de l'État n'avait jamais été aussi grave, contribua à réconcilier définitivement les Italiens avec le Vatican, effaçant définitivement les cicatrices de la Porta Pia<sup>50</sup>. Ce que l'« union sacrée » de la Grande Guerre avait inauguré, et que le pacte clérical-fasciste avait scellé, non sans marges d'ambiguïté et au prix de tensions, la Seconde Guerre mondiale l'accomplit : le retour de la souveraineté pontificale au centre de la vie publique italienne. Aux dirigeants du nouveau parti politique des catholiques, la Démocratie chrétienne, cette centralité devait sembler tantôt évidente, tantôt problématique<sup>51</sup>. Au-delà de la politique politicienne, cependant, une chose au moins était évidente au lendemain du 8 septembre 1943 : après avoir été cinquante années la cité du roi, et vingt ans celle du Duce, Rome était la cité du pape<sup>52</sup>. Et l'Église redevenait ce qu'elle avait été des siècles durant avant le 20 septembre 1870 : le lien le plus fort, pour ne pas dire l'unique, d'un

pays faible, désordonné, divisé. Pour l'heure, la popularité des cultes mariaux confirmait, d'un bout à l'autre de la Péninsule<sup>53</sup>, la force d'un renouveau du sacré dont la dévotion en temps de guerre pour le frère volant du Gargano constituait une retombée — petite ou grande, à chacun de juger.

Après le 25 avril 1945, quand l'Italie se trouva entièrement libérée de l'occupation allemande, il devint facile de raconter tout et n'importe quoi sur le rôle sotériologique de Padre Pio. Dès le mois de juin, Alberto Del Fante — peut-être oublieux de ses propres errements de minuscule propagandiste de l'Axe — pouvait se féliciter de l'intercession grâce à laquelle, dans l'été 1943, le capucin stigmatisé avait empêché le déploiement à San Giovanni Rotondo de la tristement célèbre Division Göring. Et le même Del Fante pouvait comparer la manière allemande à la manière anglo-saxonne de se conduire envers Padre Pio. Sous l'occupation nazie, « fort peu de soldats de la croix gammée » avaient « posé le genou devant la Croix du Christ [...] ; aujourd'hui, au contraire, les soldats alliés, y compris les protestants, vont voir le père, et il y a même eu des conversions ». Quel spectacle édifiant San Giovanni Rotondo avait offert le 25 décembre de l'année précédente ! À la messe de Noël, des centaines de militaires « de toutes les races, de toutes les nationalités » avaient reçu directement la communion de Padre Pio<sup>54</sup> (« hostie vivante »).

Si dans l'Italie libre couraient les nouvelles les plus diverses sur les prouesses de Padre Pio, une image claire et distincte n'en devait pas moins se cristalliser dans le discours hagiographique. Au-delà du cliché du capucin volant, particulièrement rebattu fut celui du *deus ex machina* qui, d'une manière ou d'une autre, intervenant en effigie ou en chair et en os, se débrouillait pour sauver les pauvres fascistes des serres des partisans sanguinaires. Accusée d'avoir collaboré avec l'occupant allemand dans le transport de munitions, une maîtresse d'école d'Italie centrale avait été arrachée à son domicile pour être fusillée, mais avait trouvé le moyen





de se saisir d'une photographie de Padre Pio. Sur le lieu de son supplice, la femme s'apprêtait à mourir quand un « Basta ! » prononcé de la voix reconnaissable entre toutes du frère de Pietrelcina avait eu pour effet de calmer le commandant du peloton d'exécution, permettant alors à la malheureuse de rentrer chez elle saine et sauve<sup>55</sup>. Dans le Milan de la Libération, tout aussi décisive avait été l'épiphanie de Padre Pio en faveur de Peppino Caradonna, l'ancien « ras », hiérarque fasciste de la Capitanate qui, après l'armistice du 8 septembre, avait répondu à l'appel de la République de Salò\*. Arrêté le 29 avril 1945 — le jour même où le corps de Mussolini\*\* fut exposé sur la *piazzale Loreto* — par une police qui se disait partisane, Caradonna avait été condamné à mort et aussitôt traîné devant un peloton d'exécution

\* La République de Salò fut reconstituée prétendument pour une restauration des ambitions sociales et révolutionnaires du premier fascisme par un Mussolini libéré par les Allemands et qui, à leur solde, entreprit une véritable guerre civile contre la Résistance. (N.d.É.)

\*\* Mussolini fut arrêté par des partisans qui l'avaient reconnu sous son déguisement en soldat allemand, puis fusillé. (N.d.É.)

quand la svelte figure de Padre Pio s'était interposée entre lui et le peloton, dont toutes les armes s'enrayèrent. L'avocat Caradonna avait profité de la stupeur générale pour faire valoir ses titres de héros de la Grande Guerre, et les partisans s'étaient contentés de l'incarcérer à San Vittore<sup>56</sup>.

#### UN FRÈRE ET DEUX FRÈRES

Le 16 mai 1947, sur un terrain de 35 000 m<sup>2</sup>, adjacent au couvent des capucins de San Giovanni Rotondo, débutèrent les travaux de déblaiement et de terrassement nécessaires à la construction d'un nouvel hôpital gigantesque : la Casa Sollievo della Sofferenza. Au cours des mois et des années qui suivirent, on devait extraire plus de 100 000 m<sup>3</sup> de roche pour édifier *ex nihilo*, au milieu des montagnes perdues du Gargano, où l'on avait toujours eu du mal à faire vivre un pauvre cabinet de consultation, une authentique cathédrale de la médecine et de la chirurgie : un hôpital modèle de 110 mètres sur 36, avec quatre étages, inspiré des critères sanitaires les plus modernes et pourvu d'un équipement d'avant-garde. Neuf ans après le commencement des travaux, le magazine du très sérieux *New York Times* devait présenter le complexe hospitalier de San Giovanni comme l'un « des plus beaux et modernes du monde<sup>57</sup> ».

Aujourd'hui, un demi-siècle après le jour de mai 1956 où Padre Pio inaugura la Casa Sollievo della Sofferenza, on peut réellement dire que la création de l'hôpital fut le vrai miracle, indiscutable, du stigmatisé. Au-delà des lieux communs, cependant, et en s'interdisant par principe de glisser sur le terrain de l'explication transcendantale<sup>58</sup>, le devoir de l'historien est de traiter de ce miracle avec la même rigueur que des autres miracles attribués au capucin : comme le produit social d'un imaginaire religieux, la réponse concrète à une question symbolique, la retombée inévitablement profane d'une dynamique qu'on peut qualifier de sacrée. Pour

rendre compte de la naissance de la Casa Sollievo, il faut donc employer les outils habituels de l'historiographie, en soumettant les sources à des questions qui vont de soi : quel était le sens de ce projet dans l'esprit de Padre Pio ? Dans quelles circonstances l'initiative peut-elle se développer ? Qu'en est-il de l'impact de la Casa Sollievo sur la dévotion dans le Gargano ?

Un premier volet notable de cette histoire réside dans sa préhistoire : en 1947, l'idée de construire un hôpital à San Giovanni Rotondo était déjà vieille d'un quart de siècle. Dès l'hiver 1922, Padre Pio avait voulu faire fructifier la passion religieuse qui l'entourait, employant les ressources des donateurs les plus généreux pour construire un établissement hospitalier. Le 4 mars de cette année-là, il avait expliqué à Giuseppe Orlando, un ami prêtre originaire de Pietrelcina : « Pour ce qui est de l'hôpital, les choses vont bien : dans les jours qui viennent se conclura l'adjudication du second lot, et je veux espérer que cet été tout sera terminé<sup>59</sup>. » En fait, il fallut attendre janvier 1925 pour que l'Hôpital civil San Francesco ouvrît ses portes, avec deux salles communes, quatorze lits et une plaque qui attribuait à Padre Pio tous les mérites de la construction de l'œuvre<sup>60</sup>. En 1938, un tremblement de terre avait endommagé les installations logées dans une aile de l'ancien couvent des clarisses, les rendant inutilisables. Même si les habitants de San Giovanni se trouvèrent alors privés à nouveau d'une assistance sanitaire décente, l'expérience du petit hôpital avait mis en évidence une chose importante : Padre Pio n'avait pas l'intention de soulager la souffrance des chrétiens autour de lui par les seuls instruments du merveilleux, avec ses fameux dons de thaumaturge. En sus de ses guérisons miraculeuses, le « Saint » comptait tirer bénéfice du savoir clinique des autres et des progrès de la science.

Du jour où, grâce à l'argent gagné par Brunatto sur le marché noir de Paris occupé, le chantier de la Casa Sollievo en vint à dominer le paysage de San Giovanni Rotondo, les dévots de Padre Pio rivalisèrent pour apporter leur obole afin de faire face aux énormes frais de l'entreprise. Et chez

les hagiographes, toujours plus nombreux à partir de la fin des années 1940, ce fut à qui trouverait les mots justes pour donner une idée du spectacle de tant de bienfaisance. Chaque jour, du fait de la ferveur de gens proches ou lointains, riches ou pauvres, célèbres ou inconnus, parvenaient à la cellule de Padre Pio d'innombrables offrandes, petites ou grandes : « les cinq dollars solitaires de l'ouvrier américain, les vingt-cinq dollars des plongeurs du Waldorf Astoria Hotel de New York, les trente pesetas d'un fidèle de Carthagène, les dix francs suisses d'un habitant de Lugano, le billet de cent d'une veuve italienne ». Deux semaines durant après leur arrivée, les enveloppes que la piété des fidèles confiait au capucin stigmatisé restaient éparpillées çà et là dans sa cellule, avec d'autres objets venus de partout et destinés à l'hôpital en construction. Le quinzième jour, Padre Pio ramassait les sous « comme fra Galdino les noix », les enfermait dans un foulard solidement noué qu'il remettait aux responsables du chantier, l'occuliste Guglielmo Sanguinetti et le pharmacien Carlo Kisvarday. Il appartenait ensuite à ces derniers de les convertir en « ciment, mazout, barres de fer, vrai marbre et marbre artificiel, vaisselle, batteries de cuisine, linge et ascenseurs » — tous les ingrédients nécessaires pour construire une clinique « si imposante que depuis Foggia — nous sommes à une trentaine de kilomètres à vol d'oiseau — on l'aperçoit et l'admire comme un authentique monument »<sup>61</sup>.

C'est donc en prise directe, alors que le chantier fourmillait encore de géomètres et d'ouvriers, que le discours hagiographique prit soin de représenter la naissance de l'hôpital comme le miracle le plus extraordinaire de Padre Pio. Une œuvre de bienfaisance capable de produire la piété à l'état pur, innocente, désintéressée : la basilique Saint-Pierre du XX<sup>e</sup> siècle, mais sans vente d'indulgences. Et dès cette époque, entre la fin des années 1940 et le début des années 1950, le discours hagiographique veilla à trouver une héroïne féminine qui fût l'*alter ego* de Padre Pio dans l'accomplissement du miracle. D'abord sur le bulletin de l'hôpital en construction, puis sur les textes

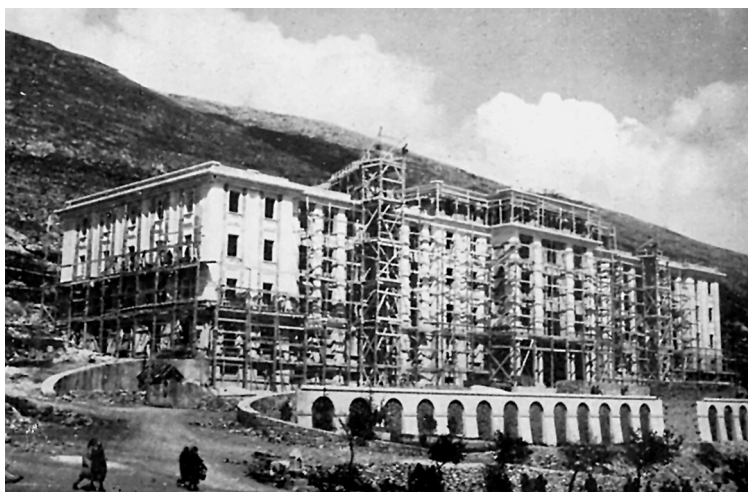
d'information dévotionnelle, on lit que la contribution financière décisive pour la construction de la Casa Sollievo était le fait d'une journaliste anglaise, Barbara Ward : non pas une scribouillarde quelconque, mais le chef du service étranger de l'hebdomadaire politico-économique le plus prestigieux du monde, *The Economist* de Londres<sup>62</sup>. Catholique fervente<sup>63</sup>, elle avait visité San Giovanni Rotondo dans l'automne 1947. Envoûtée par la personnalité de Padre Pio, elle lui avait fait obtenir quelque chose comme 250 millions de lires grâce à l'appui de son fiancé, l'Australien Robert Jackson : brillant ex-amiral de la Royal Navy, alors vice-directeur général de l'UNRRA (United Nations Relief and Rehabilitation Administration), l'Administration des Nations unies pour les secours et la reconstruction après la guerre<sup>64</sup>.

Ainsi racontée, la chose tenait effectivement du miracle, d'autant que le récit hagiographique se terminait par la décision du commandant Jackson, à la veille de son mariage avec Barbara, d'abandonner la foi protestante pour se convertir au catholicisme<sup>65</sup>. Sauf que même l'histoire de ce financement de l'UNRRA demande à être reconstituée en gardant les pieds sur terre, en s'intéressant moins aux prodiges qu'aux faits, et plus aux bilans qu'aux fleurs d'orange. Le transfert de New York à San Giovanni Rotondo, *via* de délicats circuits institutionnels, d'une somme aussi considérable pour l'époque, au bénéfice de l'hôpital de Padre Pio, mais au détriment d'autres urgences sanitaires, doit être étudié comme un problème historique. La naissance de la Casa Sollievo doit être rattachée aux particularités de son contexte social, politique et diplomatique : les priorités de la question sanitaire dans l'Italie de la reconstruction, la nature des rapports entre la classe dirigeante de la Démocratie chrétienne et les hautes instances de la secrétairerie d'État au Vatican, ainsi que les formes de la coopération internationale avant la mise en œuvre du plan Marshall.

Dans l'immédiat après-guerre, les habitants du Gargano n'étaient pas les seuls Italiens en manque de soins médicaux. Même si l'UNRRA estimait la situation de la Péninsule

moins dramatique que celle d'autres pays dévastés par la guerre, l'état de l'hygiène et de la santé publique semblait désolant<sup>66</sup>, avec les épidémies de typhus et de variole, endémiques aux portes de Naples et de Tarente, et latentes dans de vastes régions du Mezzogiorno. La menace de la malaria s'était réveillée après que la Wehrmacht battant en retraite avait saboté les structures prophylactiques mises en place par le régime fasciste au cours des années 1930<sup>67</sup>. Le pays manquait de pharmaciens, notamment dans les régions méridionales, mais surtout d'hôpitaux convenablement équipés, du fait des bombardements anglo-américains ou des razzias de l'occupant allemand qui avait systématiquement réquisitionné ambulances et matelas, lits et draps, instruments chirurgicaux et appareils radiologiques.

En théorie, la plus haute autorité compétente était le Haut-Commissariat pour l'hygiène et la santé publique : en l'absence d'un ministère de la Santé (qui ne devait exister en Italie qu'à partir de 1958), il était directement rattaché à la présidence du Conseil. De la présidence dépendait également la Délégation du gouvernement italien pour les relations avec l'UNRRA : une sorte de ministère sans



portefeuille, mis en place par le premier gouvernement De Gasperi en décembre 1945, qui discutait de la gestion des aides avec la mission italienne de l'agence des Nations unies. En réalité, ce Haut-Commissariat n'avait que des pouvoirs limités, Alcide de Gasperi et les chefs de la Démocratie chrétienne s'appliquant à redéfinir son mandat afin de ne pas léser les intérêts de l'Église dans le secteur de l'assistance<sup>68</sup>. Autrement important fut le rôle de la Délégation, auquel son rapport institutionnel avec l'UNRRA — principale source de financement des travaux publics en Italie après la guerre — assura un rôle stratégique dans la détermination des priorités en matière d'hygiène et de santé publique.

L'un des premiers à deviner le rôle central de l'UNRRA fut un dirigeant démocrate-chrétien qui avait eu l'expérience des organisations internationales au lendemain de la Grande Guerre en tant que fonctionnaire du Bureau international du travail (BIT) de Genève : l'avocat Lodovico Montini, alors député à l'Assemblée constituante mais aussi frère du plus connu *monsignor* Giovanni Battista, substitut à la secrétairerie d'État au Vatican et futur pape sous le nom de Paul VI. Dans une lettre adressée le 9 décembre 1945 à De Gasperi — qui devait prêter serment le lendemain en qualité de président du Conseil —, Lodovico Montini avait attiré l'attention de l'homme d'État tridentin sur le rôle central que l'UNRRA devait jouer dans l'Italie de la reconstruction, avait fait allusion au risque que d'autres partis que le sien héritent de postes dirigeants dans la mission italienne de l'agence internationale et s'était implicitement porté candidat aux fonctions de président : « Cela te donne une idée de l'importance de la position qui peut être aujourd'hui entre nos mains et du danger d'interférences subversives<sup>69</sup>. » Pour toute réponse, dans les jours suivants, De Gasperi avait nommé Montini à la tête de la Délégation, faisant de l'avocat de Brescia son homme de confiance non seulement dans les relations avec l'UNRRA, mais aussi, à travers son frère, avec les secteurs de la secrétairerie d'État moins soumis à l'hégémonie du « parti romain » au Vatican<sup>70</sup>.



Les archives des Nations unies illustrent la singularité de la situation qui se dessina entre 1946 et 1947, quand la mission italienne de l'UNRRA trouva en Lodovico Montini son interlocuteur naturel auprès du gouvernement italien, et en Giovanni Battista Montini son interlocuteur naturel auprès du Vatican<sup>71</sup>. Le chef de la mission de l'UNRRA en Italie était un certain Spurgeon Keeny, Américain expert et énergique que sa fidélité aux valeurs du New Deal n'empêchait pas de porter aux dignitaires du Saint-Siège (notamment à Pie XII) une admiration confinant à la vénération<sup>72</sup>. Il arriva souvent au très intègre Keeny, qui s'efforçait pourtant de distinguer les exigences de l'Italie de celles du Vatican, de traiter d'un même dossier dans un dialogue à trois avec les frères Montini. Du coup, le supérieur new-yorkais de Keeny — Robert Jackson, vice-directeur général de l'UNRRA — se retrouva souvent à discuter presque indifféremment avec le président de la délégation italienne ou avec le substitut de la secrétairerie d'État<sup>73</sup>. La correspondance de Keeny avec Jackson atteste par ailleurs la confiance qui présidait à leurs relations personnelles — une familiarité qui s'étendait parfois à « miss Barbara Ward<sup>74</sup> ».

Sur la base des critères généraux fixés par la mission italienne, des projets comme l'hôpital de Padre Pio avaient très peu de chances de bénéficier d'allocations de fonds : dans le domaine sanitaire, l'UNRRA s'était fixé un ordre du jour qui prévoyait des interventions structurelles plutôt que le financement de telle ou telle initiative locale. Celles-ci devaient sembler d'autant moins opportunes après le tournant de 1947, quand l'UNRRA s'apprêta à passer le témoin à des agences comme l'UNICEF et l'Organisation mondiale de la santé<sup>75</sup>. En mars, dans une note, Keeny fit savoir à New York que la mission italienne affecterait l'argent mis à sa disposition (le « Fund Lire ») à trois fins essentiellement : la reprise de la lutte contre la malaria, le lancement d'une campagne quinquennale contre la tuberculose et une campagne immédiate de lutte contre le trachome. Il existait bien des fonds destinés à financer la reconstruction et la modernisation des hôpitaux, mais, compte tenu de



budgets toujours plus serrés, Keeny exigeait que les choix en la matière fussent le fruit d'une *careful selection*, d'une sélection minutieuse des demandes présentées<sup>76</sup>.

De son côté, l'avocat Montini défendit vaillamment le principe suivant lequel les choix concernant l'affectation des fonds ne devaient pas associer les ministères du gouvernement De Gasperi, diversement intéressés, mais résulter d'un accord exclusif entre la mission italienne et la Délégation italienne : manière de conjurer tout retard, mais aussi d'éviter de faire du Fondo Lire *a bone of contention in the political arena* (« une pomme de discorde sur la scène politique »), et donc *to keep the UNRRA activities out of politics* (« de maintenir les activités de l'UNRRA à l'écart de la politique »)<sup>77</sup>. Il s'agissait d'un euphémisme pour justifier la volonté de Montini lui-même de garder le monopole du pouvoir décisionnel, en accord avec la logique « antisubversive » qu'il avait affirmée avec De Gasperi dès le mois de décembre 1945. En pratique, Montini se montra tout aussi résolu qu'en théorie à concevoir son rôle comme celui d'un mandataire laïque de l'Église, sinon de dirigeant national de la DC<sup>78</sup>. Le travail de la délégation se trouva ainsi placé sous le signe d'une professionnalisation ouverte de la politique des aides, au point de présenter la *newsletter* de la Délégation, intitulée *UNRRA*, comme un supplément d'*Il Semminatore. Organo dell'Opera Pia Fondazione Vittorino di Camillo*<sup>79</sup>.

Une lettre adressée à Keeny par l'autre Montini, substitut à la secrétairerie d'État du Vatican, en mai 1947, donne une idée de ce que l'Église italienne espérait recevoir de la main généreuse de la communauté internationale. Le prélat expliquait en effet à quel point le bon clergé italien, engagé dans *the struggle to provide for daily needs of the body* (« dans le combat pour pourvoir aux besoins quotidiens du corps ») avait un besoin pressant de toutes sortes de vêtements : tuniques et habits, mais aussi maillots de corps et caleçons, chaussettes et souliers pour plus de 120 000 prêtres, moines et sœurs. Afin de dissiper toute équivoque, Montini prenait soin d'ajouter : *I do not think I need lay stress on the personal*

*concern of the Holy Father in this matter* (« Je ne crois pas nécessaire d'insister sur l'intérêt personnel que le Saint-Père porte à cette affaire »)<sup>80</sup>. Non sans quelque embarras, le fonctionnaire américain répondit au ministre du Vatican qu'au nom des principes de laïcité sur lesquels l'UNRRA se fondait, *this Mission could only approve a plan whereby members of the clergy and of religious orders would be included as Italian citizens* (« cette Mission ne pouvait approuver qu'un plan dans lequel les membres du clergé et des ordres religieux figureraient en qualité de citoyens italiens »). En tout état de cause, Keeny certifiait à Giovanni Battista Montini avoir transmis la demande à... Lodovico Montini, pour l'indispensable approbation du gouvernement italien<sup>81</sup>.

Ce petit épisode illustre mieux que de longs discours la marge de pouvoir discrétionnaire qui finit par caractériser les choix de l'UNRRA concernant le Fondo Lire, mais aussi l'inextricable confusion (ou mélange) d'intérêts entre les deux frères Montini, qui représentaient officiellement des gouvernements différents. Et les termes du problème ne changèrent pas davantage après novembre 1947, quand l'Italian Mission de l'UNRRA fut remplacée dans la gestion du Fondo Lire par une agence ouvertement américaine, l'AUSA, tandis qu'à la délégation italienne pour les rapports avec l'UNRRA succéda l'Administration des aides internationales (AAI), placée sous la direction de l'avocat Montini<sup>82</sup>. À partir de 1948, le dossier fut simplement transféré au Fondo Lire AUSA. Les Américains eurent beau insister auprès de Montini que toute décision concernant une demande de financement ou une autre était subordonnée à l'approbation conjointe de l'Administration et du Congrès des États-Unis, l'autonomie décisionnelle du dirigeant démocrate-chrétien demeura presque complète, et ses critères de sélection des demandes restèrent peu transparents, pour ne pas dire parfaitement arbitraires.

On ne risque guère de se tromper en imaginant que Lodovico ou Giovanni Battista Montini furent courtisés par les fidèles de Padre Pio, dont le lobby pouvait compter sur des personnages influents parmi les laïcs du Capitole : le

marquis Bernardo Patrizi, le premier à avoir attiré l'attention de Barbara Ward sur le frère stigmatisé<sup>83</sup> ; le marquis Giovanni Battista Sacchetti, qui cumulait la charge de président de la société par actions Casa Sollievo della Sofferenza et celle de grand fourrier des Sacrés Palais apostoliques<sup>84</sup> ; l'avocat Antonio Angelini Rota, que nous avons déjà croisé à la vice-présidence de Zarlatti SA. Ce dernier allait jouer un rôle crucial dans l'affaire : depuis 1946, selon le bulletin officiel de la Délégation italienne, Angelini Rota, en sa qualité de président du Patronage scolaire romain, avait été une sorte d'homme de confiance du gouvernement De Gasperi auprès de la mission de l'UNRRA en Italie<sup>85</sup>.

Certes, dès auparavant, des personnages moins haut placés avaient démarché pour attirer sur Padre Pio la bienveillance du futur Paul VI. Ainsi du Bolonais Antonio Tonelli, ex-président de Zarlatti et beau-frère d'Alberto Del Fante, dont les archives du Saint-Office montrent qu'il était en contact direct avec Mgr Montini à partir de 1941<sup>86</sup>. Le réseau de Tonelli au Vatican n'avait pas davantage trouvé sa limite extrême dans les appartements de représentation du substitut de la secrétairerie d'État : les actes de la Suprême font apparaître en effet l'existence d'une correspondance avec Pie XII en personne<sup>87</sup>. Sur l'initiative de Tonelli, le Saint-Père avait même reçu en janvier 1941 un « crucifix béni par Padre Pio<sup>88</sup> ».

#### L'AMI AMÉRICAIN

Les premiers mois de 1948 marquèrent une politisation accrue des enjeux du Fondo Lire. Face à l'imminence des élections législatives du 18 avril, et dans le climat d'une guerre froide désormais déclarée, le gouvernement De Gasperi avait tendance à se présenter aux Italiens (il n'avait pas tort) comme le chargé d'affaires des Américains, face à un Front populaire de connivence avec les Soviétiques<sup>89</sup>.

Mais les chefs d'État du monde entier s'accordaient à reconnaître dans le rendez-vous électoral italien un moment crucial pour les destinées politiques de la planète : dans l'espoir d'influencer le scrutin, les Truman, Marshall, Bevin, Staline et Pie XII jetaient quelques bouchées des plats de la politique internationale, observait ironiquement dans l'*Economist* du 27 mars une éditorialiste au style reconnaissable entre tous, Barbara Ward. Toute ironie mise à part, la situation italienne était en même temps *a warning and a portent*, « un avertissement et un augure », soutenait l'admiratrice britannique de Padre Pio : par les résultats des élections du 18 avril, l'Italie montrerait au monde les effets mirobolants de la coopération mondiale ou donnerait un avertissement à un Occident trop persuadé que tout s'achète<sup>90</sup>.

Le 11 mars 1948, le nouvel organisme présidé par Lodovico Montini, l'AAI, transmet à la nouvelle agence américaine d'aide, l'AUSA, une liste contenant de nombreuses demandes de financement d'initiatives dans le secteur de la santé publique. En tête de liste, on pouvait lire : « N° 1. Organisme demandeur : Casa Sollievo della Sofferenza, San Giovanni Rotondo (Foggia). Montant nécessaire : 252 261 920 liras. Financement proposé : 100 000 000. Objet spécifique : création d'un hôpital qui recevra le nom de Fiorello La Guardia<sup>91</sup>. » Quelques lignes à peine, mais qui témoignent de l'implication au plus haut niveau grâce auquel le premier cercle de Padre Pio réussit à faire pleuvoir sur le chantier cyclopéen de San Giovanni l'argent nécessaire pour le faire avancer.

Mais d'où venait l'idée de donner le nom du défunt maire italo-américain de New York, La Guardia, à l'hôpital du Gargano ? Ce fut probablement la contribution du fiancé de Barbara Ward à la cause de Padre Pio. Parce qu'entre 1946 et 1947 Fiorello La Guardia avait été nommé directeur général de l'UNRRA, ce qui faisait de lui le supérieur direct du commandant Jackson. Il s'était adonné à la tâche avec son énergie contagieuse, son inépuisable vitalité et son impatience bouillante qui impressionnaient tant ceux qui entraient en relation avec lui<sup>92</sup>. Après la mort de La Guardia

dans l'automne 1947, Jackson dut se souvenir que c'était précisément de Foggia, en Italie, qu'avait émigré jadis le père de Fiorello, un musicien du nom d'Achille. Réfléchissant, il dut conclure que le Congrès fédéral ne manquerait pas d'approuver le financement par le Fondo Lire d'un hôpital portant le nom du leader républicain, longtemps député de Manhattan à Washington<sup>93</sup>.

Il n'est rien dans les archives américaines pour confirmer la légende hagiographique propagée par Del Fante suivant laquelle La Guardia lui-même « fit une collecte parmi les Italiens des États-Unis, qui à travers les fonds de l'AUSA donnèrent quelque 250 millions » : « étant d'origine italienne, il voulait que sa terre d'origine fût pourvue d'un grand hôpital, mais plus que tout il se fit l'interprète du désir du M. R. [très révérend] Padre Pio<sup>94</sup> ». La seule chose que Fiorello La Guardia — protestant de confession épiscopale — semblerait avoir jamais partagée avec Padre Pio de Pietrelcina, c'est la fréquentation en temps de guerre des cieux immenses du Gargano. Si le frère jouit de la réputation de s'y élever, au cours de la Seconde Guerre mondiale, pour intercepter les bombardiers alliés et les empêcher de frapper d'en haut, La Guardia avait eu l'occasion de les sillonner durant la Grande Guerre, où il avait servi dans l'aviation américaine comme instructeur en utilisant l'aéroport de Foggia comme terrain de formation<sup>95</sup>.

Les archives américaines n'en contiennent pas moins des matériaux qui illustrent à quel point une forme d'accouplement de la figure de La Guardia et de celle de Padre Pio pouvait être féconde en termes de propagande puisque, au regard des Italiens, et notamment des Méridionaux, les circonstances du second conflit mondial avaient grandi les deux hommes. Alors que le capucin de San Giovanni Rotondo était plus que jamais vénéré pour ses exploits anti-aériens, l'ancien maire de New York, avec l'émission de radio qu'il avait animée en italien chaque dimanche sur les ondes courtes de NBC, était devenu l'incarnation vivante d'une Amérique aussi prodigue qu'invincible<sup>96</sup>. Il faudrait, après la guerre, le sarcasme d'un septentrional anticonfor-



miste comme Beppe Fenoglio pour faire part à Johnny, le partisan, d'une évocation méchante de La Guardia à la radio, « insupportable [...] par son inflexion débraillée siculo-anglaise, hybride repoussant de sueur noire sicilienne et d'antiseptique amer anglo-saxon<sup>97</sup> ». Entre 1943 et 1945, plus de dix mille Italiens, presque toujours du Sud, avaient écrit à « Petite fleur », s'adressant à lui comme à un saint laïc, pour demander une aide ou obtenir une grâce. Vieux compagnons d'armes de la Grande Guerre, jeunes femmes séduites et abandonnées par un soldat *yankee*, employés de ministères qui n'arrivaient plus à boucler leurs fins de mois, mères ou accouchées inquiètes pour le sort de leurs enfants — toute une humanité souffrante s'était tournée vers La Guardia pour lui demander un miracle. Et l'ancien maire de New York avait trouvé le temps de répondre à ses dévots, ou au moins de transmettre les demandes aux services de l'UNRRA<sup>98</sup>. Dans l'imaginaire d'un certain Mezzogiorno d'après-guerre, La Guardia représentait de fait le personnage idéal pour contribuer à la réalisation du rêve hospitalier de Padre Pio.

Quelques jours avant les élections du 18 avril 1948, la présidence du Conseil des ministres diffusa un communiqué de presse :

Ces jours-ci, le gouvernement italien a approuvé l'allocation de 250 millions de lires du Fondo Lire UNRRA à la construction d'un grand hôpital à San Giovanni Rotondo, dans la province de Foggia.

L'hôpital sera dédié à la mémoire de l'ancien Directeur général de l'UNRRA, Fiorello La Guardia — dont la famille était originaire de la région — et sera un nouveau témoignage tangible de l'apport précieux de l'UNRRA à la reconstruction italienne et à l'assistance de ceux qui ont le plus souffert des conséquences tragiques de la guerre<sup>99</sup>.

Comme on le voit, il n'est pas fait la moindre allusion à Padre Pio ni au nom de la Casa Sollievo della Sofferenza. On observe pourtant une nouveauté significative par rapport au document que l'AAI avait transmis à l'AUSA quelques semaines plus tôt. Au lieu de limiter l'aide à 100 millions, le gouvernement De Gasperi avait décidé de satisfaire presque entièrement (250 millions sur 252) la demande de financement venue de San Giovanni Rotondo. De toute évidence, les dévots du capucin stigmatisé avaient réussi *in extremis* à convaincre Lodovico Montini du mérite exceptionnel de l'initiative. D'autres lobbyistes eurent moins de chance : ainsi de la Croix-Rouge italienne, qui ne reçut pas plus de 130 millions<sup>100</sup>. Mais plus révélatrice encore est la comparaison entre la somme débloquée par le gouvernement De Gasperi pour la construction de l'hôpital Fiorello La Guardia et la somme tirée du Fondo Lire que le même gouvernement destina à la reconstruction des autres hôpitaux de la Péninsule : 250 millions à San Giovanni, un milliard pour tous les autres établissements réunis<sup>101</sup> ! Dans la lutte pour l'allocation des aides américaines dans le domaine de la santé, l'hôpital de Padre Pio se tailla la part du lion.

En dépit des communiqués de presse, le processus de décision à travers lequel le gouvernement De Gasperi choisit de financer le chantier du Gargano fut tellement opaque qu'il donna lieu — après le triomphe électoral du 18 avril —

à une comédie des équivoques. Dans le courant de l'été, les amis new-yorkais de Fiorello La Guardia organisèrent une tournée européenne afin de prendre part à des cérémonies organisées pour célébrer les œuvres de bienfaisance dédiées à sa mémoire. À San Giovanni Rotondo, les amis de Padre Pio durent préparer à la hâte un événement public consacrant l'ex-Casa Sollievo della Sofferenza à la mémoire de La Guardia. Mais, compte tenu des modalités d'attribution du financement, la rencontre du cercle du défunt maire de New York et du cercle du frère de Pietrelcina ne pouvait se faire sans impliquer les institutions de la toute nouvelle République. Or, ni l'ambassade d'Italie à Washington, ni la préfecture de Foggia, ni le cabinet du ministère de l'Intérieur, ni le Bureau des cérémonies du ministère des Affaires extérieures, ni même le sous-secrétaire à la présidence du Conseil, Giulio Andreotti, ne semblaient savoir quoi que ce soit de la « construction d'un hôpital dans la commune de San Giovanni Rotondo<sup>102</sup> ». Même le directeur général de l'AAI, le docteur Ettore Gambi, ne fut pas en état de fournir des éclaircissements à Andreotti<sup>103</sup>. Inutile de chercher à en savoir plus : l'hôpital de Padre Pio était né sous un chou.

C'est une journaliste anglo-saxonne plus connue encore que Barbara Ward — Freda Kirchwey, la mythique directrice de l'hebdomadaire progressiste américain *The Nation* — qui devait tirer la morale de l'histoire. Voyageant en Europe à la suite de la délégation d'amis de La Guardia, Kirchwey arriva en Italie après une escale en Pologne et une autre en Tchécoslovaquie<sup>104</sup> ; sitôt débarquée, et malgré l'accueil discret que fit le président De Gasperi à la délégation, il apparut clairement à la journaliste qu'« en Italie, c'est le Vatican qui, directement ou indirectement, tire les ficelles » (*ran the whole show*). Elle en eut la confirmation les jours suivants, quand les amis de La Guardia gravirent les routes sinueuses du Gargano pour donner une bénédiction laïque au chantier de San Giovanni Rotondo. Au bord de la route, le cortège automobile croisa des bandes de paysans venus les accueillir aux cris de « Vive l'Amérique ! » et « Vive La Guardia ! » Une fois sur place, cependant, et installés sur l'estrade dominant



les fondations de l'hôpital, les hôtes reconnurent aisément le vrai protagoniste de l'événement. Ni la bonne âme du maire de New York ni le préfet de Foggia dans son costume sombre, ni même l'archevêque de Manfredonia avec son étoile et sa mitre : « Le héros de l'après-midi fut Padre Pio, aimable moine barbu, dont la renommée a gagné toute l'Italie, nous ont assuré ses disciples » (*The hero of the afternoon was Padre Pio, an amiable, bearded monk whose fame has spread, so his followers assured us, up and down the length of Italy*)<sup>105</sup>.

Dans une sorte de cours accéléré d'anthropologie culturelle, Freda Kirchwey put admirer le spectacle de Padre Pio posant devant les photographes, des campagnardes qui se disputaient pour baiser ses mains gantées, des hommes de Police secours qui s'efforçaient de le protéger de la ferveur de la foule. Une militante démocrate-chrétienne se chargea ensuite de présenter la journaliste américaine au capucin, lui offrant ainsi le privilège d'une rencontre rapprochée<sup>106</sup>. « Les regards, les manifestations et les cérémonies, tout s'adressait à Padre Pio », observa alors dans son journal l'ancien confesseur du frère de Pietrelcina, le père Agostino de San Marco in Lamis, gardien du couvent de Santa Maria delle Grazie<sup>107</sup>. Enfin, ce fut Padre Pio qui bénit la pierre qui remerciait l'UNRRA du financement de l'hôpital et qui lui donnait officiellement le nom de Fiorello La Guardia : l'année d'après, son nom et son prénom devaient fugitivement apparaître sur la façade de l'édifice en construction avant d'être effacés dans la suite des travaux et laisser place à l'inscription qui trône toujours aujourd'hui : CASA SOLLIEVO DELLA SOFFERENZA.

#### UN BIEN IMMENSE

En l'an de grâce 1948, Padre Pio devait remercier cordialement le gouvernement De Gasperi de sa bienveillance. À la veille des élections du 18 avril, le capucin avait « fait dire

au chef du gouvernement » qu'il suivait de près l'évolution du combat politique<sup>108</sup>. Le journal du père Agostino de San Marco in Lamis ne dit pas grand-chose des modalités que choisit Padre Pio pour faire connaître à De Gasperi ses sentiments sur la fatidique échéance électorale. D'une manière ou d'une autre, selon le gardien du couvent de San Giovanni Rotondo, Padre Pio promettait d'influer « puissamment » sur les votes qui devaient « décider du sort de l'Italie et du monde » : le saint frère œuvrait à la « victoire du parti de l'ordre » à travers « sa prière adressée au Seigneur » comme par « ses paroles adressées aux hommes »<sup>109</sup>.

Quant aux sentiments personnels d'Alcide De Gasperi envers le capucin du Gargano, ils demeurent difficiles à interpréter du fait de la réticence de l'homme d'État tridentin à afficher publiquement les inclinations de sa foi privée. En revanche, il est un autre document d'archive qui permet d'avoir un aperçu supplémentaire du lobbying qui valut aux dévots du Padre Pio les faveurs des plus hauts responsables de l'État italien : il s'agit d'une lettre adressée de Paris à De Gasperi près de deux ans plus tôt et datée du 2 septembre 1946. L'expéditeur était un dignitaire du Saint-Siège auquel il arrivait assez rarement de correspondre avec le président du Conseil, mais qui l'avait rencontré personnellement il y a peu (et en avait retiré une « excellente impression<sup>110</sup> ») en marge des travaux de la Conférence internationale de la paix, le nonce apostolique dans la capitale française, Angelo Roncalli. Renouvelant à De Gasperi ses vœux de succès à la table des négociations, le prélat lui écrivait

[...] pour lui offrir l'occasion d'une rencontre avec le doc. Emmanuele Brunato (*sic*), excellent Italien bien connu du président de la République, *signor* De Nicola, qui s'occupe en France d'études sociales et économiques et dirige une organisation d'études, « L'entreprise coopérative ».

L'auteur de la présente connaît bien et apprécie ce monsieur d'une foi catholique solide et d'une profonde piété religieuse, et considère qu'un contact d'âmes et d'idées pourrait être extrêmement utile aux intérêts présents et futurs de l'Italie<sup>111</sup>.

Dans quelle mesure Brunatto correspondait à la recommandation de Roncalli, et à quel point il méritait la qualification d'excellent Italien et de catholique pieux, ce n'est pas à l'historien d'en juger. En revanche, il convient plutôt de signaler ici la continuité des rapports du nonce du Vatican avec le pourvoyeur de Padre Pio. Truffés de noms, à l'image des innombrables audiences qu'il accordait (si nombreuses qu'il serait imprudent de vouloir en tirer la moindre conclusion), les agendas personnels de Roncalli pour l'année 1946 attestent la régularité des rencontres entre le futur pape Jean XXIII et l'ex-dramaturge du Vieux-Colombier, l'auteur de *Frère Soleil*. « Longue audience avec De Pio sur la coopération et autres choses », nota le nonce le 29 août 1946<sup>112</sup> ; et quatre jours après : « Dans la soirée, De Pio, auquel j'ai fait une lettre d'introduction auprès de De Gasperi<sup>113</sup>. » Le « sigr. De Pio » resurgit dans les agendas de Roncalli le 15 novembre, puis le 11 décembre : « sigr. De Pio (Brugnet)<sup>114</sup> ».

Dans la France de l'Épuration<sup>115</sup>, Brunatto avait tout intérêt à se cacher derrière les pseudonymes les plus divers puisqu'il était recherché par la police sous l'imputation d'« intelligence avec l'ennemi ». En fuite depuis février 1945, condamné à mort par contumace par le tribunal militaire de Paris en septembre 1948, il ne devait obtenir une révision de sa peine qu'en 1951 : celle-ci fut ramenée à cinq ans de réclusion avec sursis par le Tribunal militaire de Marseille, puis amnistiée en 1953 par le Tribunal militaire de Lyon pour être enfin annulée par la Cour de cassation<sup>116</sup>. Bien entendu, on a tout lieu de croire que le Roncalli de 1946 ignorait le passé fasciste et nazi du *signor* De Pio à l'époque où il le recevait à la table de la Nonciature pour discuter avec lui de « coopération et d'autres choses » ; on imagine mal qu'un diplomate aussi prudent que Roncalli aurait recommandé Brunatto à De Gasperi en de pareils termes s'il avait soupçonné se trouver en présence d'un contumax endurci. Au demeurant, quand bien même on voudrait supposer que le nonce avait subodoré quelque chose, il n'y aurait pas lieu de s'en étonner : le même

Roncalli s'employait à exclure de la liste noire du général de Gaulle le plus grand nombre possible de prélats accusés de collaboration, et suivait comme un cauchemar non seulement les progrès électoraux du Parti communiste français, mais aussi les signes de croissance d'un catholicisme progressiste<sup>117</sup>.

Au-delà de la politique, le même Roncalli était capable de s'enthousiasmer pour le nouveau livre de Giovanni Papini, *Lettere agli uomini del papa Celestino VI (Lettres aux hommes du pape Célestin VI)* et prompt à s'émouvoir du discours de réception de Paul Claudel à l'Académie française<sup>118</sup> : en particulier en raison de l'hommage du poète-ambassadeur au « quintuple stigmaté » de saint François crucifié sur La Verne<sup>119</sup>. Sans que sa défiance envers le christianisme des miracles et des visions eût diminué le moins du monde, le Roncalli nonce à Paris était un homme plus attentif que par le passé à ce qui sortait des limites d'une pastorale ambrosienne. On ne saurait expliquer autrement sa disponibilité envers « sigr. Brugnato », qu'il savait « adorateur de P. Pio » dès leurs toutes premières rencontres — remontant au printemps 1945<sup>120</sup>. Encore en octobre 1958, tout en s'excusant auprès de Brunatto (entre-temps condamné à mort) de ne pouvoir s'associer à une initiative publique que celui-ci avait organisée à Lourdes, Roncalli s'empressait d'ajouter : « Je crois que même P. Pio dirait que, tout bien considéré, je n'ai pas tort de me tenir sur la réserve<sup>121</sup>. »

Contrairement à ce que le pape Jean XXIII devait écrire en 1960 dans une note autobiographique, assurant qu'il ne s'était jamais intéressé à Padre Pio et qu'il n'en avait jamais discuté « avec qui que ce soit<sup>122</sup> », sa fréquentation de Brunatto à Paris éveilla en lui une forme de curiosité pour la figure du capucin aux stigmatés. Le 6 février 1947, le nonce se résolut ainsi à écrire une lettre surprenante de franchise en comparaison de celles qui sortaient d'habitude de sa plume de diplomate. Certes, le destinataire lui était particulièrement cher : Mgr Andrea Cesarano, qui avant d'être nommé archevêque de Manfredonia avait partagé avec lui de longues années de mission en Orient<sup>123</sup>. En tout état de

cause, dans sa lettre Roncalli demandait à Cesarano de lui « écrire quelque chose sur Padre Pio » : « Il y a des gens ici qui l'estiment et le vénèrent. Je n'ai pas de préjugés à son égard, mais ça me ferait plaisir de savoir ce qu'en pense son évêque<sup>124</sup>. » Face à l'apostolat de Brunatto-De Pio, que nous pouvons imaginer assidu lors des audiences à la Nonciature, Roncalli profita de son intimité ancienne avec l'archevêque de Manfredonia pour essayer d'y voir plus clair autour du frère de San Giovanni Rotondo.

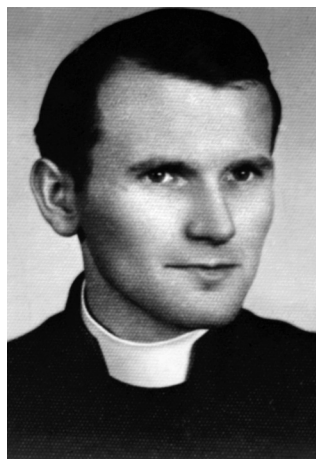
Le 6 mars 1947, répondant au nonce, Mgr Cesarano assura connaître « fort bien » ce diocésain, Padre Pio de Pietrelcina. Dans les années précédant son arrivée à la tête de l'archidiocèse de Manfredonia, le « fanatisme populaire » autour du capucin avait atteint de tels niveaux que le Saint-Office avait pris des contre-mesures sévères (« et nécessaires », tint à préciser le correspondant de Roncalli). « Je l'ai vu pour la première fois en 1933, il menait alors une vie de reclus dans son couvent » : tout contact avec l'extérieur lui était interdit, fût-il épistolaire, de même qu'il lui était interdit de célébrer la messe en dehors de l'oratoire privé. Mais quand l'archevêque s'était enfin décidé à franchir le cercle de fer qui emprisonnait Padre Pio, et avait posé son regard de prêtre sur le surveillé spécial du Saint-Office, il lui avait fait une extraordinaire impression : « Je le trouvai calme, serein, joyeux, pleinement soumis aux ordres reçus<sup>125</sup>. »

La foi chrétienne d'Andrea Cesarano était trop profonde pour lui permettre, dans une lettre à Angelo Roncalli, de s'attarder sur la question des cinq plaies de Padre Pio. L'archevêque de Manfredonia n'était pas un médecin impatient de déterminer l'étiologie de ces plaies. Il n'était pas non plus un homme de science, décidé à vérifier le caractère plus ou moins naturel des prodiges attribués au capucin. Il était d'abord un pasteur, avant tout soucieux du salut de ses ouailles, et ses brebis étaient celles de Padre Pio. « On dit qu'il est stigmatisé, et de fait il porte toujours des gants. Ce n'est pas à moi de juger de sa sainteté, des miracles, des prophéties, etc., mais on ne saurait nier que c'est un homme

de prière, d'une piété profonde et d'une vertu robuste. [...] Tous le tiennent pour un saint, et le bien spirituel qu'on en tire est immense. Des pécheurs obstinés se convertissent, de hauts personnages s'en retournent édifiés et émus, tous le quittent réconfortés et réconciliés avec le Seigneur. » Voilà ce qu'on disait de Padre Pio, et ce que l'archevêque de Manfredonia avait fait savoir aux souverains pontifes, bien avant d'en parler au nonce de France. Dès 1933, Cesarano avait transmis à Pie XI un « premier rapport », sur la foi duquel Padre Pio avait retrouvé la plénitude de son ministère sacerdotal. Plus récemment, en discutant « avec S. E. Pie XII », l'archevêque n'avait pu que confirmer les « vertus exceptionnelles » du frère de Pietrelcina<sup>126</sup>.

Treize années après leur échange épistolaire de 1947, Cesarano et Roncalli durent à nouveau se pencher sur les vertus chrétiennes de Padre Pio. En tant qu'archevêque de Manfredonia, pour l'un, et Saint-Père pour l'autre, ils allaient être appelés à gérer la crise très grave ouverte





autour du confessionnal du capucin, et ils portèrent un jugement beaucoup moins indulgent que celui de Cesarano en 1947<sup>127</sup>. Mais, sans anticiper, il nous faut encore jeter un regard sur l'année 1948, sur les semaines qui précédèrent les élections politiques du 18 avril, parce que nombreux furent les prodiges alors enregistrés par les confrères de Padre Pio. Quand un communiste de San Marco in Lamis passa en camion sur la route longeant le couvent en criant, « À bas Padre Pio ! Ses jours sont comptés ! », le « blasphémateur fut aussitôt pris d'une colique terrible » et s'en retourna à San Marco « en proie à des douleurs indicibles ». Le 18 avril, la femme qui, ayant reconnu les frères qui se rendaient en automobile au bureau électoral, lui lança une épithète des plus vulgaires, ne s'en tira pas mieux : « Sitôt le mot prononcé, la femme [...] glissa à terre et se cassa le fémur. On la ramena chez elle, et elle ne put voter. » Autant de matériaux pour les futurs hagiographes<sup>128</sup>, contre-chant dévot à *La Journée d'un scrutateur* d'Italo Calvino<sup>129</sup>.

« Le Padre s'est réjoui vivement de la victoire de la DC, le 18 avril », nota le gardien des capucins au lendemain du triomphe politique d'Alcide de Gasperi, tandis que, sur la même page, il se félicitait de l'afflux vers San Giovanni

Rotondo d'un nombre toujours plus grand d'âmes confiantes<sup>130</sup>. En ces semaines pascales, la procession vers le couvent du Gargano ne tarissait pas, en sorte que le père Agostino ne put remarquer — parmi les trois mille visages de pèlerins — la physionomie distincte d'un prêtre polonais de vingt-huit ans, doctorant en théologie à l'Angelicum de Rome : la première visite de Karol Wojtyła à Padre Pio lui échappa<sup>131</sup>.



## *Chapitre IX*

### LA MAIN BLANCHE ET LA MAIN POURPRE

La décennie qui commença en 1948 fut l'âge d'or du culte de Padre Pio comme saint vivant. Après avoir supporté avec obéissance, de 1923 à 1933, les mesures répressives du Saint-Office ; après avoir recherché les voies du Seigneur le long des voies ferrées d'Europe, à l'époque des locomotives Zarlatti ; après avoir pris en charge, entre 1939 et 1948, les douleurs de l'Italie et du monde, le frère de Pietrelcina, à soixante ans passés, connut alors la gloire d'une dévotion enfin incontestée, d'une réputation de sainteté étendue *urbi et orbi*. C'est alors que commença le « phénomène Padre Pio », un phénomène religieux authentiquement de masse.

Pour qui examine l'évolution de la société italienne dans le second après-guerre, il n'est pas difficile de repérer les circonstances qui favorisèrent l'explosion du culte du Gargano. L'un des facteurs en fut la mobilité croissante des personnes : dans une Péninsule « raccourcie » par l'amélioration du réseau routier, enrichie par les dollars du plan Marshall, le pèlerinage dans le Gargano devint à la portée de tous ou presque. Mais la mobilité accrue des mots et des images compta peut-être tout autant, voire plus : cantonné des décennies durant aux circuits scrupuleux mais fatigants de la transmission privée et des publicistes de la dévotion, le récit des miracles de Padre Pio se tailla un espace fixe dans l'univers kaléidoscopique des magazines illustrés. La vitalité

toujours grande des associations catholiques, libérées de la concurrence fâcheuse des associations fascistes, y eut aussi sa part : les cénacles laïques de dévots du capucin — les « groupes de prière » — purent faire tache d'huile dans l'Italie de la Démocratie chrétienne. Pour finir, il y eut la réalisation d'un projet hospitalier exceptionnel comme la Casa Sollievo della Sofferenza, qui fit de San Giovanni Rotondo un lieu d'aide et d'espérance pour les fidèles de Padre Pio, mais aussi les malades de tout le Mezzogiorno.

Pour expliquer les fortunes après-guerre de la dévotion garganique, il faut aussi examiner la vie intérieure de l'Église — au centre autant qu'à la périphérie, au sommet comme à la base : le Vatican mais aussi le Gargano, le Saint-Père et le frère mineur. On ne saurait comprendre le triomphe de Padre Pio sans avoir présent à l'esprit le triomphe du pape Pie. Le magistère pontifical de Pie XII eut en fait des caractéristiques de nature à encourager la revanche phénoménale du capucin de San Giovanni. Au-delà de certaines décisions concrètes prises par Pacelli envers Padre Pio (la plus importante étant la dispense du vœu de pauvreté, qui permit au frère d'assumer la direction financière de la Casa Sollievo) ; au-delà des anecdotes plus ou moins fantaisistes transmises par les hagiographes, comme l'épisode du pontife s'exclamant devant une photo du capucin : « on voit que c'est un saint ! », au-delà de cet épisode et d'autres, le bon en avant de la dévotion s'inscrit dans le contexte spirituel d'une papauté charismatique et prophétique, hiérophanique et médiatique comme le fut le pontificat de Pie XII<sup>1</sup>.

Au cours des dix années qui vont d'avril 1948 à octobre 1958, de la victoire d'Alcide de Gasperi à la mort de Pacelli, toutes les conditions se trouvèrent réunies pour garantir au culte de l'*alter Christus* un maximum d'accessibilité, de visibilité, de légitimité. En temps de guerre froide, il devint possible d'attribuer à Padre Pio non seulement un rôle génériquement salvifique mais une fonction politique et sociale précise : confirmation après-coup du caractère mal léable, élastique, de sa proposition de sainteté, merveilleusement capable de s'adapter (tel est le secret de tout succès

hagiographique) à l'évolution des attentes collectives. Sur-tout, se ranger du côté de Padre Pio cessa de signifier prendre le risque de passer pour un adversaire de l'Église. La vénération du pontife et la vénération du petit frère purent enfin fusionner pour la plus grande gloire de l'un et de l'autre.

#### DU PAPE PIE AU PADRE PIO

Pèlerins de profession, les coureurs cyclistes engagés dans le Giro, en 1947, avaient fait étape dans les hautes Pouilles par un torride après-midi du début juin. « Nous étions de nombreux pénitents à nous rendre de Bari à Foggia pour un vœu », devait expliquer un « suiveur » de la caravane, qui était aussi écrivain, Vasco Pratolini, évoquant pour les lecteurs de sa ville de Florence les routes du Tavoliere où « l'asphalte se transforme en boue noire et collante, où les mottes de terre sont arides comme la pierre ponce et où le soleil creuse la cervelle et tord les troncs d'oliviers ». Malgré la canicule, les villageois avaient accueilli le passage du peloton avec toute la population alignée le long de la route, de Modugno à Ruvo, d'Andria à Cérignole. Mais sur la ligne d'arrivée, à Foggia, la population n'avait eu d'yeux que pour les deux champions Gino Bartali et Fausto Coppi. Pour le premier en particulier, avec les *tifosi* qui se pressaient de tous côtés, et les gendarmes qui essayaient de le protéger avec leurs mousquets (« deux frères franciscains se hissèrent sur mes épaules et celles d'un collègue pour le voir un instant de plus près<sup>2</sup> »).

Le 4 juin au soir, c'est Gino Bartali qui avait voulu voir de près Padre Pio de Pietrelcina. Provoquant la fureur de son directeur sportif, le champion avait demandé à être accompagné de Foggia à San Giovanni Rotondo pour y rencontrer le capucin et se confesser à lui<sup>3</sup>. Selon la vulgate hagiographique, Bartali se considérait comme un fils

spirituel du stigmatisé. Quoi qu'il en soit, la visite au Padre Pio du cycliste que les catholiques italiens tenaient pour leur héros — contre un Fausto Coppi en odeur de communisme<sup>4</sup> — permet à l'historien d'illustrer le caractère désormais totalement orthodoxe de la dévotion garganique dans l'Italie d'après-guerre, ainsi que la transformation naissante de Padre Pio en un personnage du système de vedettariat, icône à la fois spectaculaire et populaire. Favori sportif de Pie XII, qui l'avait reçu en audience à plusieurs reprises<sup>5</sup>, Bartali n'aurait jamais accompli le pèlerinage du Gargano s'il avait alors risqué une réputation de dissident à l'intérieur de la communauté ecclésiale. À l'évidence, la réputation du capucin était désormais de nature à faire rejaillir la lumière sur qui entrait en contact avec lui, même quand il s'agissait d'une autre étoile : il existe une photo de Coppi à San Giovanni Rotondo, à côté de Padre Pio<sup>6</sup>.

Au cours de l'Année Sainte 1950<sup>7</sup>, arriva à San Giovanni un autre pèlerin à deux roues parti de la province de Cuneo. Don Alessandro Lingua, prêtre de Fossano, avait parcouru « mille kilomètres de route », non pas en vélo mais en moto, avant d'en faire le récit dans un petit volume publié à compte d'auteur, *Ho visto Padre Pio da Pietrelcina* (J'ai vu Padre Pio de Pietrelcina). Avec vingt mille autres « centaures » venus de toute l'Italie, don Lingua avait participé à l'« inoubliable rassemblement motocycliste du Jubilé », se retrouvant à Saint-Pierre le 3 juin, devant Pacelli. « Nous avons arrêté nos moteurs chauds et frémissants, comme nos cœurs de sportifs, devant la silhouette blanche, frêle, et presque transparente du Vicaire du Christ bénisseur », après quoi le motocycliste en habit était parti faire le tour du Gargano parce qu'il avait estimé que cette route *da Papa Pio a Padre Pio* — « du pape Pie au Père Pie » — était celle qui s'imposait aux âmes confiantes. Un chapitre de la plaquette de don Lingua s'intitulait « Dans le pèlerinage jubilaire, une étape par P. Pio est à conseiller ». On pouvait y lire les paroles spirituellement inspirées, sinon théologiquement profondes :

La blanche main du pape Pie XII et la main rougie de Padre Pio ressemblent à deux ailes divines qui nous font voler avec la Sainte Vierge vers la patrie céleste. La blancheur et la pureté de la première main s'imposeront comme symbole de foi, la flamme pourprée de la seconde comme symbole de charité, la moitié des pèlerins (et nous avec eux) représentera l'espérance dans un avenir meilleur<sup>8</sup>.

Finie l'époque apocalyptique où les plus enflammés de ses zéloteurs avaient vu dans Padre Pio poursuivi par le Saint-Office un Savonarole moderne, adversaire farouche mais désarmé de l'Antéchrist qui siégeait au Vatican : vive le temps de l'alliance suprême entre les deux « Pio », « fatidique binôme d'amour en cette époque tristement belliqueuse<sup>9</sup> ».

En août 1951, à en croire la vulgate hagiographique, un pèlerin à quatre roues, qui n'avait jamais eu le goût de la montagne mais s'était imposé comme un coureur automobile hors pair, affronta les tournants du Gargano : Tazio Nuvolari, le très catholique « Nivola », dont le casque de pilote avait toujours été orné d'une petite image du Sacré-



Cœur, et qui traversait alors l'Italie non plus pour s'imposer dans l'épopée des *Mille Miglia* (« Mille Milles »)<sup>10</sup>, mais pour que Padre Pio lui annonçât l'espérance de vie que lui laissaient un corps éprouvé et un cœur fatigué. Malgré un pronostic funeste, le capucin fut prodigue de son temps avec le « Mantouan volant » ; de retour chez lui, Nuvolari raconta à sa femme Carolina avoir passé tout l'après-midi avec le frère. Deux ans après, à la veille de la mort de son mari, cette Carolina aurait assisté à un miracle du même Padre Pio doué du don d'ubiquité : le capucin stigmatisé qui avait passé son surplis et son étole blanche sur son froc était au chevet du champion moribond : « Il tenait le goupillon à la main et bénissait Tazio<sup>11</sup>. »

À défaut de la bicyclette de Bartali, de la moto de don Lingua ou de l'auto de Nuvolari, un service régulier de pullmans au départ de Foggia permettait d'atteindre San Giovanni. Il y avait trois autocars qui « ne cessaient d'aller et venir », « faisant la fortune » de la compagnie qui les gérait. Les auberges et les pensions du chef-lieu, qui avaient agrandi leurs locaux et modernisé leurs installations pour répondre à l'explosion de la demande du tourisme religieux, faisaient aussi des affaires en or ; « à San Giovanni Rotondo même » avait surgi un hôtel, naturellement baptisé Villa Pia, dont la très pieuse propriétaire — une Madama Goffi — était « devenue millionnaire en très peu d'années »<sup>12</sup>. En 1951, un hagiographe de Padre Pio estimait que les pèlerins du Gargano dépassaient largement le seuil des cent mille par an. Beaucoup ne logeaient ni à Foggia, ni chez Madama Goffi. L'hiver comme l'été, ils bivouaquaient sur l'esplanade devant le couvent des capucins, soit qu'ils n'eussent pas trouvé de place à l'auberge, soit qu'ils voulussent, le lendemain matin, franchir les portes du couvent de bonne heure afin d'obtenir un siège au premier rang pour la messe célébrée par Padre Pio avant le lever du jour<sup>13</sup>.

Dans la ronde incessante de ces années-là, se trouvaient des pèlerins auxquels le frère reprocha presque d'avoir accompli le voyage de San Giovanni : ainsi des Tridentins et



des Vénètes qui habitaient les environs de Rovereto au tournant de l'année 1950, des Piémontais et des Lombards venus des alentours de Stresa entre 1953 et 1956. Pourquoi eux précisément ? Les historiens de la littérature italienne peuvent en deviner la raison. Puisque c'est tour à tour dans ces lieux que vécut un magnifique poète que l'appel du Seigneur (et le traumatisme de la *vitamorte*, de la « mort vivante » de la Grande Guerre<sup>14</sup>) avait soustrait à un destin de laïc et voué au ministère sacerdotal : don Clemente Rèbora. On peut douter que Padre Pio, peu amateur de livres, connût les recueils poétiques de celui-ci. En revanche, il avait dû entendre parler de l'apostolat de don Clemente, directeur spirituel aimant des collègues rosminiens doublé d'un infatigable prédicateur et confesseur. « Pourquoi venir chez moi ? N'y a-t-il pas à Rovereto le père Rèbora, qui est un saint ? » Ainsi Padre Pio devait-il apostropher un fidèle descendu du Trentin au Gargano<sup>15</sup>. Et quand, un matin du printemps 1956, arrivèrent à San Giovanni Rotondo trois pèlerins venus de Vercelli, sa réaction devait être à l'identique : « Ne venez pas chez moi, vous qui êtes de là-bas : allez donc à Stresa, chez le père Rèbora<sup>16</sup>. »



De retour dans le Nord, les trois bons chrétiens de Vercelli allaient effectivement frapper à la porte du collègue du lac Majeur, où le prêtre devait trouver les mots — après des décennies de silence poétique — pour dire en vers son chemin à la découverte de Dieu et sa souffrance de malade en phase terminale<sup>17</sup>. Apprenant ce qui s'était passé, donc Clemente aurait pleuré d'émotion et de désarroi : « Je suis devenu la succursale de Padre Pio à Stresa<sup>18</sup>. »

#### UN CHRIST PHOTOGRAPHIÉ

À une centaine de mètres du couvent des capucins de San Giovanni Rotondo, le long de la route menant au centre du bourg, à droite, l'enseigne d'une maison indiquait ABRESCH. C'était le quartier général de Federico Abresch, le photographe dont le magasin principal se trouvait au centre de Bologne et qui appartenait au groupe de la SA Zarlatti. Si l'affaire des locomotives fut un fiasco pour lui comme pour les autres actionnaires, on ne saurait en dire autant de son activité photographique. Bien au contraire, tout porte à croire que cet homme singulier, ex-luthérien passé par la théosophie, converti au catholicisme quand Padre Pio avait miraculeusement permis à sa femme de rester enceinte d'un petit Pio<sup>19</sup>, trouva dans la reproduction et la commercialisation de petites images du frère un « fonds de commerce » extrêmement lucratif. Du début des années 1930 au début des années 1950, Abresch détint une sorte de monopole sur ce que nous appellerions aujourd'hui l'image du capucin aux stigmates. Les hagiographies du « Saint » qui publiaient des photographies (ce qui était presque toujours le cas<sup>20</sup>) les tiraient inmanquablement des archives d'Abresch. Les « affaires » ne se limitaient pas aux photos mais s'étendaient à toute la manne possible pour les fervents de Padre Pio : « Publications sur sa vie,



objets religieux et souvenirs variés », indiquait une publicité de la fin des années 1940<sup>21</sup>.

En 1950, à son arrivée à San Giovanni Rotondo, un pèlerin comme don Lingua, le centaure de l'Année Sainte, s'était franchement agacé de la profusion de photos dans les vitrines d'Abresch. « Cette ostentation tapageuse me gênait dans ma légèreté et ma désinvolture », devait expliquer don Lingua dans son *J'ai vu Padre Pio*. Mais, précisément, la gêne suscitée par l'omniprésence des images avait diminué quand le prêtre de Fossano avait vu le frère en chair et en os. Dès lors, les photos qu'il avait d'abord critiquées lui avaient paru aussi fortes que mystérieuses, aussi immanentes que transcendantes : « Matin et soir, à longueur de jour, je regarde ce visage masculin et mille pensées surnaturelles inondent mon cœur d'un sentiment mystérieux. » Au fond — s'était dit don Lingua, s'improvisant sémiologue — au nom de quoi interdire à Padre Pio un destin d'icône, « à une époque où l'on photographie tout et tout le monde » ? « C'est un peu la maladie de notre temps qui, tellement distrait, a besoin de quelque chose de tangible pour se recueillir. Au milieu de tant d'images impudentes, ne voulons-nous pas que les gens posent leur regard sur ce qui ne tente pas, mais rachète et élève<sup>22</sup> ? »

Quelques années plus tard, avec un bagage herméneutique incomparablement plus riche que celui de don Lingua, et des intentions idéologiques nettement moins orthodoxes, Roland Barthes devait se pencher sur l'« iconographie de l'abbé Pierre », ce prêtre (ex-capucin) qui secouait les consciences de la bourgeoisie française en se battant pour les exclus à grand renfort d'interviews et de mises en scène. Il étudia en particulier sa « belle tête », y reconnaissant tous les ingrédients essentiels du mythe. Parmi les signes de l'apostolat que véhiculait la tête, figuraient la coupe de cheveux franciscaine, recherchée dans son absence de recherche, mais surtout la barbe des capucins : une barbe qui identifiait l'abbé Pierre — ou le déguisait —, lui donnant des airs de prêtre primitif, moins politique qu'impolitique, plus évangélique que respectueux

de la hiérarchie, dépositaire de l'esprit contre la lettre. Le Barthes des *Mythologies* devait aussi observer « l'énorme consommation que le public fait de ces signes » à travers les magazines illustrés et les actualités cinématographiques : un public « rassuré par l'identité spectaculaire d'une morphologie et d'une vocation », et toujours plus prêt à se sentir bonne conscience devant la simple ostentation de la charité, sinon « devant le seul magasin de la sainteté »<sup>23</sup>.

Il serait absurde d'appliquer telles quelles les analyses de Barthes à la tonsure, à la barbe et au mythe de Padre Pio<sup>24</sup>. Tels sont néanmoins les termes sémiologiques et commerciaux dans lesquels le problème de la dévotion garganique s'était posé depuis toujours, et plus que jamais à partir des années 1950 : la phénoménologie d'une icône, les modalités de consommation d'une réputation de saint vivant. Avec l'avantage qui n'était pas mince — dans le cas de Padre Pio — que l'icône pouvait présenter des stigmates, de tous les signes de la condition chrétienne, le plus impressionnant, le plus suggestif et le plus chargé d'un point de vue



sémantique, et que la renommée du saint vivant se traduisait, outre par sa capacité générique d'apporter une aide matérielle et spirituelle, par sa capacité particulière, proclamée et imbattable, d'accomplir des miracles. C'est cette association stigmates/miracles qui devait expliquer l'immense fortune du capucin sur la scène du photojournalisme italien de l'après-guerre. Des spécialistes reconnus de l'histoire sociale de la photographie ont dernièrement estimé que le *topos* de Padre Pio occupait la première place dans l'imaginaire iconographique de l'époque républicaine, au même titre que celui de Miss Italie<sup>25</sup>.

Si le frère de Pietrelcina avait alors trouvé son Roland Barthes, celui-ci n'aurait eu aucun mal à repérer les images « cultes » de l'iconographie de Padre Pio : les photos prises durant la célébration de l'eucharistie, quand le prêtre — mains découvertes, liturgie oblige — élevait le calice, consacrait le pain, s'agenouillait, chaque geste de la cérémonie sacrée attestant à quel point se renouvelaient en lui la souffrance et le martyre du Seigneur. C'est devant des photographies de ce genre que don Lingua, de retour dans le Piémont, dit sa certitude : « Aucun doute que le Christ vive en ce frère, qu'il parle en Lui et par Lui<sup>26</sup>. » Quand les fidèles du Padre Pio n'en furent plus réduits à s'approprier son image à travers le seul circuit des images saintes (pratique répandue depuis des siècles, et dans les régions méridionales plus que partout ailleurs<sup>27</sup>) ; quand, dans l'Italie d'après-guerre, ils purent accrocher aux murs non seulement les petites images sépia qui avaient circulé sous le régime fasciste, mais aussi les grandes photos en noir et blanc ou en couleur publiées par des magazines comme *Epoca* et *Oggi*, *La Domenica del Corriere* et *L'Europeo*, *La Settimana Incom* et *Tempo*, les fidèles de Padre Pio recherchèrent surtout, et trouvèrent, l'icône de l'autre Christ.

Il faut une fois de plus évoquer Barthes, avec son intuition aiguë du pouvoir de rédemption des images : « La photographie a quelque chose à voir avec la résurrection<sup>28</sup>. » On peut aussi rappeler le jugement pertinent d'un autre intellectuel français, le dominicain Marcel Dubois, pour qui



la photographie est un prolongement de l'incarnation<sup>29</sup>. L'Année Sainte 1950 coïncida avec le premier congrès international d'études du Saint-Suaire, ce vieux linceul qui grâce aux pouvoirs de l'art photographique avait tellement frappé l'imagination des croyants pour devenir une des reliques les plus vénérées de la chrétienté<sup>30</sup>. L'année 1950 coïncida aussi avec la première aventure cinématographique de Curzio Malaparte, qui de la dernière page de son roman, *La Peau*, dominé par le doute — « Quel besoin y a-t-il d'un autre Christ<sup>31</sup> ? » — tira l'argument d'un film religieux comme *Il Cristo proibito (Le Christ interdit)*<sup>32</sup>. Disons-le avec d'autres mots : les photos de Padre Pio, de ses plaies, de sa passion, furent la réponse à une demande socialement et culturellement répandue de représentation du *corpus Christi*. Une réponse de dilettante, presque domestique, dans la version d'un Federico Abresch, et de plus en plus professionnelle et patinée avec l'entrée en scène des photo-reporters des grands magazines italiens.

Au début du culte du Gargano, en 1919, les supérieurs

hiérarchiques de Padre Pio lui avaient interdit tout contact avec les journalistes et les photographes ; mais depuis lors le bruit s'était répandu que l'interdiction était devenue inutile, puisque le capucin lui-même fuyait toute forme de publicité et supportait mal d'être photographié<sup>33</sup>. Dans les décennies suivantes, la rumeur avait valu à Padre Pio l'attribution d'un énième don merveilleux : la capacité de ne pas imprimer son image sur la pellicule, quand on prétendait faire son portrait malgré lui. Tertiaire franciscain originaire de la province de Bénévent, le docteur Giovanni Santucci en savait quelque chose. En pèlerinage à San Giovanni Rotondo au début des années 1930, quand Padre Pio se trouvait encore soumis aux dispositions répressives du Saint-Office, le gardien du couvent l'avait autorisé à rejoindre le frère stigmatisé dans sa cellule, alors même qu'il avait souffert toute la nuit (« c'était la nuit de vendredi ! »). À l'insu du « thaumaturge », le pèlerin avait pris cinq ou six de « ces photos interdites ». Au moment de prendre congé, cependant, Padre Pio lui avait dit, accompagnant ses propos d'un geste de



reproche indulgent : « Souviens-toi que si je ne le veux pas, les photos ne sortent pas. » De fait, le photographe bénéventin que Santucci avait chargé de développer la pellicule n'avait rien pu en tirer de reconnaissable<sup>34</sup>. « Les photographes y allaient avec des appareils parfaits, s'introduisaient en catimini pour chercher à le surprendre, et rien n'apparaissait sur la pellicule. Les mêmes appareils photographiaient d'autres personnes et le paysage, jamais Padre Pio », soutiendra des années plus tard un biographe sicile du frère capucin, don Giuseppe Tomaselli<sup>35</sup>.

L'*alter Christus* du Gargano aurait été une vedette réticente — voici ce que la vulgate essaya d'accréditer au tournant des années 1950, nonobstant l'omniprésence médiatique du capucin aux stigmates. Ou plutôt à cause de celle-ci, qui amenait les fidèles plus avertis à dénoncer la transformation de Padre Pio en un phénomène de magazine. « On cherche le sensationnel, par la photo comme par le récit, et ce sensationnel, on l'obtient souvent au détriment de la vérité », s' alarma un journaliste catholique particulièrement apprécié et politiquement bien introduit, Carlo Trabucco, qui faisait office de « padrepilogue » pour le quotidien de la Démocratie chrétienne, *Il Popolo*, et d'autres journaux de province<sup>36</sup>. Les envoyés spéciaux à San Giovanni Rotondo devaient cesser d'approcher le frère de Pietrelcina comme un personnage du roman, justement oublié, d'Antonio Fogazzaro, *Le Saint* (« un pauvre homme que ce "saint" ») ; ils devaient cesser de faire de faux papiers pour interviewer Padre Pio, cesser de se mettre à l'affût de je ne sais quel inédit le concernant : « Cette engeance qui passe du compte-rendu d'un procès mondain à une enquête sur les carburants ne saurait pénétrer les méandres d'une âme avec la même désinvolture », avertit Trabucco, dont les reportages sur Padre Pio n'étaient pourtant pas exempts de sensationnalisme<sup>37</sup>.

Un jour d'avril 1950, débarqua à San Giovanni Rotondo l'envoyé spécial du *Corriere della Sera*. Il fit un reportage en deux parties, débordant de l'empathie et de la légèreté morale, de cette facilité d'écriture et de ces jugements

superficiels qui avaient fait de lui une des principales plumes de l'Italie fasciste : Orio Vergani, chantre du charisme du Duce<sup>38</sup>, auteur de la formule sur les « rassemblements océaniques » autour de Mussolini, mais aussi journaliste et photoreporter dans l'Afrique orientale italienne<sup>39</sup>. Du fait même que la facilité de plume de Vergani le faisait accoucher de centaines d'articles par an, ses deux papiers du *Corriere* sur le monde de Padre Pio méritent qu'on s'y arrête, tant, au-delà du prestige conjugué de la grande signature et du fameux organe de presse, ils sont emblématiques de ce que véhiculait alors la presse sur le capucin et le culte du Gargano. Il n'y manque aucun élément de la recette hagiographique dans sa version culturellement raffinée. Ni le parallèle entre le paysage aride de San Giovanni et la Palestine du mont Carmel. Ni la similitude entre les pauvres de San Giovanni et les misérables de la littérature, les habitants des Abruzzes des romans de Silone ou ceux de Lucques à travers les souvenirs de Carlo Levi. Ni la comparaison entre le bourg adoptif de Padre Pio et le village natal de Bernadette Soubirous, jusqu'à la prévision : « Un jour, peut-être, San Giovanni Rotondo sera un petit village aussi célèbre que Lourdes<sup>40</sup>. »

Le portrait que Vergani brossa de l'autre Christ est tout aussi conventionnel. À l'exemple de tant de confrères, le journaliste de Milan avait d'abord prévu de s'entretenir avec lui et de le photographier. Une fois sur place, il s'était ravisé : « On n'*interviewe* pas un homme qui depuis trente-deux ans porte aux mains, aux pieds et sur le flanc les signes des stigmates. » Vergani s'était donc contenté de passer une journée entière à observer Padre Pio, alors qu'il se consacrait sans relâche à sa seule autre activité que la messe du petit matin : la confession, dix à douze heures d'affilée — les femmes le matin et en début d'après-midi, les hommes le soir. « Mes yeux, qui en ont vu pourtant beaucoup, ne se lassaient pas de l'observer, tant était mystérieuse cette [...] image du frère-paysan assis — comme tous les jours depuis trente-deux ans — sur le trône rustique de son confessionnal, se tournant une fois à droite, une fois à gauche vers les péni-



tents des deux longues files qui avançaient lentement, pour écouter l'histoire des péchés du monde. » Vergani avait été également fasciné par la rude franchise de « berger et de pasteur d'âmes » avec laquelle Padre Pio mettait de l'ordre dans les deux rangs de candidats à l'absolution<sup>41</sup>.

Si les considérations de ce genre ne faisaient que décliner, avec un peu plus de talent, les lieux communs de la vulgate, sa prose devenait parfois plus inspirée tandis que le regard aigu du journaliste aguerri livrait à l'historien futur d'authentiques pépites. Ainsi de sa description de l'église annexée au couvent des capucins : une description d'autant plus évocatrice aujourd'hui qu'à la petite église sont venues s'en ajouter d'autres ; une plus grande, construite à la fin des années 1950, et une immense conçue par l'architecte Renzo Piano et inaugurée en 2004. L'église de Padre Pio que Vergani décrit en 1950 n'avait rien changé depuis le jour de septembre 1918 où le frère reçut les stigmates, pas une seule décoration ni une seule image ; « sans un marbre, sans bronze ni dorure », elle est « restée très pauvre et restera telle ». Nichée au cœur du couvent, elle ne disposait pas d'une véritable façade. À peine plus grande qu'une chapelle, elle avait pour seul ornement intérieur quelques motifs géométriques, que les peintres avaient copiés sur quelque manuel de décoration du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>42</sup>.

Non, ce qui rendait la petite église de Padre Pio réellement extraordinaire, c'était que, de l'entrée à la nef, des autels aux portes, elle était entièrement « écrite au crayon ». Face à l'interdiction ecclésiastique d'apporter des ex-voto à San Giovanni Rotondo, d'offrir aux autels des cœurs en argent, de déposer des plaques de marbres, qui pouvait en effet empêcher les fidèles de solliciter par écrit l'intercession de Padre Pio ? Dans l'attente de la confession, et dans la crainte que la rencontre du frère à travers la grille ne fût trop brève ou se révélât d'une façon ou d'une autre insuffisante, beaucoup sortaient un crayon et confiaient leurs demandes à la chaux des murs. « Ainsi l'église est-elle entièrement recouverte de minuscules missives au crayon, d'implorations infinies, de suppliques sans nombre, de





confessions de douleur publiques, toutes signées, souvent avec l'adresse, comme si Padre Pio pouvait y répondre. » Si l'on croyait que ses cinq plaies saignaient depuis des décennies, pourquoi ne pas croire que le frère lisait une à une les confessions et les implorations griffonnées sur les murs ? « Tous les quelques mois, les frères descendent nuitamment dans l'église avec un baquet de chaux et effacent tout : mais personne ne doute que, entre-temps, la prière de Padre Pio ait intercédé pour tous<sup>43</sup>. »

Pour le reste, Vergani porta sur le panorama du Gargano un regard exercé par le souvenir d'autres régions — les Pyrénées françaises ou les hauts plateaux d'Abyssinie —, aidant ainsi les lecteurs du *Corriere* à reconnaître l'ordinaire dans l'exceptionnel, le profane dans le sacré :

Hors de la petite église, sur la route qui monte de San Giovanni, naît la ville nouvelle qui, par une nécessité humaine semblable dans tous les lieux de pèlerinage, vit de l'affluence

des croyants. Ce n'est pas encore Lourdes avec ses cinq cents hôtels et ses mille boutiques d'« objets sacrés » : mais il y a déjà les « auberges de saint François », quelques trattorias, des boutiques et des magasins de photos et d'objets de dévotion, des librairies religieuses : un petit village de pèlerins qui a surgi comme en Afrique des villages se forment autour des étapes des routiers<sup>44</sup>.

#### MIRACLES À LA VEILLE DU « MIRACLE »

Autour de 1950, un air de miracle flottait sur les plateaux de cinéma italien. Deux ans plus tôt, avec la complicité de Federico Fellini, Roberto Rossellini avait fait d'Anna Magnani la protagoniste de son film, *Le miracle*, où une pauvre folle tombe enceinte d'un vagabond qui se fait passer pour saint Joseph<sup>45</sup>. Un an après, Cesare Zavattini imaginait pour Vittorio De Sica le scénario de *Miracle à Milan*, où les exclus de la métropole s'envolent sur des balais vers un monde plus juste. Pendant ce temps — selon un article publié par don Lorenzo Bedeschi dans *L'Avvenire d'Italia* du 22 novembre 1950 —, Antonio De Curtis, alias Totò, préparait un film qui devait s'appeler *Le miracle*, sauf que, ici, l'histoire était celle d'un prêtre et d'un sacristain qui simulaient un miracle dans leur église pour attirer les gens... Des suites de l'intervention d'un ultra-dévoit de Padre Pio, l'écrivain Carlo Campanini, le comique napolitain finit par changer d'idée. « Totò habillé en prêtre, vous imaginez bien comment ça aurait fini. Eh bien ce film ne se fera plus. Dès qu'il aura expédié le contrat avec sa maison de production, il filera tout droit chez Padre Pio<sup>46</sup>. »

Suivant les journaux et les magazines italiens des années 1950, le capucin aux stigmates ne cessa pas un instant d'accomplir des miracles. Et ce « miraculisme » (les linguistes datent précisément ce lemme de 1950-1951<sup>47</sup>) est un indice remarquable pour l'historien. Les spécialistes du xx<sup>e</sup> siècle devraient l'apprendre des médiévistes : le

discours qu'une société produit sur les miracles de son époque est révélateur de quantité de choses, depuis le rapport des individus au sacré jusqu'à l'horizon d'attente d'une communauté<sup>48</sup>. Dans le cas qui nous intéresse, la logorrhée médiatique autour des prodiges de Padre Pio reflétait le contexte général. À la veille de la grande transformation qui devait passer à l'histoire sous le nom de « miracle économique », c'est-à-dire à la veille du passage d'une Italie agricole à une Italie industrielle<sup>49</sup>, illustrer les miracles de Padre Pio était une manière de s'accrocher au monde qu'on était sur le point de perdre : le « monde du frère-paysan » assis sur le « trône rustique de son confessionnal », et le monde des paysannes qui s'agenouillaient devant lui, de ces « fillettes avec un fichu à fleur sur les cheveux, et des vieilles avec leur châle noir »<sup>50</sup>. Mais illustrer Padre Pio dans le cadre des magazines, c'était aussi se projeter en avant, obéir à une dynamique qui nous paraît aujourd'hui typique de la postmodernité en alimentant le caractère circulaire du sacré et du spectacle<sup>51</sup>. En 1966, dans sa collection « Célébrités » (*Gente famosa*) dirigée par le critique de cinéma Giovanni Grazzini, l'éditeur Longanesi publia un *Padre Pio* précédé par un *Sofia Loren* et suivi d'un *Maria José* et d'un *Celentano*<sup>52</sup>.

Les miracles de Padre Pio parlaient en même temps la langue du sensationnel et de l'intime, du public et du privé, de l'évidence et de l'occulte. Dans les pages de la presse quotidienne et hebdomadaire émergeait à peine la pointe de l'iceberg d'une religiosité populaire nourrie, comme au temps du fascisme, par le bruit de miracles colportés de bouche à oreille, de solides réseaux épistolaires et une entreprise dévotionnelle bien organisée. Publié à Bologne en 1951, le énième livre d'Alberto Del Fante, *Fatti nuovi* (Faits nouveaux), était significativement construit en deux parties : d'un côté, une anthologie des articles que les journaux de province avaient consacrés au cours des dix dernières années aux guérisons miraculeuses accomplies par Padre Pio ; de l'autre, un choix de lettres que Del Fante lui-même avait reçues des miraculés du capucin pour qu'il en

fit la propagande<sup>53</sup>. « Une petite Italie secrète, humble, pieuse, vit en relation continue avec Padre Pio », écrivit en 1955 Roberto De Monticelli<sup>54</sup>. Journaliste d'*Epoca*, promis à un grand avenir de critique de théâtre<sup>55</sup>, il était l'un des mieux armés pour interpréter le monde des ultras de Padre Pio avec son habitude de sonder les profondeurs d'un pays en transformation, pénétrer les milieux troubles ou ingénus, secrets ou nostalgiques d'une Italie où il arrivait encore qu'on se glorifiât de la conquête de l'Empire, qu'on s'attendrît sur l'exil de la maison de Savoie ou qu'on pleurât sur le corps du Duce<sup>56</sup>.

De Monticelli fut parmi les premiers à signaler le rôle des « groupes de prière » dans l'essor de la dévotion garganique. À leur tête, se trouvait souvent quelqu'un qui affirmait être en contact avec Padre Pio, en entendre la voix et recevoir ses conseils par divers moyens : « par une apparition directe — ils en indiquent les lieux et les dates — ou par la présence d'un parfum » de rose, de violette ou de tabac d'Orient, tandis qu'une odeur d'acide phénique signalait les conseils négatifs, les décisions à rejeter<sup>57</sup>. De Monticelli observa aussi le phénomène des chaînes de miracles de Padre Pio, par exemple à propos de l'histoire de Paolo M., un enfant de Milan tombé par la fenêtre et dont les médecins pensaient qu'il ne survivrait pas. À la polyclinique, la mère de Paolo était incapable de prier dans la chambre où son fils gisait inconscient depuis trois jours. Dans le lit voisin de Paolo, cependant, se trouvait un nouveau-né de La Spezia atteint d'une tumeur au cerveau : et la mère du nouveau-né avait remis à celle de Paolo une photo de Padre Pio, lui recommandant de la glisser sous l'oreiller de son fils. Cette nuit-là, la chambre s'était remplie d'un parfum de rose, Paolo s'était agité, avait passé la main sous l'oreiller et saisi la photo. À l'aube, il s'était réveillé pour la première fois depuis l'accident, avait reconnu sa maman et lui avait demandé tranquillement : « Où sommes-nous<sup>58</sup> ? »

Jeune marchand des quatre-saisons de Lecco, qu'*Epoca* montrait souriant à son comptoir, Pasquale R. devait lui aussi d'avoir retrouvé la santé au bruit des miracles colporté

de bouche à oreille. Cloué sur un fauteuil roulant depuis treize ans par une maladie des os, opéré par deux fois sans succès, Pasquale avait été guéri par un crucifix que lui avait passé sur les jambes un fils spirituel de Padre Pio, Paolo C. Lui-même avait été miraculé après avoir perdu la vue des suites d'une amygdalite : devenu aveugle, il s'était rendu dans le Gargano pour demander à Padre Pio « au moins un œil » et en était revenu guéri<sup>59</sup>. Dans le domaine de l'ophtalmologie, aucun dévot n'avait oublié la guérison prodigieuse que le capucin de San Giovanni avait accomplie en 1947, quand il avait rendu la vue à « l'aveugle de Ribera » : une petite Sicilienne de sept ans, Anna Di Giorgi, née sans pupilles<sup>60</sup>. Padre Pio s'était montré moins accommodant avec le célèbre sculpteur Francesco Messina, qui après s'être converti à la suite d'une intervention du frère<sup>61</sup>, lui demanda d'intercéder pour un écrivain tout aussi célèbre, Papini, devenu totalement aveugle. « Qu'en sais-je, de ce Giovanni Papini ? », avait répondu sèchement le capucin. « C'est celui qui a écrit *L'Histoire du Christ* », avait expliqué Messina. « Beaucoup écrivent ce genre de choses » : telle avait été la réponse évasive de Padre Pio, qui n'en avait pas moins accepté de fixer intensément une photo de Papini. Une semaine plus tard, celui-ci avait légèrement récupéré la vue<sup>62</sup>.

À lire la presse italienne des années 1950, il semblerait qu'un voile charismatique s'étendît du Gargano à toute la Péninsule, démultipliant les pouvoirs surnaturels de Padre Pio. C'est ce que démontrait le cas du *commendatore* Enrico De Bernardi, luthier réputé de Gênes, dont la capacité de guérir à travers une simple imposition des mains se manifesta pour la première fois au début de 1950. Cette année-là, au printemps, De Bernardi décida juste de se rendre à San Giovanni Rotondo pour demander au saint frère une explication et un conseil. Padre Pio lui confirma la nature divine de son don de thaumaturge et le pria d'accomplir la volonté de Dieu<sup>63</sup>. Depuis lors, pendant plus de vingt ans, les infirmes allaient se relayer dans la villa que De Bernardi possédait sur la Riviera, pour bénéficier du fluide qui éma-

nait des mains du maître de céans : aveugles, estropiés, cardiaques — une moyenne de cinq mille chaque année, dont beaucoup qui comptaient bien en ressortir guéris<sup>64</sup>. La première rencontre de De Bernardi avec Padre Pio fut suivie de beaucoup d'autres, et c'est directement du frère de Pietrelcina que le *commendatore* de Gênes reçut le 22 septembre 1953 l'habit de tertiaire franciscain et fut admis dans l'ordre sous le nom de « fra Pio Luca<sup>65</sup> ». Deux ans après, le capucin écrivit de sa propre main au luthier guérisseur : « Que la Vierge Marie ne retire jamais de toi son tendre regard, qu'elle te guide à travers le désert de la vie présente et te présente un jour à Jésus dans la patrie des bienheureux<sup>66</sup>. »

En dehors des guérisons, Padre Pio était spécialisé dans les conversions miraculeuses. Et l'Italie des années 1950 en avait un grand besoin, puisque si les élections du 18 avril 1948 avaient coûté son pelage au loup communiste, elles ne lui avaient pas fait perdre son vice. Pays frontalier du rideau de fer, l'Italie restait, avec la complicité du Parti communiste italien de Palmiro Togliatti, sous la menace directe de l'hydre soviétique. Aussi chaque livre d'heures des miracles de Padre Pio comprend-il un chapitre sur la conversion des communistes. En l'occurrence, les histoires se ressemblent toutes : des variations à l'infini sur le thème évangélique de la brebis perdue. Le miraculé pouvait être le géomètre Costante Rosatelli, agitateur de Velletri, « homme des meetings improvisés et des barrages routiers » qui, un beau jour, avait vu à la fenêtre un frère qui le scrutait, et ce frère n'était autre que Padre Pio, lequel l'avait convoqué à San Giovanni et convaincu de changer de vie<sup>67</sup>. Ce pouvait être aussi bien un communiste bouillant de Prato, le marchand de tissus Giovanni Bardazzi, dont l'appel de Padre Pio avait fait le plus docile des fils spirituels, toujours sur la route menant de la Toscane au Gargano : « chaque fois, il nous amène quelque ancien camarade du Parti », et au retour « deux sur trois [...] déchirent leur carte »<sup>68</sup>. Mais ce pouvait être encore Italia Betti, surnommée « la passionaria d'Émilie », une enseignante de Bologne qui avait tout quitté, ses élèves

du lycée Galvani, la fédération du PCI, le siège local de l'Union des femmes italiennes, pour abjurer le communisme devant le capucin stigmatisé, et qui, pour respirer l'air de Padre Pio, s'était installée à San Giovanni Rotondo, « elle qui sillonnait sa région en mobylette pour porter la parole de Lénine »<sup>69</sup>.

La gloutonnerie politique des hagiographes alla même jusqu'à mettre au nombre des admirateurs de Padre Pio Giuseppe Di Vittorio, l'homme-symbole du communisme dans les Pouilles et du mouvement ouvrier italien : qui plus est, une sorte de pendant laïc du frère de Pietrelcina, un saint vivant de la révolution, dont les portraits photographiques s'étaient répandus à travers le Mezzogiorno dès le début des années 1920<sup>70</sup>. Après sa mort, en 1957, des bruits ne manquèrent pas de circuler sur le projet que nourrissait le leader syndical de rendre visite à Padre Pio, et auquel il avait renoncé « par pudeur de parti et pour ne pas courir le risque d'être converti<sup>71</sup> ». En tout cas, assurent les hagiographes, à sa mort, le capucin récita même une prière pour lui. Parce que Padre Pio priait toujours, pour tous<sup>72</sup>.

#### LE SAINT DES DÉLATEURS

« Pour écrire sur Padre Pio, il faudrait un autre Padre Pio », déclaraient les hagiographes les plus modestes du frère stigmatisé<sup>73</sup>. Après 1948, la traduction de la dévotion privée en hommage public ne cessa de se renouveler, produisant une explosion d'écrits sur les vies et les passions de l'autre Christ. Peut-être à outrance, malgré l'attitude conciliante que le Vatican avait adoptée depuis un certain temps envers le culte du Gargano ? Certes, en juillet 1952, le Saint-Office décida de mettre à l'Index huit textes hagiographiques en se donnant la peine d'en dresser une liste par ordre alphabétique d'auteur : Argentieri Domenico, *La prodigiosa storia di P. Pio*, Milan, Tarantola, 1951 ; Apollonio

Donato, *Incontri con P. Pio*, Foggia, Cappetta, 1951 ; Fiorentini Guido Greco, *Entità meravigliosa di P. Pio*, S. Maria Capua Vetere, A. Beato, 1949 ; Lotti Franco, *Padre Pio da Pietrelcina*, S. Giovanni Rotondo, Abresch, 1951 ; Camilleri Carmelo, *Padre Pio da Pietrelcina*, Città di Castello, Società tipografica Leonardo da Vinci, 1952 ; Pedriali Gian Carlo, *Ho visto Padre Pio*, Foggia, Cappetta, 1948 ; Delfino Sessa Piera, *P. Pio da Pietrelcina*, Gênes, Demos, 1950 ; Trabucco Carlo, *Il mondo di P. Pio*, Rome, Giacocomaniello, 1952.

*L'Osservatore Romano* s'empresse de publier le décret du Saint-Office<sup>74</sup>, mais crut bon de donner un certain nombre de précisions. Les huit titres sur Padre Pio avaient été interdits conformément aux canons 1383 et 1399 du code de droit canonique, rendant obligatoires la révision et l'approbation ecclésiastiques pour les « livres et opuscules qui parlent de nouvelles apparitions, révélations, visions, prophéties, miracles, etc. » ; aucun des huit auteurs n'ayant obéi à ces prescriptions, le Saint-Office s'était vu dans l'obligation de procéder dans le sens d'une censure. Au demeurant, cette liste n'avait qu'une valeur d'« exemple » qu'on pouvait étendre virtuellement aux « très nombreuses publications » semblables. Toutefois, l'organe officiel du Saint-Siège tint à signaler que l'interdiction de lire les huit volumes n'équivalait pas à un jugement critique du Saint-Office sur le capucin. « Padre Pio de Pietrelcina lui-même a dit à plusieurs reprises que s'écrivent et se racontent sur lui des choses, parfois merveilleuses, qui ne correspondent pas à la vérité », se fit un devoir de préciser *L'Osservatore Romano*, manière de sous-entendre une entente parfaite entre la hiérarchie du Vatican et le petit frère du Gargano<sup>75</sup>.

Par la personnalité de son auteur, sinon par son contenu, qui reproduisait tels quels les stéréotypes hagiographiques, le plus remarquable des huit livres interdits était le *Padre Pio* de Carmelo Camilleri. « Dans la vie, dans le mystère, dans le prodige », indiquait le sous-titre du volume, écrit par l'ex-commissaire de police qui, en ce lointain mois d'août 1923, envoyé à San Giovanni Rotondo explorer les conditions d'un transfert du frère stigmatisé, avait suggéré à ses



supérieurs de différer le « déménagement », gagnant ainsi dans la vulgate les galons de policier miraculé par Padre Pio<sup>76</sup>. Trente ans plus tard, Camilleri offrit de l'épisode sa propre version, naturellement édifiante. Il s'était rendu au couvent avec une mission du chef de la police en personne, le général Emilio De Bono. Le « Frère prodigieux » l'avait aussitôt reconnu, sans l'avoir encore jamais rencontré. Par son flair d'enquêteur, le commissaire Camilleri avait confirmé « par des preuves documentaires irréfutables » que les miracles attribués à Padre Pio étaient une « réalité inexplicable, mais indéniable ». De retour à Rome, il en avait référé au chef de la police, ajoutant que toute tentative visant à déporter Padre Pio provoquerait à coup sûr des « effusions de sang ». Sur ce, le général De Bono, « qui plaçait très haut le culte de la religion et qui, au fond de son âme, était profondément croyant, pratiquant et pieux », avait intercédé auprès des autorités ecclésiastiques pour que fût révoqué l'ordre de transfèrement<sup>77</sup>.

Plus que par des pages de ce style, le volume de Camilleri intéresse l'historien parce qu'il permet d'identifier un profil



étonnamment répandu parmi les physionomies des hagiographes de Padre Pio : celui du délateur. Parmi ceux qui, dans l'Italie de De Gasperi, se mobilisèrent pour vanter les miracles du capucin stigmatisé, plus d'un avait été agent de la police politique dans l'Italie de Mussolini. Nous en avons suffisamment dit sur Emanuele Brunatto, en suivant pas à pas ses activités transalpines de faux ingénieur et d'agent provocateur ; après même qu'Arturo Bocchini l'eut remercié comme un fanfaron de peu d'envergure, Brunatto s'était entêté à adresser à l'OVRA des rapports sur les communistes français et les républicains espagnols avant de devenir un collaborateur dans la France occupée<sup>78</sup>. Sur les autres ultra-dévots ayant un passé d'espion, il nous reste au contraire des choses à dire en observant comment Padre Pio devint, après la fin du fascisme, une valeur refuge pour des consciences que nous pouvons imaginer tourmentées.

Avec son passé de policier, le docteur Camilleri représentait un cas particulier d'espion du régime. Sicilien d'origine, arrêté comme déserteur en 1917 puis amnistié après la guerre, il avait collaboré comme journaliste à *L'Ora* de Palerme avant d'être engagé comme vice-commissaire de police. Parmi ses titres de gloire fasciste au début des années 1920, et dont Camilleri devait dresser la liste dans une lettre de 1937 à Mussolini, figuraient l'arrestation du directeur et des rédacteurs de la feuille communiste *L'Ordine Nuovo* à Turin en 1921, sa participation à la Marche sur Rome (dûment attestée) en octobre 1922, une main de fer contre la « subversion dans les Pouilles » — dans le Tavoliere et le Gargano en 1923-1924<sup>79</sup>. Sa brève carrière dans la police avait pris fin à Milan en 1928, dans le cadre trouble des enquêtes sur l'attentat terroriste commis à la « Fiera campionaria » (la Foire de Milan) le 12 avril de cette même année<sup>80</sup>. Employé de la Banca commerciale entre 1930 et 1931, Camilleri avait profité de l'amitié d'anciens collègues de la Sécurité publique pour organiser — de mêche avec Vincenzo Bellavia — un réseau d'espionnage parallèle à celui de l'OVRA. Condamné à cinq ans de relégation, il avait été gracié en 1932 par Mussolini suite à une

intervention du jésuite Pietro Tacchi Venturi. Après un passage à vide, où il en fut réduit à vendre des crachoirs et à placer des masques à gaz, le futur hagiographe de Padre Pio fut à nouveau arrêté pour escroquerie en 1937. De nouveau condamné à la relégation, il avait passé deux ans dans la colonie pénitentiaire des îles Tremiti avant que l'intercession du père Tacchi Venturi ne lui vaille une seconde fois la clémence du Duce<sup>81</sup>.

L'auteur du *Padre Pio* qu'en mars 1952 les éditeurs de Città di Castello expliquaient avoir réimprimé d'urgence, « face aux demandes toujours plus pressantes » après l'épuisement « en moins d'un mois » du premier tirage, était donc un personnage de moralité trouble<sup>82</sup>, mais aussi un homme d'une fiabilité douteuse. Depuis son lieu de relégation, Camilleri avait adressé à Mussolini et à Bocchini des suppliques débordant de foi dans le fascisme, se plaisant à faire étalage de la rancœur que lui témoignaient d'autres pensionnaires des Tremiti, notamment les communistes turinois, qui n'avaient pas oublié son rôle dans les enquêtes sur *L'Ordine Nuovo*<sup>83</sup>. Après la Libération, Camilleri devait vanter au contraire son pedigree de fonctionnaire antifasciste diligent. À l'en croire, après le massacre de la Foire de Milan en 1928, il avait courageusement cherché à détourner l'enquête des auteurs communistes présumés, mais sans parvenir à éviter la condamnation du principal inculpé, Romano Tranquilli (le frère d'Ignazio Silone), destiné à mourir dans les geôles de Mussolini<sup>84</sup>.

Dans les années 1950, Camilleri se plut à raconter ses souvenirs de policier au service de l'ordre public et des bonnes mœurs<sup>85</sup>. Sous le voile de fierté, transparaisaient cependant les traces d'états d'âme différents, notamment le remords, un sentiment de culpabilité qui donne du sens à la vénération que vouaient à Padre Pio certains hommes du régime fasciste ayant survécu dans la démocratie. « Padre Pio parle aux pénitents au nom de Dieu, les étudie à fond, perçoit leurs faiblesses, leurs entorses à la morale, il les sonde de son regard profond et sûr, fait remonter leurs fautes et en excite le remords », pouvait-on lire dans l'hagio-

graphie de Camilleri ; suivait une longue citation tirée du chapitre 8 des *Osservazioni sulla morale cattolica* (Observations sur la morale catholique), où Manzoni disserte de la doctrine de la pénitence<sup>86</sup>. Et allez savoir si le remords était à l'origine de la dévotion témoignée à Padre Pio par Pitigrilli, autre informateur fasciste dont les tuyaux de 1935 avaient conduit à l'arrestation du directoire turinois de Giustizia e Libertà<sup>87</sup>. À Paris, Pitigrilli s'était ensuite lié suffisamment avec un autre espion — l'omniprésent Brunatto — pour discuter avec lui de rien de moins que la structure de l'OVRA<sup>88</sup>. Réfugié en Argentine en 1948 après les révélations sur son passé d'agent secret, l'auteur de *Cocaïne* et de tant d'autres ouvrages libertins à succès publia dès l'année suivante chez Sonzogno un *Pitigrilli parla di Pitigrilli* débordant de bons sentiments catholiques et dont le point culminant était le récit d'un pèlerinage à San Giovanni Rotondo pour participer à la messe du crucifié vivant<sup>89</sup>.

On trouve aussi le récit d'un pèlerinage en automobile à San Giovanni — presque un genre à part entière pour les publicistes religieux de ces années-là — sous la plume des auteurs d'une brochure hors-commerce de 1951 : *Padre Pio da Pietrelcina, primo cavaliere del bene* (Padre Pio, premier cavalier du bien) d'Antonio Di Legge et Vincenzo Epifano : la « course folle » de l'auberge de Bari aux monts du Gargano, avec l'ivresse née d'un « sentiment de légèreté ailée », puis la « consolation sans nom » procurée par le spectacle de l'extase de Padre Pio au cours de la célébration eucharistique<sup>90</sup>. Impossible à distinguer par le ton des autres textes hagiographiques, ce petit volume contenait des jugements à peine plus appuyés que la moyenne, comme celui-ci, dans la partie signée par Di Legge : « Padre Pio est Celui qui visiblement perpétue le Christ dans ces années dures et tristes : c'est un autre Christ<sup>91</sup>. » Et les deux pèlerins d'expliquer qu'ils avaient demandé au frère de Pietrelcina sa protection spirituelle pour l'orphelinat de filles qu'ils avaient fondé à Caserte tout en montrant leurs titres respectifs. De Legge se présentait comme marquis de Piperno, croix d'or du Latran, fondateur et directeur des Opere riunite Santa

Rita da Cascia ; et Epifano, comme secrétaire général des mêmes Œuvres. Il n'y aurait pas grand-chose à ajouter si Antonio Di Legge ne constituait pas un magnifique exemple de délateur au service de Mussolini métamorphosé en zélateur de Padre Pio.

Le soi-disant marquis était né à Piperno (actuel Priverno) en 1902, dans une famille modeste. Orphelin de père (sacristain), il avait étudié quelques années dans un institut religieux de Ferentino, sans décrocher aucun diplôme. « Intelligent, ayant la parole facile et des manières insinuantes », peut-on lire dans un rapport des carabinieri du Latium en 1928, il avait trouvé tout jeune une place à la mairie de son village natal, tout en étant secrétaire de la Ligue socialiste et correspondant de *L'Avanti!*<sup>92</sup>. Après la scission au congrès de Livourne\*, il était devenu un des dirigeants romains du Parti communiste d'Italie, jusqu'au jour où *il fatto Matteotti*, « l'affaire Matteotti » (pour reprendre l'euphémisme employé par Di Legge dans une lettre ultérieure à Mussolini) lui eût donné la nausée. Face à la « campagne sournoise, sinistre, obscène que l'opposition coalisée menait contre le Régime et contre [le roi] V. E. », le militant de la Troisième Internationale s'était mis secrètement au service de la police politique fasciste. Dans l'été 1924, au cours du psychodrame qui se joua autour du sort du député de Rovigo, l'infiltré Di Legge s'était installé à Riano Flaminio, adressant « journallement » des rapports sur le Parti communiste depuis les lieux mêmes où l'on devait retrouver le corps de Matteotti<sup>93</sup>.

La direction du PCI avait vite démasqué le traître, livrant Di Legge à la risée des militants et lui imputant, entre autres choses, l'arrestation de Palmiro Togliatti<sup>94</sup>. Quant à la police fasciste, elle n'avait plus eu aucun besoin d'un informateur manifestement « brûlé ». Avait alors commencé pour Di Legge une carrière de marginal, tout un tour d'Italie, entre expédients et petits boulots : faussaire à Velletri,

\* La scission eut lieu entre les socialistes et les partisans du coup d'État léniniste en Russie. (N.d.É.)

garçon de café à Ostie, chef de chantier dans la province de Savone, facteur à Trieste, chômeur à Rome... À la fin de l'année 1927, le futur ultra-dévoit de Padre Pio avait voulu retrouver un rôle d'informateur en fabriquant de fausses nouvelles sur le Parti communiste clandestin ; démasqué par la Questura capitolina, il avait été arrêté ; passé aux aveux, il avait écopé de trente-six mois de relégation, qu'il passa presque entièrement dans l'île de Lipari<sup>95</sup>. Au début des années 1930, il s'était improvisé spécialiste de Priverno, capitale antique des Volsques ainsi qu'historien des corporations anciennes et modernes<sup>96</sup>. Conseiller de la Fédération nationale des écrivains catholiques, Di Legge était entré dans l'orbite journalistique d'un autre ex-dirigeant communiste, Nicola Bombacci<sup>97</sup>, tout en essayant de joindre les deux bouts comme détective dans une société d'investigation privée. Mais il n'avait pas perdu sa vieille passion des services secrets. Ainsi, le 10 octobre 1937, s'adressant au préfet de police de Rome, il avait proposé d'endosser à nouveau les habits d'espion dans une lettre d'une impayable candeur, où il promettait de tirer le meilleur parti de tout son passé :

Il déploierait volontiers ses activités dans le champ des informations confidentielles, mais sous la houlette directe de la direction générale de la PS [Sécurité publique]. Il pourrait travailler sur les milieux suivants (en donnant toujours des moyens de contrôler) : ex-communistes ; communistes ; ex-socialistes ; ex-prisonniers politiques ; journalistes italiens et étrangers ; informateurs commerciaux, bancaires et privés non autorisés par la PS ; personnalités diplomatiques étrangères en relation avec des officiers de la RE [Armée royale] ; situation économique et politique, notamment de Trieste, Gênes et Savone ; recruteurs de clandestins ; commentaires de la presse étrangère (priorité absolue) ; faussaires de chèques ; éventuelles tentatives de réorganisations, etc<sup>98</sup>.

En juillet 1940, la Préfecture de Rome avait fait savoir à la Direction générale de la Sécurité publique que Di Legge avait été « rayé du nombre des subversifs pour avoir donné des preuves solides de repentir » : dans le jargon des

gardiens de l'ordre, cela équivalait à dire qu'il avait regagné ses galons d'agent secret, probablement dans les milieux de l'espionnage fasciste au Vatican<sup>99</sup>. Après l'armistice du 8 septembre 1943, Di Legge avait travaillé au service romain des enquêtes des Brigades noires, collaborant avec ferveur à la chasse aux partisans<sup>100</sup>.

Il serait déraisonnable de faire d'un tel personnage un champion représentatif des dévots de Padre Pio, dont l'écrasante majorité n'eut jamais rien à voir ni avec le PCI, ni avec la police politique fasciste, ni avec les Brigades noires de Salò. On n'en aurait pas moins tort de négliger le rendez-vous que certains espions du régime mussolinien semblent s'être donné après la guerre en vestales du culte garganique. La propagande religieuse offrit à d'anciens agents comme Camilleri, Pitigrilli ou Di Legge (sans compter Brunatto) un précieux *ubi consistam*, un point d'appui spirituel. Il ne s'agissait plus de parier sur des évangiles inévitablement profanes, comme l'étaient ceux de la politique, ni sur un rédempteur fatalement sujet à l'erreur comme le Duce ; la bonne nouvelle du Gargano parlait l'unique langue du sacré, alors que le capucin aux stigmates assurait un extraordinaire court-circuit entre être et temps, humain et surhumain. « Le xx<sup>e</sup> siècle est le siècle de Padre Pio », *dixit* Dino Segre, alias Pitigrilli<sup>101</sup>.

#### L'HÔPITAL DU THAUMATURGE

San Giovanni Rotondo fut une étape obligée du *Viaggio in Italia* (Voyage en Italie) de Guido Piovene. Après trois années d'exploration de la Péninsule en long et en large au bénéfice des auditeurs de la radio, l'écrivain vicentin arriva dans le Gargano en avril 1956. Il s'arrêta quelques heures à Monte Sant'Angelo, à une poignée de kilomètres de San Giovanni, près du sanctuaire, très célèbre au Moyen Âge, surgi à l'endroit où, suivant la tradition chrétienne, était



apparu l'archange Michel. Puis, franchissant le rideau d'« effervescence magique » qui entourait Padre Pio jusqu'à le cacher, Piovene arriva dans le pays adoptif du frère capucin. Dès le hall de l'auberge, le voyageur italien respira l'air des miracles. Un diplomate américain, juif converti, racontait qu'un mystérieux frère lui était apparu vingt-cinq ans plus tôt, aux États-Unis, le persuadant de devenir chrétien ; ce n'est que récemment, feuilletant « une revue illustrée », qu'il avait identifié ce frère et s'était aussitôt précipité dans les Pouilles pour le remercier<sup>102</sup>.

Le lendemain, à l'aube, Piovene monta au couvent des capucins pour assister à la messe de Padre Pio. Sur le parvis, les premières lueurs du jour lui révélèrent la foule des dévots qui, de tous les coins d'Italie, était venue à San Giovanni pour approcher l'« unique homme vivant qui, du moins dans notre pays, ait la réputation d'être un saint ». L'auteur des *Lettere di una novizia (Lettres d'une novice)*<sup>103</sup> n'eut aucun mal à trouver les mots pour dire le tapage des femmes pieuses rassemblées autour de la porte encore close de l'église du couvent, leur irruption dans le temple dès l'ouverture, l'occupation frénétique de l'espace compris entre l'autel, les premiers rangs de sièges, le passage que Padre Pio devait emprunter au sortir de la sacristie : « À peine apparaît-il qu'elles l'assaillent, pour le toucher, se faire voir, rivaliser de zèle, le faisant vaciller, lui écrasant parfois les pieds affectés de stigmates. » Quant aux charismes de Padre Pio, comment les mots auraient-ils manqué à cet ancien élève des Barnabites, qui s'était fait un nom dans le journalisme en illustrant les charismes du Duce thau-maturge<sup>104</sup> ? Le Padre Pio de la messe était extatique, ravi, mais d'un ravissement tourmenté, « avec une sorte d'oscillation entre l'ébriété et l'essoufflement ». Les mains nues, et au centre des paumes la « grande tache rougeâtre » des stigmates. Son corps souffrant tout au long du rite, mais plus que jamais au moment de la gènesflexion, comme le veut le missel, pesant sur son pied gauche. Par ailleurs, l'officiant était capable de moments plus détendus, voire joyeux : parce que s'il revivait le sacrifice du Christ, Padre Pio



dialoguait aussi avec Lui. « Sa messe est, tout à la fois, tragique et familière<sup>105</sup>. »

Piovene visita San Giovanni Rotondo à la veille de l'inauguration officielle de la Casa Sollievo della Sofferenza, fixée au 5 mai 1956. À la différence d'un Orio Vergani, dont le voyage dans le monde de Padre Pio était lié au début du chantier hospitalier, Piovene put alors mesurer l'impact énorme de la Casa Sollievo sur le Gargano. Le seul contraste, à quelques mètres de distance, entre le couvent des capucins et l'hôpital-modèle ne laissait pas d'impressionner. Le couvent était le « plus pauvre et branlant » que l'écrivain vicentin eût jamais vu. Aperçues depuis le couloir, les cellules ressemblaient aux chambres à coucher des paysans les plus déshérités du Sud ; et à en juger par la démarche bancal des frères, les murs devaient être affreusement humides. Et pourtant, Padre Pio recevait, chaque jour, des « millions » de liras : l'argent des offrandes qui servait à financer les marbres de la Casa Sollievo et d'autres chantiers chiffrant en milliards. Le « petit couvent » disparaissait devant l'hôpital, les bâtiments civils, les hôtels en construction le long du boulevard des capucins. « On assiste à la naissance d'une ville autour de la réputation d'un homme », écrivit Piovene dans *Viaggio in Italia*<sup>106</sup> : on n'aurait pu mieux décrire la transformation de San Giovanni Rotondo, de misérable bourgade paysanne en capitale du Gargano moderne.

Quand Padre Pio inaugura la Casa Sollievo della Sofferenza en présence du cardinal de Bologne, Giacomo Lercaro, et d'au moins vingt mille fidèles, les journaux saluèrent l'événement sans lésiner sur les adjectifs et les substantifs. Un quotidien titra : « OÙ voici trente ans il n'y avait que cailloux et buissons, s'élève aujourd'hui la masse blanche d'une clinique fabuleuse ». « Sur les pentes rudes, le monument blanc de la charité », titra un autre, tandis qu'un troisième renchérit : « Le plus grand miracle de Padre Pio, le saint de San Giovanni Rotondo<sup>107</sup>. » On pourrait difficilement crier à l'outrance : ainsi que l'attestent les photographies accompagnant les articles des correspondants de presse, l'hôpital de Padre Pio ressemblait réelle-



ment à une cathédrale construite sur la bruyère. Bien entendu, nous savons que le miracle de la Casa Sollievo n'était pas à porter entièrement au crédit des vertus surnaturelles d'un capucin. Le chantier de l'hôpital s'était certes nourri de la générosité des dévots de Padre Pio, mais aussi de l'argent mal acquis par Emanuele Brunatto et de celui qu'une *joint-venture* du Vatican et de la Démocratie chrétienne avait habilement détourné des comptes des Nations unies. En tout cas, à partir de 1956, les habitants de San Giovanni Rotondo, du Gargano, des Pouilles et du Mezzogiorno purent disposer d'une structure hospitalière d'exception : des centaines de lits, quatre salles d'opération, une salle pour les fractures et une salle d'accouchement, six salles de soins ; des services de médecine interne, de chirurgie générale, d'urologie, d'orthopédie, d'obstétrique et de gynécologie, de pédiatrie, mais aussi de radiologie, de cardiologie et d'anesthésie, et un dispensaire pour ces spécialités et d'autres.

Au-delà de son impact sanitaire et économique, l'hôpital fit date dans l'histoire de la vie religieuse italienne (et européenne) pour être né de l'initiative d'un thaumaturge. Padre Pio n'avait pas choisi au hasard le nom de Casa Sollievo : il avait en tête la souffrance qu'il supportait quotidiennement dans ces cinq plaies, et dont la valeur métaphysique le rendait — aux yeux des fidèles — bien plus apte à soigner la souffrance des malades qui se pressaient autour de lui<sup>108</sup>. Sauf que, traditionnellement, les saints guérisseurs avaient construit leurs fortunes en opposition au savoir des médecins, que la vulgate thaumaturgique qualifiait de raseurs, coûteux et inutiles<sup>109</sup>. Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, la médecine catholique avait toujours été disponible pour donner des explications scientifiques des guérisons miraculeuses : pour médicaliser le miracle, par exemple avec « le bureau des constatations » de Lourdes, qui obéissait à des critères modernes d'enquête sémiologique et d'évaluation statistique<sup>110</sup>. Avec la Casa Sollievo della Sofferenza, Padre Pio prit la responsabilité de suivre le chemin inverse : non pas de la science vers le miracle, mais du miracle vers la science.

Peut-être le frère fut-il poussé dans cette direction par son appartenance à l'ordre des capucins, c'est-à-dire à la seule obédience mendicante dont la règle autorisât les membres à exercer la médecine et même la pharmacie<sup>111</sup>. La disponibilité de Padre Pio à l'égard du savoir médical ne lui interdisait pas pour autant de partager avec une bonne partie de ses coreligionnaires une idée de la douleur comme viatique du salut : sa correspondance avec ses filles spirituelles le prouve<sup>112</sup>, le capucin de San Giovanni était le premier à penser que rien n'ennoblit davantage l'homme que la souffrance dans la mesure où elle favorise la communion avec Jésus<sup>113</sup>. N'en reste pas moins la vérité nue des faits. Un frère de campagne que tous jugeaient ignare, et dont la réputation de sainteté reposait avant tout sur sa réputation de guérisseur, favorisa l'arrivée dans le Gargano d'une armée de médecins. Le paradoxe est que Padre Pio ait pu voir aboutir de son vivant le rêve que le plus sévère de ses détracteurs ne devait voir se réaliser qu'après sa mort. La

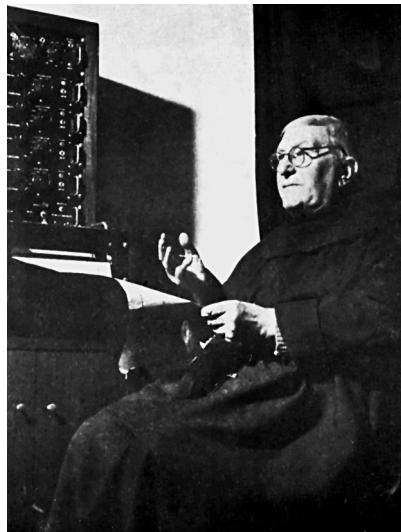
Casa Sollievo della Sofferenza ouvrit ses portes avec cinq ans d'avance sur la faculté de médecine de l'Università cattolica del Sacro Cuore : l'hôpital de Rome qui devait porter le nom du père Gemelli et auquel le recteur franciscain avait assigné la mission de sceller l'hégémonie reconquise des catholiques sur la clinique et sur la science italiennes<sup>114</sup>.

Le père Gemelli devait s'éteindre, à quatre-vingts ans, en 1958, dix ans avant le frère de Pietrelcina, mais non sans avoir connu, au déclin de sa vie, la gloire du visionnaire victorieux, celui qui sait transformer un rêve en réalité : à l'issue de la Seconde Guerre mondiale, l'Université catholique de Milan s'était imposée comme un athénée d'avant-garde, le creuset d'une classe dirigeante nationale<sup>115</sup>. Par ailleurs, les triomphes universitaires n'avaient pas entamé la défiance du père Gemelli envers Padre Pio ; le vieil homme de science franciscain ne montra pas moins de pugnacité que le jeune dans son combat contre le capucin stigmatisé. À diverses reprises, le recteur de la Cattolica écrivit au Saint-Office, attirant l'attention du tribunal de la foi sur une propagande de sainteté indue<sup>116</sup>. Dans les années 1950, cependant, Gemelli était à contre-courant dans ses efforts pour contenir la vague de dévotion garganique<sup>117</sup>. Et l'on peut dire que sa bataille fut plus que jamais perdue le jour où la masse bénéfique de la Casa Sollievo en vint à ombrager l'horizon aride de San Giovanni.

L'existence de l'hôpital obligea Padre Pio à assumer un nouveau rôle, sur des bases financières plus solides, mais aussi plus accaparantes : un rôle auquel le frère s'était déjà essayé au triste temps de la SA Zarlatti : celui de gérer une masse d'actionnaires. Gestionnaire ou propriétaire ? Dans un premier temps, pour contourner l'obstacle du vœu de pauvreté auquel le liait la règle des capucins, Padre Pio crut bon de réorganiser la Società Casa Sollievo della Sofferenza en une Congrégation du tiers ordre franciscain dont il devint le directeur, tandis que la société par actions, en tant que personne morale, restait propriétaire de l'hôpital. La hiérarchie ecclésiastique ne trouva rien à redire à cet accommodement, qui finit toutefois par provoquer de vives

tensions au sein du microcosme de San Giovanni<sup>118</sup>. Au printemps 1957, Padre Pio demanda donc directement au pape Pie XII l'autorisation de mettre à son nom « la quasi-totalité des actions » de la Società Casa Sollievo, tout en s'engageant à les déposer à l'Istituto delle Opere di Religione (IOR). Et le souverain pontife accéda aussitôt à sa demande, dispensant *de facto* la capucin du vœu de pauvreté<sup>119</sup>. En septembre, une assemblée extraordinaire des actionnaires de la Casa Sollievo attribua à Padre Pio 199 999 actions de mille lires sur un capital social de deux cents millions. Déjà directeur, le saint guérisseur devint alors propriétaire de l'hôpital de San Giovanni Rotondo. L'assemblée des actionnaires décida en outre que toutes les actions seraient déposées à Rome à l'IOR: l'établissement financier voulu par Pie XII en 1942, et qui s'était alors transformé en véritable banque centrale du Vatican<sup>120</sup>.

Quelques mois plus tard, les pères capucins de toute l'Italie firent la une de la presse pour d'autres questions d'argent. La Curie généralice et les curies provinciales se trouvèrent impliquées, parfois emportées, par le scandale





financier de l'« Anonima Banchieri », dont les implications politiques furent assez graves pour provoquer la création d'une commission d'enquête parlementaire. En fait, la Guardia di Finanza d'Imola découvrit un immense trafic d'argent qu'un employé du Credito romagnolo, Giovanbattista Giuffrè, avait recueilli auprès de la hiérarchie capucine de la moitié de l'Italie en s'engageant à le rembourser à des taux usuraires, pour réaliser entre-temps des constructions à caractère religieux. La toile d'araignée financière s'était progressivement élargie au monde des laïcs, qui — faisant confiance aux frères, et comptant sur de vertigineux intérêts — avaient remis leur épargne, petite ou grande, au « banquier de Dieu ». Le procureur général de l'ordre, le père Mauro de Grizzana, fit vainement pression sur la Guardia di Finanza afin de bloquer l'enquête : quand les greffiers des tribunaux enregistrèrent les premières plaintes pour escroquerie, le scandale devint public et le krach inévitable<sup>121</sup>. Le couvent de Santa Maria delle Grazie ne fut pas non plus épargné par l'affaire, dans la mesure où le père gardien, fra Carmelo de Sessano, avait été maintes

fois sollicité par Padre Pio ; mais, sur les conseils de Padre Pio, le père Carmelo avait su s'en tirer sans trop de dommages<sup>122</sup>.

Pour le frère de Pietrelcina, l'année 1958 fut donc une année de relative tranquillité, alors même qu'au supplice des cinq plaies s'ajoutèrent les infirmités d'un homme de plus de soixante-dix ans. Sans compter les « souffrances » que lui valaient, selon le témoignage du père Agostino de San Marco in Lamis, la gestion de la Casa Sollievo, en plus de la construction de la « grande église » qui s'élevait à côté de la petite. Et il y eut aussi le coup dur que fut pour lui une nouvelle arrivée de Castel Gandolfo le 9 octobre au petit matin : « Il a éprouvé toute la douleur de son âme pour la mort de Pie XII. Mais ensuite le seigneur le lui a fait voir dans la gloire du Paradis<sup>123</sup>. »

## *Chapitre X*

### L'IDOLE D'ÉTOUPE

#### DOLCE VITA

La mort de Pie XII fut une mort cruelle, par la manière dont le corps du pape entra en force dans l'histoire des médias, avec son médecin personnel, Riccardo Galeazzi Lisi, qui vendit à un magazine les images et le récit de l'agonie, tandis que le monde ahuri découvrait en direct que le corps du vicaire du Christ pouvait se révéler, finalement, identique aux autres<sup>1</sup>.

Comment se résigner à la mort d'un pape, icône vivante de Jésus sur terre ? À deux reprises, en 1954 puis en 1958, avait été appelé au Vatican un des spécialistes mondiaux les plus connus de la senescence et du « rajeunissement », le médecin suisse Paul Niehans, qui avait appliqué au corps de Pie XII les secrets de sa « thérapie cellulaire<sup>2</sup> » : version moderne des soins très spéciaux que réservaient au corps du pontife les archiatres du Moyen Âge, pour remédier au contraste entre la fragilité intrinsèque de l'homme et l'entité surhumaine de la *persona Christi*<sup>3</sup>. Sa double mission au Vatican avait valu au Dr. Niehans une nomination à l'Académie pontificale des Sciences alors même que le pape ne tira aucun bénéfice de la thérapie cellulaire<sup>4</sup>. Sur son lit de mort, Pie XII subit plutôt le contrecoup de l'attention qu'il avait toujours portée aux médias, leur consacrant



même une encyclique *De re cinematographica, radiophonica ac televisifica* et cultivant assidûment l'image de son charisme personnel<sup>5</sup>. Voici « comment meurt un pape à l'époque des magazines illustrés et des moyens d'information de masse » : tel est le bilan que devaient tirer du scandale Galeazzi Lisi (et des pharaoniques funérailles de Pie XII) les laïcs les plus laïcs d'Italie, journalistes et lecteurs réunis autour du *Mondo* de Mario Pannunzio<sup>6</sup>.

À l'intérieur de la communauté ecclésiale, la vente du corps d'un pape aux médias ne put être perçue que comme le symptôme particulier d'un phénomène général : la crise dans laquelle l'Église s'enfonçait après le pontificat hiératique de Pie XII où tout se décidait au sommet. Dans quelle mesure l'élection au Saint-Siège du patriarche de Venise, Angelo Roncalli, fut une réponse délibérée du conclave à cet état de crise est une question dont les historiens n'ont pas fini de débattre. Certes, peu après son accession au trône de Pierre, Jean XXIII prit des mesures destinées à conjurer l'apparition de nouveaux scandales. Il interdit que le cadavre du pape fût photographié avant d'avoir été revêtu



des habits épiscopaux. Et il décida que la cérémonie funèbre suivrait désormais une liturgie plus sobre que par le passé, notamment en se dispensant de l'appareillage qui, comme au théâtre, permettait de faire descendre le corps du souverain pontife dans la crypte de la basilique Saint-Pierre. En dépouillant les règles de l'ensevelissement des papes de tous les éléments de dramatisation et de sacralisation qu'il jugeait inutiles, Jean XXIII voulut soustraire la mort du vicaire du Christ à la « tabloïdisation<sup>7</sup> ».

Dans l'Italie de la fin des années 1950, l'enchevêtrement de la foi et des magazines illustrés, de la religion et de l'information, du sacré et du spectacle était de nature à déjouer les meilleures intentions d'un pape. Jean XXIII pouvait bien interdire aux photoreporters l'entrée des appartements du pape qui venait de s'éteindre : s'il ne s'exerçait pas sur les ministres de Dieu morts, l'art du « paparazzo » (néologisme qui date de ces années-là, tiré de *La dolce vita* de Fellini) s'exerçait sur les vivants, des plus hauts placés aux plus humbles. Chaque jour ou presque, à San Giovanni Rotondo, Padre Pio de Pietrelcina était mitraillé de flashes alors qu'il célébrait le rite de l'eucharistie les mains découvertes — et les stigmates bien visibles. Du matin au soir, Roncalli lui-même se trouvait sous la lumière des projecteurs : dans le viseur des photographes et au centre d'un système de communication qui dépassait rarement le niveau d'un bavardage ahuri, ou de commérages quotidiens ou hebdomadaires sur les œuvres de charité et les merveilles de la sainteté.

Avides de « scoop », les médias étaient à l'affût de « révélations » concernant à la fois la figure de Jean XXIII et celle de Padre Pio : le bon pape et le capucin stigmatisé. Ainsi de « l'exclusivité » qui, le 22 août 1959, permit à un des plus grands magazines illustrés italiens de l'époque, *La Settimana Incom illustrata*<sup>8</sup>, d'annoncer en couverture, « Padre Pio prédit la papauté à Roncalli », avec une (petite) photo du vieux frère à côté d'une autre photo (grande) d'une jeune et superbe Claudia Cardinale... Dans les pages intérieures, l'envoyé spécial à San Giovanni Rotondo, Vittorio Lojacono, accompagnait l'habituel récit de la vie et des miracles de



Padre Pio de la révélation d'un épisode « inédit », qui mettait une fois de plus en relief les « extraordinaires dons divinatoires du Capucin ». En 1956, selon Lojacono, le futur Jean XXIII s'était rendu dans le Gargano pour y rencontrer Padre Pio, qui lui avait prédit très exactement son élection au trône pontifical. La visite avait été tenue secrète jusqu'au 4 novembre 1958, quand — « avant même que ne s'ouvrent les portes du Conclave » — le nouvel élu Roncalli avait fait part à certains cardinaux du trouble né de cette « singulière prophétie » ; ce soir-là, « un des premiers télégrammes du nouveau pontife fut pour Padre Pio »<sup>9</sup>. L'épisode était effectivement inédit : dommage qu'il ait été inventé de toutes pièces.

Le scoop de *Settimana Incom* coïncida avec un énième prodige dans la vie de Padre Pio : une guérison miraculeuse, dont il fut cette fois le patient aussi bien que le thaumaturge. Dans l'été 1959, le capucin était tombé si malade que les médecins craignaient pour sa vie. Bronchopneumonie, pleurésie, cancer aux poumons : si divers que fussent les diagnostics, les pronostics des cliniciens appelés à San Giovanni Rotondo étaient tout aussi sombres<sup>10</sup>. De mai à

juillet, Padre Pio s'était trouvé dans l'impossibilité de dire le messe, et même d'y assister : seul un haut-parleur placé dans sa cellule lui avait permis de suivre la cérémonie qui se déroulait dans l'église du couvent. Puis, le 5 août, ce fut le miracle. Une petite statue de bois voyageait alors en Italie — le plus souvent en hélicoptère : une statue de la Madone qu'un artiste portugais avait sculptée en 1921, quatre ans après les apparitions de la Vierge dans le ciel de Fatima. Se déplaçant d'un chef-lieu de province à l'autre, la statue passa aussi par Foggia ; de là elle parvint à San Giovanni, où « une marée humaine frémissant d'enthousiasme » accueillit la « Pèlerine céleste » sur la place devant le couvent de Santa Maria delle Grazie<sup>11</sup>. Dans l'esprit de tous, une seule espérance, une idée fixe : que la Madone de Fatima pût sauver Padre Pio.

Le miracle survint précisément à la fin. Voici le récit qu'en fit le compagnon spirituel de toujours, le père Agostino de San Marco in Lamis :



Alors que l'hélicoptère chargé de la statue sacrée s'apprêtait à décoller, Padre Pio s'adressa à la Maman céleste d'un cœur brûlant d'amour : « *Mamma mia*, depuis que tu es arrivée en Italie, j'ai été cloué au lit par la maladie, et maintenant que tu t'en vas, tu ne dis rien ? » [...] Aussitôt, le Padre ressentit comme une force mystérieuse dans son corps et dit à ses confrères « Je suis guéri<sup>12</sup> !... »

Qui sait si la bonne nouvelle du Gargano parvint à l'oreille de Federico Fellini, qui s'apprêtait à inaugurer son chef-d'œuvre, *La dolce vita*, par la séquence d'une statue (du Christ, cette fois) voltigeant en hélicoptère dans les cieux de Rome ? Quoi qu'il en soit, l'intercession de la Madone de Fatima pour la santé de Padre Pio vient souligner ici un lien historiquement important : entre l'explosion du culte garganique en tant que forme de dévotion de masse et le boom des apparitions mariales dans l'Italie du second après-guerre. L'un et l'autre phénomène participaient en fait d'une piété commune, d'un vécu religieux tout à la fois charismatique et visionnaire<sup>13</sup>.

Dès le début de son itinéraire mystique, le même Padre Pio avait assisté plusieurs fois à des apparitions de la Vierge, au point de s'étonner que le père Agostino ne pût en dire autant (« Vous ne la voyez pas la Madone ? », lui avait-il candidement demandé à la veille de la Grande Guerre)<sup>14</sup>. Jamais en reste, la foi mariale de Padre Pio avait brillé comme une flamme dans l'Italie de 1948<sup>15</sup> : à l'âge d'or des Madones qui erraient et pleuraient, comme autant d'armes de guerre dans l'arsenal de l'Église en lutte contre le communisme<sup>16</sup>. Quant à la petite patrouille des fidèles — davantage de femmes que d'hommes<sup>17</sup> — qui eurent la chance de voir la Madone dans l'Italie de la guerre froide, d'aucunes se disaient en contact avec Padre Pio de Pietrelcina et attribuaient au frère le mérite de l'épiphanie<sup>18</sup>. Ainsi, dans les magazines sur papier glacier de Mondadori ou de Rizzoli comme dans les humbles bulletins paroissiaux, les homélies mémorables ou les hagiographies bon marché, le récit des miracles de Padre Pio se confondit avec celui des appari-

tions mariales : bonne nouvelle de présence réelle et de tutelle symbolique, sans cesse relancée par l'internationale chrétienne des voyants<sup>19</sup>.

#### GOURMANDISES ET BANDES MAGNÉTIQUES

En ces mêmes jours d'août 1959 où la statue de la Madone de Fatima rendait la vie à Padre Pio, un prélat du Saint-Office remit à Jean XXIII une enveloppe que le Vatican avait obtenue du Portugal deux ans plus tôt, contenant la révélation du « troisième secret » de Fatima. Bien que suor Lucia dos Santos — la dernière encore en vie des trois pastoureaux auxquels la Vierge était apparue en 1917 — eût autorisé le souverain pontife à divulguer le mystère à partir de 1960, Jean XXIII préféra n'en rien faire<sup>20</sup>. Même les successeurs de Roncalli, Paul VI et Jean-Paul 1<sup>er</sup>, devaient garder secrète la prophétie la plus mystérieuse de l'histoire du catholicisme moderne (un secret dont, d'ailleurs, la *vox populi* soutenait que Padre Pio de Pietrelcina était le dépositaire et le gardien)<sup>21</sup>. Le secret ne devait pas être révélé avant le pontificat de Jean-Paul II, qui y aurait reconnu l'annonce de son propre salut : l'intervention miraculeuse de la Madone pour préserver la vie du pape polonais de la main assassine du Turc qui essaya de le tuer.

Les chantres les plus enflammés des visions mariales devaient reprocher à Jean XXIII d'avoir renoncé à faire connaître le troisième secret en 1960<sup>22</sup>. La décision correspondait toutefois à la spiritualité de Roncalli, ennemi des excès dévotionnels et méfiant envers toute forme de piété visible et exhibée plutôt que ruminée et intérieure<sup>23</sup>. « Je ne me sens pas vraiment fait pour les extases », s'était avoué le patriarche de Venise en 1956. Et deux ans plus tard, quelques mois avant le conclave dont il devait sortir pape, il avait déploré la « laideur des autels voués à la dévotion pour les saints et les saintes » : choses bonnes à « piquer la *dévotion*



*ignorante* des fidèles, et à exploiter leur crédulité pour leur soutirer des sous »<sup>24</sup>. De son côté, un autre futur pape — Albino Luciani, qui sera pape trente jours durant en 1978 sous le nom de Jean-Paul 1<sup>er</sup> — inaugure l'année 1960 par une très sévère *Instruction religieuse* publiée dans le bulletin diocésain de la ville dont il était l'évêque, Vittorio Veneto. Mgr Luciani mit en garde ses ouailles contre « la dérive à gauche (*sinistreggiare*) des catholiques », véhicule « du marxisme inconscient et du sécularisme conscient », mais aussi contre les « dévotions peu limpides [...], celles qui trahissent des désirs violents et exagérés de surnaturel et de choses qui sortent de l'ordinaire ». Et l'évêque de Vittorio Veneto de donner pour unique exemple le culte garganique :

Les fidèles ont besoin de pain dur (messe, catéchisme, saints sacrements) qui les nourrisse, non pas de chocolateries, de sucreries et de gourmandises qui les gavent et les abusent.

Parmi ces gourmandises indigestes, l'évêque signale les pèlerinages auprès de P. Pio en voyages organisés. Un saint homme,



que ce père, mais certains de ses fidèles ont un je-ne-sais-quoi qui confine au ridicule et à la superstition. Il demeure interdit aux prêtres de participer aux « pèlerinages » à S. Giovanni Rotondo et de les guider. Quant aux « Groupes de prière », l'évêque n'en a pas permis la formation, quand la demande a été faite ; si un « Groupe » existe dans quelque paroisse, qu'il demeure non sans une certaine méfiance, ou mieux, qu'on le laisse tomber : et qu'il ne s'en crée pas de nouveaux<sup>25</sup>.

Les motivations de basse cuisine pastorale n'étaient pas étrangères à l'hostilité de Mgr Luciani aux dévots de Padre Pio. L'évêque de Vittorio Veneto était étroitement lié à l'évêque de Padoue, le père capucin Girolamo Bortignon, qui dès 1956 avait interdit les groupes de prière dans son diocèse : impliqué dans le scandale financier de l'« Anonima Banchieri », Mgr Bortignon avait besoin de l'argent que beaucoup de Padouans pieux envoyaient dans le Gargano<sup>26</sup>. D'ailleurs, le ministre général de la Curie capucine lui-même, le père Clemente de Milwaukee, recommandait depuis des années aux ministres provinciaux de décourager tout pèlerinage à San Giovanni Rotondo et les invitait vivement à ne pas diffuser écrits et images de Padre Pio<sup>27</sup>. Selon les plus fidèles du frère de Pietrelcina, ces nouvelles mesures punitives à l'égard du culte garganique n'avaient pas d'autres raisons que la guerre ouverte dans l'ordre des capucins à la suite du scandale Giuffrè. Au Vatican, cependant, beaucoup voyaient les choses autrement. La marge de manœuvre dont la dévotion pour Padre Pio avait bénéficiée sous Pie XII leur semblait s'être traduite par une indigestion d'événements et d'augures, de chrismes et de charismes : les « gourmandises qui gavent et abusent » que dénonçait Albino Luciani.

À San Giovanni Rotondo, le problème majeur était celui du confessionnal. Vieux problème dans l'histoire de l'Église, depuis que, dans le Milan de la Contre-Réforme, le saint préféré de Roncalli, Charles Borromée, avait promu la diffusion de l'ingénieux équipement pour favoriser l'institution de la confession auriculaire autant que pour freiner les appétits sexuels des prêtres. Le confessionnal permettait en



fait au ministre de Dieu d'écouter le pénitent, mais sans le voir et sans le toucher : en sorte que lorsqu'une femme se confessait, le prêtre pût vaincre plus facilement la tentation de la *sollicitatio ad turpia*, « la grande abomination [...] d'assouvir son appétit effréné et bestial avec ses filles spirituelles<sup>28</sup> ». Le nouvel instrument sacré avait eu un tel succès que les ébénistes de la fin du XVI<sup>e</sup> puis du XVII<sup>e</sup> avaient rivalisé d'ardeur pour construire des confessionnaux toujours plus beaux et plus élégants. Le meuble ne s'en était pas moins heurté tout de suite à une difficulté inhérente au statut même de la confession auriculaire, qui se fondait à la fois sur le principe du secret et sur celui de la publicité : les péchés que le pénitent révèle au prêtre sont rigoureusement secrets, mais le geste consistant à s'agenouiller devant lui pour les lui raconter et en obtenir l'absolution est rigoureusement public. D'où le problème qu'il y a à concilier la nécessaire discrétion avec une visibilité tout aussi nécessaire.

Dans le Milan de la Contre-Réforme on avait cherché des solutions permettant au confesseur et au confessant de ne pas être entendus des étrangers tout en maintenant le rituel de la pénitence ouverte aux regards de la communauté des croyants. Des curés enjoignaient aux fidèles de s'éloigner des abords du confessionnal en attendant leur tour ; d'autres avaient introduit l'usage de grilles assez hautes de manière à empêcher les plus curieux d'écouter le dialogue entre le prêtre et le pénitent, mais assez basses pour qu'on pût quand même les voir<sup>29</sup>. Le mobile était toutefois demeuré, même après que son adoption était devenue obligatoire en 1614 : ainsi le problème du confessionnal ouvert avait-il été transmis à l'Église des siècles suivants<sup>30</sup>. La question se posait avec d'autant plus d'acuité dans le cas des confesseurs charismatiques, si réputés pour leur piété qu'ils attiraient des foules entières de pénitents. L'*alter Christus* du Gargano était de ceux-là.

Au tournant des années 1950, le fourmillement des âmes chrétiennes au confessionnal de Padre Pio avait poussé les capucins de San Giovanni Rotondo à instituer un système de réservations : sans billet numéroté, inutile d'espérer

s'agenouiller devant le frère aux stigmates<sup>31</sup>. Puis, toujours pour mettre de l'ordre, on avait fixé des tranches horaires suivant le sexe des pénitents : les femmes le matin et en début d'après-midi, les hommes dans la soirée. Mais ces contre-mesures n'avaient pas suffi à résoudre les problèmes nés du nombre énorme des fidèles inscrits à la confession. Entre autres raisons, parce que le système des réservations était géré par des bigotes qui se trouvaient depuis des années dans le premier cercle de Padre Pio, et qui profitaient du privilège pour faire le beau et le mauvais temps : tripatouillant les billets numérotés et les listes d'inscrits, et dictant au capucin la cadence des confessions. De surcroît, le tempérament fougueux de Padre Pio l'amenait souvent à faire de grands gestes quand il ouvrait et fermait la grille du confessionnal, à élever le ton de la voix quand il donnait ou refusait l'absolution, révélant de la sorte ce qui aurait dû rester secret. Bref on était loin de la mécanique bien huilée décrite par Orio Vergani, avec le frère-paysan assis à écouter l'histoire des péchés du monde : Padre Pio confesseur enfreignait un peu toutes les règles sacramentelles.



En 1960, l'envie de larges secteurs de l'Église face à la masse des offrandes recueillies par le culte du Gargano, la méfiance de Jean XXIII envers les interprétations trop charismatiques de l'expérience chrétienne et les dérives de la pratique religieuse dans le train de vie quotidien à San Giovanni cumulèrent leurs effets pour produire un mélange explosif. À soixante-treize ans, Padre Pio se trouva plongé dans un drame authentique qui ne dut pas lui être moins pesant que les persécutions du Saint-Office, trente ans plus tôt. Le détonateur de la crise fut l'initiative de certains de ses adversaires — inspirés par un prélat romain, don Umberto Terenzi, et fort d'une cinquième colonne à l'intérieur du couvent de Santa Maria delle Grazie — de placer des micros dans sa cellule, voire carrément dans le confessionnal de Padre Pio afin d'épier les aspects les plus intimes de la vie de l'autre Christ<sup>32</sup>. Il semble que le Saint-Office n'y fût pour rien. L'assesseur de la Sacrée Congrégation, Mgr Pietro Parente, participa d'une certaine façon à ces développements lorsque, au printemps 1960, il mit la main sur les bobines enregistrées à San Giovanni Rotondo. Mais le plus notable fut l'impact de l'intrigue sur le souverain pontife en personne : ce fut l'occasion pour Roncalli de porter un jugement très sévère sur Padre Pio.

Les agendas personnels de Jean XXIII sont une source précieuse pour surveiller, du sommet de l'Église romaine, le compte à rebours de la bombe à retardement qui éclata dans les palais du Vatican le 25 juin 1960. Dans une Note libre (*Nota sparsa*) du 30 janvier, Roncalli s'intéressait de près au cercle des femmes qui entouraient Padre Pio, pointant les noms de « trois *fidèles entre les fidèles* : Cleonice Morcaldi, Tina Bellone et Olga Ieci ». « Il apparaît parfois une *comtesse*, sans plus de précision », poursuivait la note de l'agenda, qui soulevait des interrogations apparemment futiles de la part d'un pape plongé dans l'organisation du concile Vatican II : « Comtesse est-il un vrai titre ou bien un surnom<sup>33</sup> ? » L'attention de Jean XXIII à tout ce qui concernait les présences féminines aux côtés de Padre Pio (« Cleonice aussi se fait appeler *reine* ») s'expliquait par une vieille obsession de Roncalli, sa répu-

gnance à la seule idée d'un contact physique avec les femmes<sup>34</sup>. Mais elle s'expliquait aussi par la promiscuité effective entre clercs et laïcs autour du couvent du Gargano. Le 30 avril 1960, le pape qualifiait de particulièrement significatif son échange « à propos de P. Pio » avec le père Clemente de Milwaukee, le ministre général des capucins. Le 28 mai, il notait la « visite très chaleureuse et confiante » de l'évêque de Padoue, Mgr Bortignon : celui qui au sein de l'église passait pour le principal détracteur de Padre Pio<sup>35</sup>.

Moins d'un mois plus tard, le 25 juin, le compte à rebours arrivait à zéro. Entré en possession des bobines enregistrées dans le Gargano, l'assesseur du Saint-Office ne put faire autrement que de transmettre la bombe au Saint-Père. Et Roncalli en fut frappé au point d'éviter de faire écho à son état d'âme dans son agenda privé, mais d'une certaine façon officieux ; en revanche, il se confia à quatre feuillets demeurés inédits jusqu'à aujourd'hui :

Ce matin, reçu de Mgr Parente des informations gravissimes sur P. P. et tout ce qui concerne S. Giov. Rotondo. L'informateur en avait le visage et le cœur ravagés. Avec la grâce du Seigneur, je me sens calme et presque indifférent, comme en présence d'un vaste et douloureux engouement religieux dont le phénomène préoccupant approche d'une solution providentielle. Ça me fait de la peine pour P. P. qui a aussi une âme à sauver et pour qui je prie intensément. Le fait — la découverte par des bandes magnétiques, *si vera sunt quae referentur* [si ce qu'elles laissent entendre est vrai], de ses rapports intimes et déplacés avec les femmes qui constituent la garde prétorienne jusqu'ici infranchissable formée autour de sa personne — fait penser à un très vaste désastre d'âmes, un désastre diaboliquement préparé, pour discréditer l'Église dans le monde, et spécialement ici en Italie. Dans le calme de mon âme, je persiste humblement à considérer que le Seigneur *faciat cum tentatione provandum* [met ainsi la foi à l'épreuve], et que de l'immense duperie sortira un enseignement profitable à la clarté et au salut de beaucoup<sup>36</sup>.

Au-delà des formules de prudence, Jean XXIII ne doute pas de la vérité de ce que lui rapporte l'assesseur du Saint-Office, il ne soupçonne pas que les informations sur la vie

immorale d'un frère malade et de plus de soixante-dix ans puissent être fausses: qu'elles viennent — ce sera l'explication des amis de Padre Pio — de la dévotion anormale d'une fille spirituelle arrivée au point extrême de se vanter de relations charnelles avec lui. Aux yeux du pape, l'exubérance sexuelle de l'autre Christ n'est rien de plus que la confirmation d'un « désastre d'âmes » qu'il avait diagnostiqué des décennies plus tôt: au début des années 1920, quand par deux fois Mgr Roncalli avait traversé les Pouilles en tant que responsable des missions de la Propaganda Fide, mais avait préféré se tenir à distance de San Giovanni Rotondo. Ainsi, dans sa note du 25 juin 1960, le pape est-il partagé entre l'amertume pastorale liée à la découverte des agissements honteux de P. Pio et la fierté personnelle de qui avait su en sortir indemne: « Pour moi, un motif de tranquillité spirituelle, une grâce et un privilège inestimables de me sentir personnellement pur de cette contamination qui depuis une bonne quarantaine d'années a touché des centaines des milliers d'âmes abêties et ravagées dans des proportions invraisemblables<sup>37</sup>. »

Le lendemain, Jean XXIII note sur le quatrième et dernier feuillet des observations confidentielles: « Ce matin, j'ai voulu voir ici en haut mon secr. d'État, le card. Tardini, et nous avons convenu du *modus procedendi*, dans le silence, la justice et avec beaucoup de charité<sup>38</sup>. » Entre les lignes du pieux jargon, il faut lire l'annonce de ce que le pape s'appretait à ordonner: une visite apostolique à San Giovanni Rotondo à des fins de prophylaxie religieuse, pour vaincre enfin la « contamination » du Gargano.

#### LES PIEDS SUR TERRE

Le 14 juillet 1960, dans son agenda privé, Jean XXIII rapporta une conversation avec l'archevêque de Manfredonia, Mgr Andrea Cesarano. Le pape avait demandé au « cher

frère des années d'Istanbul » de le renseigner sur la situation de San Giovanni Rotondo, et l'archevêque lui avait répondu en montrant « encore des égards pour la personne de p. P. », mais avec des informations préoccupantes à propos du « mouvement de superstition » autour du frère capucin, « une piété vraie et bénéfique pour beaucoup d'ingénus, mais terriblement compliquée par l'affairisme de beaucoup d'autres »<sup>39</sup>. Ainsi Jean XXIII eut-il une raison supplémentaire de tenir bon ainsi qu'il en avait convenu avec le Saint-Office et la secrétairerie d'État après la découverte traumatique des enregistrements concernant Padre Pio<sup>40</sup>. Au demeurant, dès le mois d'avril, le ministre général de l'ordre des capucins, Clemente de Milwaukee, avait demandé au souverain pontife une visite apostolique à San Giovanni Rotondo en évoquant l'influence délétère des laïcs sur le climat spirituel de San Giovanni, « un climat de pseudo-mysticisme et, parfois, de fanatisme flagrant, très souvent uni à un véritable affairisme<sup>41</sup> ».

Le choix du visiteur apostolique à envoyer dans le Gargano se porta sur Mgr Carlo Maccari, alors secrétaire du Vicariat de Rome<sup>42</sup>. Prêtre ombrien d'un peu moins de cinquante ans, il était réputé pour sa fermeté de caractère et sa piété solide ; dans la suite de sa carrière, il devait être d'abord évêque de Mondovi, puis archevêque d'Osimo et d'Ancône, tout en étant harcelé trente années durant par les dévots de Padre Pio qui dénonçaient en lui un pharisien indigne, un persécuteur masqué en pacificateur<sup>43</sup>. Le 19 juillet, Mgr Maccari fut reçu par le secrétaire du Saint-Office, le cardinal Alfredo Ottaviani, ainsi que par l'assesseur, Mgr Parente ; dans l'après-midi, il fut reçu en audience par le pape, qui lui recommanda d'aborder la « redoutable perspective » de sa visite à San Giovanni Rotondo suivant la règle pastorale du *omnia videre, in caritate corrigere*<sup>44</sup>. La tâche menaçait d'être d'autant plus délicate qu'on approchait du cinquantième anniversaire de l'ordination de Padre Pio, qui tombait le 10 août 1960. De fait, l'accueil que les clercs et les laïcs de San Giovanni Rotondo réservèrent au visiteur apostolique fut tout sauf enthousiaste, et

l'hospitalité ne s'améliora aucunement au cours des deux mois du séjour de Mgr Maccari dans le Gargano, du 31 juillet au 28 septembre : Maccari lui-même devait l'attester dans son rapport final au Saint-Office, rédigé en octobre et remis au cardinal Ottaviani le 5 novembre<sup>45</sup>.

De même que Mgr Rossi, le carmélite déchaux qui pour le compte de la Suprême avait accompli la visite apostolique de 1921, Mgr Maccari rencontra plusieurs fois Padre Pio : au total, neuf rencontres, toutes scellées par le rituel du serment. Dans le journal qu'il tint au cours de ces semaines, cependant, le visiteur apostolique reconnut que ces rencontres eurent tôt fait de devenir un « vrai tourment [...] pour lui et pour moi ». En théorie, l'envoyé du Vatican et le frère de Pietrelcina étaient d'accord sur tout : sur la nécessité de définir le statut juridique de la Casa Sollievo della Sofferenza, demeuré flou au point de donner lieu à de multiples abus ; sur le besoin de réguler le trafic autour du confessionnal de Padre Pio, et d'en soustraire la surveillance à l'arbitraire de trois ou quatre zélatrices ; sur l'opportunité de maintenir à distance journalistes et photographes, et donc d'éviter une surexposition médiatique du culte garganique. En pratique, Mgr Maccari et Padre Pio étaient séparés par une barrière de méfiance réciproque. « Il est désormais établi qu'il ne me croit pas et qu'il me cache la vérité : comment pourrais-je croire à ses protestations de sincérité et de loyauté ? », nota Maccari après un mois de recherche exténuante de la vérité autour du Padre<sup>46</sup>.

À l'envoyé du Saint-Office, Padre Pio ne cacha pas qu'il soupçonnait la hiérarchie du Vatican de vouloir s'emparer de la source de charité que représentaient les offrandes des fidèles, et que l'acharnement contre lui venait de la cupidité de nombreux secteurs de l'Église. Quant au reste, Padre Pio ne concéda pas grand-chose à Mgr Maccari, qui s'efforçait en vain de le persuader de l'intérêt commun d'une dévotion régulée. Les scènes de fanatisme de bigotes dans l'Église et au parloir ? « Il m'a demandé à plusieurs reprises, presque imploré, qu'au moins ne fût pas interdit le baiser après la confession. » Les pèlerins qui insistaient pour voir de près

Padre Pio, quand ils n'avaient pas de billet numéroté pour être confessé par lui ? Il était naturel que l'administration du Très Saint Sacrement fût vécue par certains comme « une sorte de "spectacle" ». La campagne de presse pour soutenir la *vox populi*, les journaux, les hebdomadaires, les livres de piété ? « Il a commenté avec une certaine vivacité : "Les journaux et les photos, je n'ai jamais pu les voir, mais qu'y puis-je ? Quant aux opuscules de piété, aux évêques d'y songer, c'est eux qui les approuvent". » Un vrai mur de caoutchouc que Padre Pio : « Réticences, restrictions mentales, mensonges : voici les armes fourbies pour se dérober aux questions. [...] Impression générale : pénible ! », confia le visiteur apostolique au secret de son journal<sup>47</sup>.

Nonobstant la sévérité de son jugement privé, Mgr Maccari, dans son rapport au Saint-Office, sut parvenir à une représentation équanime de la figure pastorale de Padre Pio. Il se montra indulgent envers les lacunes d'une formation religieuse et d'une préparation théologique bâclée, dans le Mezzogiorno du début du xx<sup>e</sup> siècle, et pour la santé chancelante du séminariste. Et il glissa sur le rétablissement de Padre Pio, au cours de la Grande Guerre, « à l'hôpital des "automutilés" ». En arrivant au temps présent, Maccari décrit une journée du frère entre autel et confessionnal, la qualifiant volontiers de pénible pour un homme de cet âge, sans être pour autant prodigieuse. Il jugea irréprochable la célébration quotidienne de la messe et dressa un bilan positif du ministère pénitentiel de Padre Pio, qui n'en prêtait pas moins le flanc à des critiques formelles (l'absence de rideau au confessionnal, le pouvoir exorbitant des femmes pieuses dans la gestion du temps et de l'espace). « Ceux qui parlent avec admiration et une reconnaissance émue de la paix et de la joie trouvées dans la confession avec Padre Pio sont très nombreux », écrivit Maccari au Saint-Office : pas seulement les bigotes et les femmes du peuple humbles, mais aussi les femmes de la moyenne ou grande bourgeoisie, mais aussi des évêques et des prêtres, des membres de professions libérales et des industriels. En revanche, le visiteur apostolique rejeta le stéréotype dévot d'un Padre Pio ascète,





trop absorbé par son dialogue avec l'au-delà pour se soucier de vanités terrestres. « D'innombrables fils, visibles ou non, le maintiennent en contact permanent avec l'extérieur [...] ; le célèbre capucin vit dans le monde actuel, surtout dans son monde, et il y vit les pieds sur terre. » La vie de Padre Pio se fondait même sur un excès de « contaminations entre le sacré et le trop humain<sup>48</sup> ».

Le rapport de Mgr Maccari au Saint-Office s'attardait sur la routine de San Giovanni, tout à la fois ordinaire et extraordinaire. Il contenait en particulier le portrait des trois femmes qui composaient le creuset de la dévotion locale : au sommet, Cleonice Morcaldi ; un cran au-dessous, Tina Bellone et Caterina Telfner. La première, institutrice à la retraite, était une femme « intelligente et très rusée ». D'un charme douteux (« stature légèrement en dessous de la moyenne, un peu tassée par les années et quelque infirmité, avec une bouche grimaçante des suites d'une paralysie »), Cleonice avait la parole facile et claire, et pouvait discourir des choses spirituelles presque comme une abbesse. Elle

exercçait un contrôle direct sur les mouvements d'argent entre le couvent des capucins et la Casa Sollievo della Sofferenza et ne dçdaignait pas l'hommage de ceux qui lui prêtaient des charismes spçciaux. Selon la dçnonciation d'Elvira Serritelli — qui s'accusa auprès de Maccari d'avoir été la maîtresse de Padre Pio de 1922 à 1930 —, c'est Cleonice qui l'avait remplacée à partir de 1930, pour ne plus jamais perdre les faveurs charnelles de l'*alter Christus*<sup>49</sup>.

Tina Bellone était la plus jeune des trois fidèles entre les fidèles. Nubile et aisée, elle était venue habiter à l'abri du couvent pour être plus proche de l'église, où elle allait et venait « avec la violence aveugle de l'hystérique ». Pour le visiteur apostolique, c'était le « type classique de la déséquilibrée ». Plus pittoresque était la figure de la comtesse Telfner, une dame d'une quarantaine d'années tenant son titre nobiliaire d'un aristocrate de Pérouse qui avait accepté de l'épouser après l'avoir séduite du temps qu'elle était sa femme de chambre. Tous deux s'étaient ensuite installés à San Giovanni Rotondo, où le comte assumait les fonctions de seul administrateur de la société immobilière annexée à la Casa Sollievo. Maccari avait rencontré par trois fois la comtesse et en avait retiré une impression « piteuse ». Élançée, et au teint frais, Caterina Telfner s'unissait à Tina Bellone et Cleonice Morcaldi pour sauter sur Padre Pio à la fin de chaque messe, lui baisant « la poitrine, les bras [...], le caressant, le palpant ». Et le capucin les laissait faire, ce qui amena le chef des carabinieri de San Giovanni à confier au visiteur apostolique : « Si ce n'était lui et s'il n'était pas vieux, je dirais qu'il est amoureux ! » Un des frères interrogés par Maccari, le père Pellegrino de Sant'Elia a Pianisi suggéra une interprétation plus subtile : les effusions n'avaient rien de sexuel, mais reflétaient plutôt la « conscience faussée » de Padre Pio, que les trois femmes avaient persuadé qu'il méritait autant de vénération que le Crucifié<sup>50</sup>.

S'agissant du caractère plus ou moins charnel des rapports du Padre Pio avec lesdites femmes, Mgr Maccari suspendit son jugement : laissant entendre qu'il jugeait peu fiable l'auto-accusation d'Elvira Serritelli, il ne pouvait

exclure que le frère eût cédé à la tentation avec Cleonice Morcaldi. Pour le visiteur apostolique, en tout cas, il était autrement plus important d'attirer l'attention du Saint-Office sur la nature globale du phénomène Padre Pio. Le « fanatisme » n'épuisait pas sa charge *in loco*, mais rayonnait partout où se trouvaient des filles spirituelles du capucin et donnait lieu toujours davantage à des « ferments d'idolâtrie, voire d'hérésie ». Véhiculée à travers des feuilles imprimées distribuées aux pèlerins, des images pieuses avec la photo du « premier prêtre stigmatisé », par les gros titres des magazines illustrés, et même par l'enregistrement de disques qui reproduisaient la « vraie voix de Padre Pio de Pietrelcina », la propagande du culte garganique avait pris le caractère d'une « industrie » qui faisait de la réclame pour son produit — le miracle — suivant des « conceptions religieuses oscillant entre la superstition et la magie ». Dans le même temps, à travers des accusations sans cesse répétées contre la hiérarchie ecclésiastique et même contre le souverain pontife, les groupes de prière convergeaient vers l'annonce prophétique d'une mission exceptionnelle et mystérieuse que le Seigneur avait confiée à Padre Pio<sup>51</sup>.

Et Padre Pio lui-même dans tout ça ? « C'est un autre aspect déconcertant de la figure de ce religieux. » Le frère avait beau se dire étranger au tourbillon de pensées et de passions autour de lui, en réalité il n'était nullement étranger au « mastodonte » de la propagande. Une action résolue de sa part aurait freiné le zèle de ses disciples, mais le capucin de San Giovanni s'en était toujours abstenu. Il y avait quelque chose en lui d'irréductiblement ambigu, qui échappait à l'examen des propos et des gestes, des confidences et des silences. Comment exclure que Padre Pio en personne ait été l'inspirateur matériel aussi bien que spirituel d'une « organisation aussi vaste et dangereuse » ? Peut-être était-ce lui qui se trouvait à la tête de « l'immense réseau qui, de bonne ou de moins bonne foi, préparait psychologiquement des faits "extraordinaires" (difficiles à démontrer), des "conversions" (grâce à Dieu, il y en a autour de tout prêtre fervent) et cultivait sa réputation de "sainteté", etc., etc.<sup>52</sup> ».

On ne se lasse pas de citer le rapport du Saint-Office de Mgr Maccari, pour la simple et bonne raison que les mots du visiteur apostolique, arrivé à San Giovanni Rotondo au crépuscule de la parabole existentielle de Padre Pio, ressemblent à ceux que l'historien lui-même serait tenté de choisir au terme de sa reconnaissance autour de l'aventure terrestre de l'autre Christ. Des mots qui expliquent ce qu'il y a à expliquer, mais des mots qui renoncent aussi à expliquer, qui se rendent à l'ineffable ; parce que des bibliothèques historiques entières ne rendront jamais pleinement compte du *quid*, du je-ne-sais-quoi qui rend certains individus, clercs ou laïcs, plus charismatiques que d'autres, qu'il s'agisse de Luther ou de Garibaldi, de Hitler ou de Padre Pio. Pour citer Maccari :

Pourquoi un homme qui n'a rien d'exceptionnel par ses qualités naturelles et qui est loin d'être exempt d'ombres et de défauts a-t-il réussi à se créer une popularité qui a peu d'équivalents dans l'histoire religieuse de notre temps ? Comment expliquer l'irrésistible fascination qu'exerce ce religieux à l'air usé, aux manières grossières, à la voix désagréable ? Comment donner une raison adéquate du fanatisme croissant autour de sa personne, de la foi aveugle des humbles et des grands dans ses pouvoirs jugés presque surhumains<sup>53</sup> ?

Pour Mgr Maccari, la recherche d'explications était un tourment d'autant plus grand qu'aux doutes de l'intellectuel s'ajoutaient les doutes de l'homme de foi. Si Padre Pio ne vivait pas totalement la vie de sainteté que lui attribuait la multitude des dévots, pourquoi la « tendre providence de Dieu » permettait-elle « tant de duperie » ? Et pourquoi accordait-elle à un « instrument si insuffisant » une « œuvre de bien aussi vaste et durable » ? Car cette dernière réalité était irréfutable : depuis des décennies, Padre Pio représentait en Italie et dans le monde un formidable « instrument de miséricorde, de pardon et de paix ». Mais pourquoi le Seigneur avait-il confié un bien aussi grand à une personne aussi petite<sup>54</sup> ?

L'envoyé du Vatican à San Giovanni Rotondo conclut son

rapport en indiquant au Saint-Office une série de mesures concrètes : énième tentative de la part de l'Église pour résoudre le problème Padre Pio. Mgr Maccari recommanda de procéder au renouvellement progressif des frères au couvent de Santa Maria delle Grazie et, à l'avenir, de nommer le père gardien en le choisissant toujours dans une autre province. Il réclama aussi la définition d'un statut juridique pour la Casa Sollievo della Sofferenza, proposant de distinguer plus clairement le rôle des capucins et celui des médecins, l'assistance religieuse et l'assistance sanitaire. Il suggéra davantage de prudence dans l'octroi des *imprimatur* diocésains aux livres de piété concernant Padre Pio. Il conseilla de retarder de quelques heures sa messe matinale. Enfin, il proposa d'interdire aux plus fidèles de se confesser plus d'une fois par mois<sup>55</sup>. Peu après, en décembre 1960, le Saint-Office s'engagea à appliquer les recommandations de Maccari, tirant de sa mission un bilan qui s'accordait mal avec la réputation de sainteté du frère de Pietrelcina : « La visite a confirmé quelques doutes douloureux sur l'esprit et la conduite de Padre Pio, spécialement pour ce qui est de l'obéissance aux règles monastiques, son ascétisme, la réserve dans les relations avec les femmes<sup>56</sup>. »

Le 19 septembre, à l'issue de son dernier entretien avec Padre Pio, Mgr Maccari avait imaginé un stratagème pour racheter les impressions négatives qu'on avait à Rome du capucin de San Giovanni :

Avant de prendre congé, l'accompagnant vers le réfectoire, je lui ai dit : « Pourquoi ne pas écrire une lettre filiale au Saint-Père, Lui renouvelant vos sentiments d'obéissance absolue et d'amour pieux ? »

Il m'a répondu : « Je ne sais pas écrire... J'ai la main qui tremble... » Et comme j'insistais, il a ajouté : « De grâce, monseigneur, n'insistez pas... Sinon je vais me mettre dans tous mes états et je serai incapable de rien faire... Moi, écrire au pape... je n'en suis pas capable<sup>57</sup>... »

De son côté, le pape n'avait jamais pensé écrire à Padre Pio. Un an plus tôt, après le scoop de *Settimana Incom*,

Jean XXIII avait demandé à son secrétaire de préciser à l'archevêque de Manfredonia, Mgr Cesarano, que ce que rapportait le magazine — « Padre Pio prédit la papauté à Roncalli » — était « entièrement inventé » : « Je n'ai jamais eu le moindre rapport avec lui, jamais je ne l'ai vu ni ne lui ai écrit, et jamais il ne m'est venu à l'esprit de lui envoyer des bénédictions ; et personne ne me l'a jamais demandé, directement ou indirectement, ni avant ni après le Conclave, ni jamais<sup>58</sup>. » Les événements récents avaient renforcé la méfiance de Jean XXIII envers le capucin aux stigmates, même si la mémoire de Roncalli le trahissait quand il insistait sur le « jamais », oubliant ainsi la fréquentation à Paris d'Emanuele Brunatto. Il n'en demeure pas moins que le 9 septembre 1960, après avoir reçu Mgr Maccari en audience à Castel Gandolfo, le pape avait dressé de la visite apostolique un bilan privé, impitoyable, qui le conduisit à cette conclusion : « Malheureusement, là-bas, le p. p. n'est qu'une *idole d'étope*<sup>59</sup>. »

Si l'on songe que, depuis des siècles dans le cérémoniel pontifical, l'étope est le symbole du caractère transitoire de la vie humaine et de la caducité de toute gloire terrestre<sup>60</sup>, on mesurera d'autant mieux la sévérité de la métaphore appliquée par Jean XXIII à Padre Pio.

#### UN PSEUDO-CHRIST

Alors même que le Saint-Office réfléchissait au rapport final de Mgr Maccari, l'archevêque de Manfredonia écrivit au secrétaire du pape, Mgr Loris Capovilla, pour se féliciter de la « sainte inspiration » d'une visite apostolique à San Giovanni Rotondo. Selon Mgr Cesarano, l'envoyé de la Suprême Congrégation avait agi avec le maximum de sagesse possible ; et l'on en voyait déjà les résultats, malgré les protestations des « habituels escrocs, spéculateurs et exploités des pauvres fidèles abusés ». Les étrangers

pouvaient enfin accéder au confessionnal de Padre Pio sans se plier aux caprices des bigotes. Les bagarres avaient cessé à l'église comme au couvent, et les diverses pratiques cultuelles promettaient désormais de rentrer dans les limites d'une dévotion régulée. Par ailleurs, avertit l'archevêque de Manfredonia, le lobby des fanatiques ne semblait pas vaincu. D'un côté, sur place, ils alimentaient la vieille légende du frère persécuté par Rome, « avec la ritournelle habituelle pour soulever le peuple : “ils éloignent Padre Pio” ». De l'autre, ils s'activaient loin de San Giovanni Rotondo : « une véritable association de malfaiteurs qui braille encore, non pas par une réaction ouverte, mais par des moyens sournois, semant la zizanie et propageant des sornettes<sup>61</sup> ».

Nous savons que si cette association de malfaiteurs eut jamais un chef, celui-ci avait répondu (sauf usage de pseudonymes) au nom d'Emanuele Brunatto. Et comme par hasard, l'inoxydable personnage ne tarda pas à se manifester au lendemain de la visite apostolique de Mgr Maccari. Il le fit par une lettre à la secrétairerie d'État du Vatican, expédiée de Paris et datée du 29 octobre 1960 : en cinq pages, un condensé de sa foi dans la sainteté de Padre Pio, de sa détermination à en promouvoir les œuvres et de sa méthode pour y parvenir. La lettre de Brunatto s'ouvrait par un rappel du virement conséquent que le brasseur d'affaires avait effectué en 1941 — depuis la France occupée — pour favoriser la naissance d'un hôpital de Padre Pio : trois millions et demi de francs de l'époque, soit l'équivalent de trois cent millions de lires en 1960. Cette première donation et les suivantes, dues à la générosité d'innombrables dévots, étaient des « *offrandes réparatrices, sacrées, inaliénables, relevant du seul jugement de Padre Pio* ». Dès lors, Brunatto tenait le projet du Vatican de soustraire l'administration de la Casa Sollievo della Sofferenza aux hommes de confiance du frère capucin pour un monstre moral et juridique né de la fantaisie de Maccari, « *minus-habens* qui a la prétention de parler au nom du Souverain Pontife ». Il appartenait à la secrétairerie d'État d'éviter que l'expropriation ne se fit ! Sans quoi, Brunatto avait par devers lui les « épreuves d'un livre » où la

« mission historique de Padre Pio dans ses relations avec l'Église catholique » était démontrée sur la base d'une « documentation irréfutable et unique au monde », qui risquait toutefois de déplaire au Saint-Siège<sup>62</sup>.

La fin de la lettre de Brunatto — pour une fois signée de son vrai nom, précédé de la formule *In immaculata conceptione* — était digne du corsaire qui depuis des décennies agitait des éprouves comme une sainte-barbe sur le bâtiment d'une Église à la dérive : « Je ne menace personne, mais je suis prêt et décidé — et tous mes amis sont prêts et décidés — à faire sauter cette cabale diabolique qui dure depuis un tiers de siècle, si l'on touche à la liberté de Padre Pio ou si l'on apporte la moindre modification aux structures de son Œuvre<sup>63</sup>. » Et Brunatto ne devait pas changer de registre au cours des quelques années qu'il lui restait à vivre, voyageant d'une métropole européenne à l'autre, Paris ou Rome, Londres ou Genève, à chaque fois pour monter un nouveau scandale autour de l'acharnement du Vatican contre Padre Pio de Pietrelcina (et trouvant le Vatican toujours disponible pour engager des tractations secrètes)<sup>64</sup>. Finalement, l'apôtre précédera dans la tombe le prophète dont il pensait avoir tout reçu et auquel il croyait avoir beaucoup rendu : il mourut un matin de février 1965 à Rome, dans des circonstances que les hagiographes de Padre Pio ne manquèrent pas de juger mystérieuses, tout en faisant allusion à un possible empoisonnement<sup>65</sup>.

Au-delà des chantages de Brunatto, les campagnes de presse furent le principal instrument des fidèles de Padre Pio pour essayer de minimiser les effets de la visite apostolique de Mgr Maccari. Du fait de l'inclination « innocentiste » du monde catholique et du système médiatique, il ne fut pas difficile de faire passer le message d'un frère persécuté par des éléments du Vatican affolés. Ainsi le grand hebdomadaire de Mondadori titra une enquête « Padre Pio trahi », Libero Montesi, un journaliste de bon niveau, y reprenant telle quelle la version des faits répandue par les zélotes de San Giovanni Rotondo, décrivant un Padre Pio « prisonnier de son couvent » et un Mgr Maccari qui avait



fait « mettre les grilles »<sup>66</sup>. Les médias présentaient les efforts déployés par l'Église de Jean XXIII pour régler la dévotion garganique comme un frein indu au développement spontané de la religiosité populaire.

L'opinion publique fit preuve d'une grande curiosité dans l'affaire des micros placés dans le couvent de Padre Pio, mais aussi, plus généralement, pour ce qui pouvait ressembler à un bras de fer entre le bon pape et le capucin stigmatisé. Dans l'automne 1960, les directeurs des grands quotidiens et hebdomadaires n'hésitèrent pas à mobiliser les enfants terribles du reportage dans l'Italie du « miracle » : Bernardi Valli pour *Il Giornio*, Indro Montanelli du *Corriere della Sera*, Gigi Ghirotti pour *La Stampa* et Andrea Barbato pour *L'Espresso*<sup>67</sup>. Toutefois, ce ne sont pas les interventions de l'un ou l'autre de ces journalistes de renom qui devaient dissiper toute odeur de soufre autour de la bonne nouvelle du Gargano ; ce ne sont pas non plus les grandes signatures qui transformèrent le récit hagiographique des prodiges de Padre Pio en un discours si suggestif et répandu qu'il en devint tout à la fois édifiant et naturel,



rassurant et banal aux oreilles des Italiens prompts à l'écouter. La construction du personnage de Padre Pio en héros de l'époque de Jean XXIII avait commencé bien avant 1960 et devait continuer bien après, et le mérite en revient à des journalistes de second ordre.

Mino Caudana du quotidien romain *Il Tempo*, Luciano Cirri de l'hebdomadaire *Il Borghese*, Francobaldo Chiocci, également d'*Il Tempo*, menèrent d'interminables campagnes en faveur du saint vivant du Gargano, dénonçant dans ses détracteurs des ennemis de la véritable Église<sup>68</sup>. Largement fondés sur des matériaux concernant les miracles, ou les documents sur les scandales réunis depuis des décennies par Emanuele Brunatto, leurs reportages servirent de répertoires d'*exempla* pour la vulgate des magazines imprimés, avant de se transformer en autant de livres fondateurs d'un nouveau canon hagiographique<sup>69</sup>. Ces livres devaient être à leur tour la base documentaire (si l'on peut dire) d'une nouvelle génération de reporters, assez jeunes pour convertir les longues et fastidieuses publications des années soixante-dix et quatre-vingt dans *Oggi* et *Gente* en volumes publiés chez Mondadori ou Piemme dans les années 1990 ou 2000, quand les ouvrages d'un Renzo Allegri ou d'un Enrico Malatesta, présentés à la crédulité des lecteurs comme des biographies « définitives » du « saint aux miracles », devaient triomphalement caracoler en tête des meilleures ventes<sup>70</sup>.

C'est là un aspect typique du genre hagiographique : il se fonde sur la reprise des textes originaires, les *Vies* ou les *Passions* que la génération des contemporains transmet à l'attention des suivantes : celles-ci se contentent souvent de réécrire les premiers textes, faisant passer pour histoire de la sainteté ce qui en vérité n'en est que la mémoire<sup>71</sup>. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que les prétendues biographies de Padre Pio de Pietrelcina soient simplement des centons des témoignages sur le saint vivant et ses miracles que la dévotion garganique a produits depuis 1918. Mieux vaut plutôt s'attarder sur le terrain culturel des prétendues enquêtes sur Padre Pio qui aboutirent au canon hagiographique des

années 1960 : la rédaction du *Tempo* de Renato Angiolillo, l'interprète journalistiquement le plus fin du vent du Sud qui, depuis la Libération, avait soufflé contre le vent du Nord antifasciste et résistant ; la rédaction du *Borghese*, que Mario Tedeschi (ancien de la Decima Mas<sup>72</sup>) avait héritée de la protestation antidémocratique de Leo Longanesi<sup>73</sup>. Réunis, ces milieux correspondaient à l'épicentre culturel d'une droite diversement calotine, monarchique, néofasciste, qui, sous une république italienne mal supportée, essayait de renouveler le patrimoine spirituel du clérico-fascisme<sup>74</sup>.

Quant aux figures journalistiques qui se consacrèrent avec plus de ténacité à l'œuvre de canonisation médiatique de Padre Pio, ce sont les mêmes qui confectionnèrent alors le feuilleton nostalgique de feu Mussolini, de sa maîtresse, la pauvre Claretta, de sa femme, l'indomptable Rachele<sup>75</sup>. En plus d'encenser le capucin aux stigmates, Mino Caudana frappait ses lecteurs du *Tempo* par des récits et des feuilletons comme *Il figlio del fabbro* (Le fils du forgeron), récit évangélique de la vie, de la mort et des miracles du Duce, le rédempteur de Predappio<sup>76</sup>. Militant du Mouvement social italien (MSI, parti néo-fasciste), Francobaldo Chiocci recueillait avec zèle la pacotille anecdotique qui devait finir par faire de lui — outre le biographe ébloui de Brunatto — l'auteur d'une sirupeuse *Donna Rachele*<sup>77</sup>. Quant à Luciano Cirri, il devait fonder à Rome le Bagaglino : un peu plus qu'un cabaret mythique, le repère nocturne d'une droite anarchiste et satirique, vulgaire et populaire<sup>78</sup>. La « padrepiologie » trouva un allié en la personne de Giorgio Pisanò, le journaliste et militant du MSI qui, plus que quiconque, devait contribuer à la bataille pour la reconnaissance de la légitimité politique et morale de la république de Salò<sup>79</sup>. Et dans le quotidien du MSI, *Il Secolo d'Italia*, il arrivait qu'on lût au bas des reportages sur Padre Pio la signature de Giorgio Berlutti, l'ex-typographe de Viterbe qui avait semblé s'éclipser au seuil des années 1930, emporté par les livres comptables de la faillite de sa Libreria del Littorio, mais qui devait à nouveau se

manifester au cours de la Seconde Guerre mondiale en alternant des titres du style *Noi crediamo nel Duce* (« Nous croyons dans le Duce ») et *Ritorno all'amore sulle orme di Gesù* (Retour à l'amour sur les traces de Jésus)<sup>80</sup>.

Il n'y a pas lieu de s'étonner de la coexistence du Duce et du saint, de Mussolini et de Padre Pio, dans le discours réactionnaire des années 1960. Ils s'expliquent précisément par des motifs idéologiques et des itinéraires personnels : l'héritage politique transmis par le clérico-fascisme des vingt années du régime au postfascisme de la République, l'identité biographique des hommes qui, avant de percer dans le journalisme, avaient vivoté comme néofascistes. Toutefois la coexistence du Duce et du saint ne peut s'expliquer qu'en observant non seulement l'offre culturelle, mais aussi la demande sociale. L'Italie des années 1960 connaissait un processus parallèle de sécularisation de la société et de sacralisation du monde, au regard duquel la nostalgie de Mussolini pouvait s'intégrer parfaitement à la passion pour Padre Pio. Dans le vertige d'un pays suspendu entre archaïsme et modernité, deux étoiles du xx<sup>e</sup> siècle — le Duce mort et le saint vivant — répondaient à une demande encore forte de chrismes et de charismes. Et surtout, ils correspondaient à un besoin de miracles qui était loin d'être épuisé.

Il revint à un prêtre qui avait été fasciste, certes *in partibus infidelium*<sup>81</sup>, et qui était dévot du capucin stigmatisé, mais presque honteusement<sup>82</sup>, don Giuseppe De Luca, d'assumer l'honneur d'un réquisitoire très dur contre la culture — ou l'inculture — du miracle qui se trouvait derrière le phénomène Padre Pio<sup>83</sup>; et il lui revint de le publier dans la rubrique hebdomadaire que Jean XXIII lui avait demandé de tenir dans le quotidien du Saint Siège, *L'Osservatore Romano*<sup>84</sup>. Le réquisitoire commençait par évoquer la Lucanie au début du siècle où De Luca avait grandi, où les marchands ambulants vendaient leur camelote, pour décrire ensuite l'Italie contemporaine où une bande de « charlatans, ensorceleurs, mages, sorciers, spirites et autres aigrefins du même acabit » vendaient non



seulement des trucs improbables et leur petite quincaillerie, mais aussi des miracles, pas moins : y compris des guérisons miraculeuses, qu'une propagande fausement chrétienne présentait comme le noyau même de la religion.

*Surgent enim pseudochristi et pseudoprophetæ.* « De faux Christ et de faux prophètes apparaissent », écrit don De Luca, citant l'Évangile de Matthieu<sup>85</sup>. Il dut échapper à peu de lecteurs que le premier des pseudo-Christes avait toute chance d'être — dans la polémique du prêtre de Lucanie — le faiseur de miracles de San Giovanni Rotondo.

#### LE DERNIER SPECTACLE

Le changement de ses fortunes à chaque mort d'un pape atteste l'importance de Padre Pio dans l'histoire religieuse du xx<sup>e</sup> siècle. De 1918 à 1968, dans le demi-siècle où le corps du capucin fut marqué des cinq plaies, chaque souve-

rain pontife de la Sainte Église romaine voulut imprimer son sceau sur Padre Pio — directement ou indirectement. Benoît XV se montra sceptique envers la figure du saint à l'état naissant, autorisant le Saint-Office à agir sans délai contre lui. Pie XI se montra plus méfiant encore : sous son pontificat, la sévérité du Vatican à l'égard de Padre Pio en arriva presque au point de le priver de ses facultés sacerdotales. Pie XII, au contraire, laissa le culte du Gargano se déployer pleinement et sans obstacle. Jean XXIII fit machine arrière, autorisant de lourdes mesures pour contenir la dévotion.

Paul VI, qui fut le dernier pape dans la vie terrestre de Padre Pio, ne manqua pas non plus d'imprimer sa marque. Substitut à la secrétairerie d'État, Mgr Montini avait eu un rôle en pointe, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, pour favoriser le financement de l'UNRRA qui avait rendu possible la construction de la Casa Sollievo della Sofferenza<sup>86</sup>. Monté sur le trône de Saint-Pierre après la disparition de Roncalli, en juin 1963, Paul VI ne perdit pas de temps pour montrer de nouveau sa bienveillance envers Padre Pio. En février 1964, les responsables du Saint-Office firent savoir à la province capucine de Foggia que la volonté du Saint-Père était que le frère de Pietrelcina exerçât son ministère « en pleine liberté ». Quelques semaines plus tard, à San Giovanni Rotondo, la clôture de la sacristie de l'église conventuelle était retirée pour permettre à Padre Pio de s'entretenir sans encombre avec les femmes qui désiraient lui parler. Un an plus tard, le cardinal Ottaviani transmit à la province une nouvelle disposition de Paul VI, visant à célébrer solennellement le soixante-septième anniversaire de Padre Pio : le capucin avait désormais toute liberté de se conduire « comme s'il n'était pas tenu par le vœu d'obéissance<sup>87</sup> ». En somme, le pape Montini fit tout ce qui était en son pouvoir pour rendre sereine la fin de vie de l'*alter Christus*.

La Providence pourvut au reste. Selon le témoignage de certains dévots, au cours de l'été 1968 les plaies christiques des mains de Padre Pio commencèrent à se cicatrifier. Le

20 septembre de cette même année, à la messe célébrée pour le cinquantième anniversaire de l'apparition des stigmates, les plus attentifs des fidèles, scrutant les mains nues du père désormais moribond, remarquèrent leur disparition<sup>88</sup>. Le christomimétisme irait-il donc jusqu'à son terme, le crucifié vivant s'apprêtant à mourir puis à ressusciter comme corps glorieux ? Certes, dans un rapport adressé à ses supérieurs deux mois après la mort de Padre Pio, le gardien du couvent de San Giovanni attesta que, sur le cadavre, les plaies s'étaient « entièrement refermées et sans aucune cicatrice ». Un dernier cadeau du seigneur pour épargner au trépassé la sainte humiliation qu'il avait endurée dans la vie ? Ou, simplement, l'épuisement du sang que Padre Pio avait dans son corps ? Le père Carmelo laissa la question en suspens<sup>89</sup>. Au demeurant, la même chose n'était-elle pas arrivée à un autre saint des Pouilles, Joseph de Copertino, qu'on avait retrouvé exsangue après sa mort, sans une goutte de sang dans le péricarde et les membranes, « et le cœur même, aride et sec<sup>90</sup> » ? Les stigmates mis à part, souvent, dans l'histoire du christianisme, la fin proche d'un saint avait été annoncée par la prodigieuse élimination de ses souffrances<sup>91</sup>.

Padre Pio s'éteignit dans la nuit du 23 septembre 1968. Mais le dernier miracle de sa vie — la disparition des cinq plaies — eut pour effet de plonger dans l'embarras les capucins responsables des obsèques. La logique aurait voulu que le corps du frère, une fois installé dans le cercueil pour que les fidèles vinssent lui faire un dernier adieu, ne portât plus aux mains ses demi-gants ni aux pieds les chaussettes qui, depuis un demi-siècle, avaient servi à cacher le sanguinolent mystère des stigmates. Les plaies s'étant cicatrisées, il n'y avait plus rien à cacher : le frère pouvait de nouveau avoir les mains libres comme il ne les avait plus eues, depuis 1918, qu'au cours de la célébration de l'eucharistie, et, *in articulo mortis*, il pouvait se conformer à nouveau à l'observance capucine qui interdit expressément l'usage de chaussettes. Le raisonnement du père gardien fut à l'opposé. Si l'on avait exposé le corps de Padre Pio sur son catafalque avec les



mains et les pieds nus, la disparation des stigmates aurait suscité des « interprétations fausses et hâtives » et un « scandale pour les faibles ». Mieux valait laisser croire que les plaies étaient encore à leur place plutôt que de se lancer dans une élucidation qui, « pour beaucoup de raisons, eût été inaudible à l'écrasante multitude<sup>92</sup> ». Ainsi, les milliers et milliers d'âmes chrétiennes qui défilèrent devant la bière virent Padre Pio tel qu'elles l'avaient vu depuis cinquante ans, sauf au cours du rite eucharistique : les mains et les pieds couverts, pour cacher le don le plus pénible et le plus sacré.

On a peine à croire que le gardien du couvent de San Giovanni ait lu les livres de Roland Barthes. Reste que la décision que prit le père Carmelo d'exposer le corps de Padre Pio avec ses gants et ses chaussettes valait reproche à l'égard de la thèse soutenue par l'auteur de *Mythologies*, quand il avait étudié le « circuit mythologique » dans l'iconographie de l'abbé Pierre<sup>93</sup>. Le mythe de Padre Pio se







fondait aussi sur la puissance d'une icône, dont les stigmates étaient le signe distinctif. Un demi-siècle durant, il avait été demandé au crucifié vivant non seulement d'accomplir des miracles, mais aussi d'incarner l'autre Christ. Telle était la *brand image*, l'image de marque de Padre Pio sur le marché de la foi chrétienne : après sa mort, que les consommateurs se méfient de toutes les contrefaçons.

## Épilogue

2 MAI 1999

« Ne cherchons pas à comprendre. Le destin de certains saints, dans la vie, compte parmi les mystères les plus obscurs de l'Église » : c'est sur cette réplique que s'achève *L'avventura d'un povero cristiano*, la pièce de théâtre sur la figure du pape Célestin V qu'Ignazio Silone publia l'année même de la mort de Padre Pio<sup>1</sup>. De fait, l'histoire du frère aux stigmates confirme à quel point il est difficile de comprendre l'expérience terrestre de ces chrétiens très spéciaux que sont les saints. Ne serait-ce que parce que la vie de ces êtres amphibies, entre humain et surhumain, comporte toujours un problème d'espace et un problème de temps. Si toute pratique religieuse se réalise *hic et nunc*, en un lieu donné et à un moment donné, les pratiques de la foi liées à l'individuation d'un saint « nouveau » par une communauté de croyants sont plus que jamais locales. Une réputation de sainteté a besoin de s'enraciner dans un territoire d'élection précis, et l'épiphanie du saint est reconnue comme théophanie par les membres d'une génération précise<sup>2</sup>.

Liée à l'espace-temps, la sainteté se perçoit avant de se dire. Elle est image, matière, odeur, avant même d'être *logos*<sup>3</sup>. Le discours hagiographique vise précisément à soustraire la figure du saint à l'immédiateté des sens — la vue, le toucher, l'odorat — pour la livrer à la médiation de la parole : elle sert à faire que la chair soit verbe. Sauf que l'hagiographie a besoin d'un aval officiel : l'Église interdit

de reconnaître la sainteté en anticipant sur les rythmes du procès de canonisation, n'hésitant pas à réprimer la propagande d'une sainteté non proclamée. Par ailleurs, le droit canonique prévoit qu'un saint ne peut être reconnu tel, après sa mort, que s'il a joui dans la vie d'une réputation de sainteté. Ainsi, depuis le Moyen Âge, les saints du christianisme ont dû vivre en équilibre instable sur la ligne de partage du local et de l'universel, de l'immédiat et du tardif, aussi bien que sur la ligne de crête tout aussi glissante de l'identité et de l'altérité. Par rapport aux individus ordinaires, les saints sont tout autres : et pourtant, comme tout le monde, ils sont à portée de main. Pleinement voués à une temporalité transcendante, ils n'en ont pas moins besoin d'une chronologie profane, depuis des temps immémoriaux<sup>4</sup>.

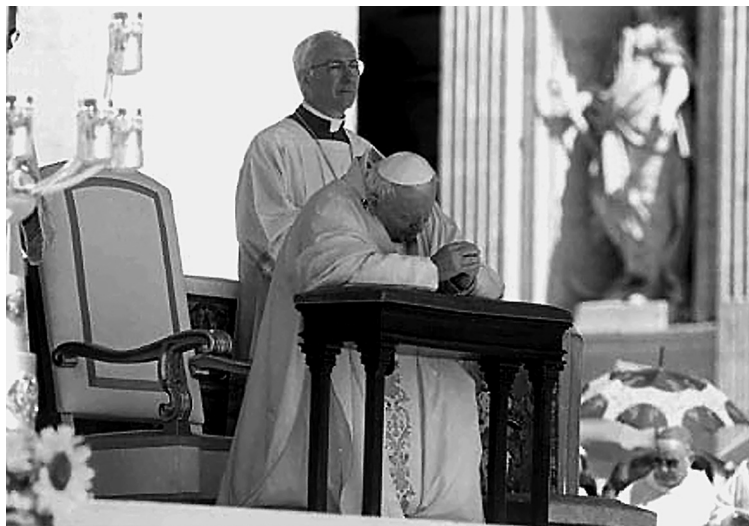
Saint du xx<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>, Padre Pio s'inscrit entièrement dans cette aventure de très longue durée. Mais avec un problème supplémentaire. Parce que les moyens de communication propres à la modernité ont énormément accéléré le biorythme de tout discours hagiographique et en ont multiplié démesurément les retombées géographiques<sup>6</sup>. Dès la fin du xix<sup>e</sup> siècle — d'abord à l'âge du train et du timbre-poste, de la photographie et de la linotype, puis à celui de l'automobile et du pullman, de l'avion et de l'Internet —, la *vox populi* autour d'une réputation de sainteté a trouvé de formidables instruments pour se consolider et se diffuser<sup>7</sup> : alimentant ensuite la vieille méfiance de l'Église envers les dévotions liées aux charismes et aux miracles, toujours exposées au risque de tourner à la superstition. Dans le même temps, les progrès mêmes du rationalisme contribuaient à rendre l'Église plus prudente encore en matière de sainteté, afin de ne pas prêter le flanc à la critique des sceptiques.

Si l'on réunit tous ces éléments (et qu'on y ajoute le caractère exceptionnel d'un prêtre stigmatisé, l'*alter Christus*), on s'explique mieux le caractère accidenté, pénible et incohérent de l'histoire de Padre Pio de Pietrelcina. Et nous n'avons pas lieu de nous étonner de

l'ultime spectacle : celui donné place Saint-Pierre à Rome, par une magnifique journée du printemps 1999.

Dimanche 2 mai 1999. En présence de plus d'un million de fidèles venus de tous côtés, Jean-Paul II célèbre la cérémonie de béatification de Padre Pio. Désormais lui-même homme de Souffrance, vicaire du Christ très mal en point, Wojtyła élève aux autels le frère auprès duquel, étudiant en théologie, il s'était rendu en pèlerinage au printemps 1948, avant de se recueillir en prière sur sa tombe en 1974, en tant que cardinal-archevêque de Cracovie. Enfin, pour le centenaire de sa naissance, en 1987, il était retourné à San Giovanni Rotondo en tant que successeur de Pierre, comme pour sceller une indéfectible dévotion<sup>8</sup>.

Près de quatre-vingts ans auparavant, signant la bulle qui proclamait François d'Assise saint, Grégoire IX s'était bien gardé de faire la moindre allusion aux stigmates du *Poverello*<sup>9</sup>. Tout autre fut le choix de Jean-Paul II, qui décida d'insister sur la nature christique de Padre Pio. « Qui se rendait à San Giovanni Rotondo pour participer à



sa messe, lui demander conseil ou se confesser voyait en lui une image vivante du Christ souffrant et ressuscité », explique le pape dans son discours de béatification ; « marqué par les “stigmates” », le corps de Padre Pio « montrait le lien intime entre mort et résurrection qui caractérise le mystère pascal »<sup>10</sup>. Le capucin du Gargano méritait aussi l'élévation aux autels pour d'autres raisons : pour la charité qui l'avait poussé à fonder la Casa Sollievo della Sofferenza, pour l'humilité qui l'avait soutenu au cours des épreuves douloureuses qu'il avait rencontrées sur son chemin de perfection. Mais ce qui rendait Padre Pio exceptionnel dans l'histoire chrétienne, au point qu'il n'était comparable qu'à saint François, c'était sa « qualité de représentant marqué des stigmates de Notre Seigneur » : « Il a été un pain rompu pour les hommes affamés du pardon de Dieu le Père », martela le pape Wojtyla au cours de la messe du 3 mai 1999<sup>11</sup>.

Ce sont là des mots qu'on ne saurait relire aujourd'hui comme des phrases de circonstance, ni liquider comme un effet collatéral de la politique de la sainteté poursuivie par Jean-Paul II — si ductile et inclusive qu'elle en paraissait indifférenciée et œcuménique<sup>12</sup>. La béatification de Padre Pio, vite suivie de sa canonisation (en 2002), fut le dernier épisode d'un long conflit, l'ultime bataille d'une guerre intestine au sein de l'Église qui a duré soixante ans : de l'après 20 septembre 1918, quand le frère de Pietrelcina avait été transpercé par les stigmates, à l'après 16 octobre 1978, qui avait vu l'élection de Karol Wojtyla sur le trône de Pierre. Encore en mai 1976, les prélats de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (l'ex-Saint-Office) s'étaient prononcés négativement sur l'ouverture d'une cause de béatification du capucin, en faveur de laquelle Mgr Wojtyla avait signé un appel avec dix-neuf autres cardinaux. Mais tout allait se débloquer après l'élection du pape polonais. En l'espace de trois ou quatre ans, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, d'abord, puis la Congrégation des Saints devaient donner leur aval à l'ouverture de la cause,



créant les conditions de la revanche canonique de Padre Pio<sup>13</sup>.

Depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, les cérémonies de béatification sur la place Saint-Pierre avaient eu un double but. Installations baroques, elles servaient à mettre en scène — et à vendre — le spectacle de la sainteté. Rendez-vous ecclésiastiques, elles servaient à illustrer l'entente optimale entre l'Église haute et l'Église basse, le clergé et le laïcat, les hiérarchies de la Curie et la communauté des baptisés<sup>14</sup>. Le 2 mai 1999, l'apothéose vaticane de Padre Pio servit également ces deux buts. Elle donna le spectacle d'un catholicisme encore frais, « dans le coup », pimpant, à la veille du troisième millénaire. Et elle occulta une fois pour toutes le caractère compliqué, difficile, déchirant de l'expérience de Padre Pio en tant que saint vivant. Mais la cérémonie de béatification du frère stigmatisé servit encore une autre fin. Déclarant *apertis verbis* que Padre Pio avait été le pain de la Cène et le calque du Crucifié, Jean-Paul II voulut affirmer sa conception de l'Église comme incarnation<sup>15</sup>. Une Église qui n'est pas tant le peuple de Dieu, comme dans la proposition conciliaire de Jean XXIII, que le corps mystique du Christ, comme dans

l'encyclique homonyme de Pie XII. Une Église qu'on voit, qu'on sent, qu'on touche, de la même façon que, un demi-siècle durant, on a vu, senti et touché le corps de Padre Pio.

Dans le même temps, près du couvent des capucins de San Giovanni Rotondo, s'achevait la construction d'une nouvelle église dédiée au culte de Padre Pio. Conçue par un des architectes les plus célèbres du monde, Renzo Piano, l'édifice semblait être la preuve d'un changement d'échelle, de l'ampleur prise par la dévotion gargantuesque à la fin des années 1950 : de la petite église du couvent primitif — « sans un marbre, sans bronze », blanchie à la chaux et « écrite au crayon », sur laquelle Orio Vergani avait exercé ses talents de reporter — à l'église plus grande, construite (en épargnant sur l'architecte) à l'époque du boom économique, un temple de verre et de ciment futuriste capable d'accueillir dans ses nefs huit mille fidèles, et sur le parvis plusieurs dizaines de milliers<sup>16</sup>. Vergani n'aurait pu se tromper davantage quand il déclarait en 1959 au *Corriere della Sera* que la chapelle de Padre Pio resterait « très pauvre » dans les siècles des siècles. De même, la pharaonique construction de Piano, inaugurée en 2004, ne pouvait jurer davantage avec les règles de sobriété que les fondateurs de l'ordre capucin avaient recommandées au XVI<sup>e</sup> siècle : « l'église [...], qu'on la fasse toute petite » ; « les bâtiments, de l'église et des habitations, seront tout petits et pauvres »<sup>17</sup>.

Les dévots de Padre Pio qui essaient aujourd'hui en nombre — des millions chaque année — à San Giovanni Rotondo sont eux-mêmes les interprètes de cette sorte de récitation religieuse qu'est le pèlerinage dans un sanctuaire célèbre. Leurs gestes sont prévisibles, presque prescrits, comme si la vénération du mystique faisait du pèlerinage lui-même une forme de mysticisme extériorisé<sup>18</sup>. Près de la tombe de Padre Pio, derrière les guichets du bureau de poste, les fonctionnaires du culte, clercs et laïcs, organisent la bureaucratie de l'intercession : messes, neuvaines, demandes de grâce à déposer sur le sarcophage



du saint. Le tout est offert à une « clientèle » (comme la définit Paul VI<sup>19</sup>) qui, suivant les enquêtes sociologiques, est également distribuée entre hommes et femmes, gens du Nord et méridionaux, citadins et ruraux<sup>20</sup>. Autour du couvent des capucins et de la Casa Sollievo della Sofferenza, le bourg s'est agrandi jusqu'à devenir une ville de trente mille habitants, avec 150 hôtels (contre 25 en 1978), auxquels s'ajoutent autant de bars et plus d'une centaine de restaurants<sup>21</sup>. Périodiquement, une polémique s'enflamme, puis retombe à propos de cet affairisme de la sainteté — les revenus des oblations s'ajoutant aux recettes touristiques et hospitalières.

Pour se rassasier les yeux, les dévots du troisième millénaire n'ont de toute manière pas besoin de pousser jusqu'au Gargano. Ils peuvent s'abonner à *La Voce di Padre Pio* (*La Voix de Padre Pio*), le luxueux magazine mensuel que publie la province capucine locale, imprimé en six langues et tiré à des centaines de milliers d'exemplaires. Ils peuvent se brancher sur le canal satellite Tele Padre Pio, où une caméra fixe ne se lasse pas de filmer le défilé des fidèles devant la tombe du saint. Ou — tout simplement — ils peuvent regarder





autour d'eux, dans les rues ou sur les places, les cafés et les magasins, les usines ou les cimetières de leur ville. Aujourd'hui en Italie, l'image de Padre Pio est partout, sous forme de statue pour jardinets ou de calendrier accroché au mur, de santon pour la crèche ou d'autocollant sur les pare-brises, d'image pieuse sur le comptoir ou de portrait au crochet, de logo sur des objets de consommation ou de monument sur une pierre tombale. Padre Pio est une icône de notre temps, polysémique mais allusive, inflationniste mais impossible à éluder : aussi inutile et aussi nécessaire que la Marilyn d'Andy Warhol ou le Che Guevara de *Hasta la victoria siempre*.

Un signe de l'importance de Padre Pio dans la sensibilité contemporaine nous est donné par la capacité posthume du capucin de se faire littérature, colonisant le terrain des mots, et pas seulement celui des images. En tant que personnage de fiction, cependant, le saint le plus vénéré des Italiens ne jouit pas d'une réputation édifiante. Tout a commencé avec Aldo Busi, qui a fait une place à Padre Pio dans l'horizon picaresque de son roman de formation. Dans *Seminario sulla gioventù* (Séminaire sur la jeunesse), le « petit frère aux stigmates » unit ses yeux « aqueux et impudiques » à ceux de deux autres « voyeurs mystiques et royaux », Pie XII et Umberto de Savoie, pour assister aux copulations homosexuelles du protagoniste dans le Paris de mai 68 : trois photos sur la table de nuit d'un ancien professeur de religion, trois spectateurs d'un rite sacro-saint, « l'office de l'orifice », la « canonisation de l'anus »<sup>22</sup>. Puis ce fut le tour d'Antonio Pascale, illustrant avec malice, presque avec perfidie, la métastase de Padre Pio dans une Caserte élevée au rang de symbole du *New Age* du Sud, où la vénération pour l'autre Christ n'arrive pas à masquer l'égoïsme, le repli sur la famille, l'affairisme d'une génération aussi pieuse que perdue<sup>23</sup>. D'autres romanciers ont suivi, situant ailleurs — par exemple dans une métropole du Nord identique à Milan — la présence photographique d'un Padre Pio saint protecteur des hypocrites<sup>24</sup>. L'épiphanie littéraire la plus insistante du frère aux stigmates est à chercher dans le dernier roman de

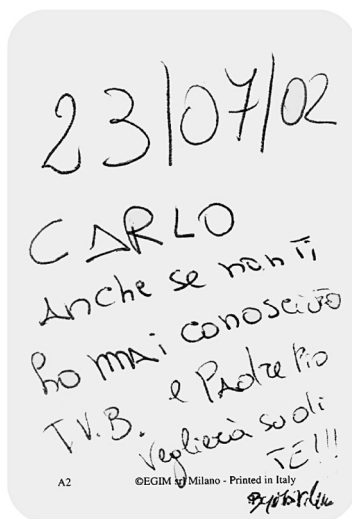
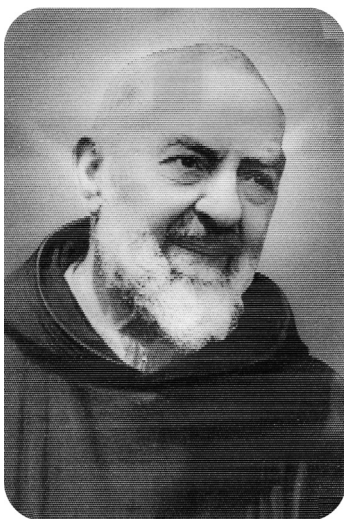
Niccolò Ammaniti, *Come dio comanda (Comme Dieu le veut)*. Une phénoménologie de l'humanité italote d'aujourd'hui, de l'assistant social catholique melliflu au veilleur de nuit déprimé et filou jusqu'au marginal infirme et assassin : une galerie des types les plus variés, qui ne sont unis que par deux choses, leur vie sordide et leur dévotion envers Padre Pio<sup>25</sup>.

L'existence virtuelle du frère aux stigmates se prolonge dans l'espace du Web, où naviguent les amateurs d'une sainteté postmoderne, la passion fétichiste pour les reliques alternant avec la fascination petite-bourgeoise pour l'insolite et le goût extra-légal du paranormal, sinon le culte fasciste et nazi de la force<sup>26</sup>. Mais le Padre Pio des romans et de l'Internet reflète une réalité qui n'a rien de virtuel : une *pulp (non) fiction* quotidiennement documentée par les pages de faits divers de nos journaux. Le petit garçon de Rome dans le coma depuis dix ans, raccordé à un poumon d'acier, et dont une panne de courant risquerait d'arrêter la vie, n'étaient ses deux anges gardiens, « les images de Padre Pio et du pape Jean que les siens ont scotchées Dieu sait quand<sup>27</sup> ». La vieille mère de Livourne qui veille des semaines durant son fils mort, le soignant comme s'il était vivant, avant de mourir à son tour devant le cadavre en putréfaction et des dizaines d'images de Padre Pio<sup>28</sup>. La jeune mère de Rome décidée à mourir pour ne pas se faire amputer de sa deuxième jambe gangrenée, et qui, ayant désormais perdu la foi, conserve près de son lit une photo de Padre Pio<sup>29</sup>. La petite famille de Foggia — le père, la mère et le fils — tuée dans l'explosion de sa maison après une fuite de gaz, et le portrait du capucin accroché à l'unique mur demeuré intact, sauvant de l'hécatombe les deux filles<sup>30</sup>. Les parents des carabinieri tombés à Nasiriya, réunis entre les drapeaux tricolores de l'Autel de la Patrie, avec des petites images de Padre Pio et de mère Teresa à côté des cercueils<sup>31</sup>.

Ammaniti n'invente rien quand il décrit le saint du Gargano comme l'idole d'une piété des humbles et des abandonnés (« Dieu s'acharne sur les plus faibles »)<sup>32</sup>. La fiancée du garde du corps de Bari enlevé en Irak, qui pour

obtenir sa libération se rend en pèlerinage à San Giovanni Rotondo, et une fois satisfaite en attribue le mérite à Padre Pio<sup>33</sup>. L'intrigant sicilien, compagnon d'aventures d'un fils de roi, qui, interrogé pour corruption, se déclare fidèle entre les fidèles du frère aux stigmates<sup>34</sup>. Les clandestins agrigentins de la vallée des Temples qui, invoquant la protection de Padre Pio, finissent par obtenir leur régularisation<sup>35</sup>. La mère d'une enfant de Rome frappée à mort par le conjoint de la femme et qui, le cadavre de sa fillette dans les bras, implore désespérément « Padre Pio, aide-nous<sup>36</sup>... » Le monstre de Rozzano, tueur pour des motifs futiles (victimes : deux repris de justice, un retraité, une fillette de deux ans), et dont l'appartement regorge d'images du frère de Pietrelcina<sup>37</sup>. Mais l'image et la pensée de Padre Pio ne secourent pas uniquement les parias de la communauté des baptisés, les derniers qui un jour seront les premiers. Elles accompagnent aussi les œuvres et les jours des puissants d'Italie — qui, au demeurant, tiennent à nous le faire savoir.

Voici le magnifique recteur de l'université de Bari, qui après avoir insulté les journalistes réunis pour rendre compte d'un scandale universitaire, finit par les recevoir dans son bureau, où trônent des photos géantes de Padre Pio et d'Aldo Moro<sup>38</sup>. Voici l'homme-symbole de la Première République, qui fut un nombre incalculable de fois ministre et plusieurs fois président du Conseil, qui n'hésite pas à affirmer, en sa qualité de sénateur à vie dont l'histoire est le hobby : « Padre Pio est l'événement le plus important de 1900 à nos jours<sup>39</sup>. » Voici le ministre de l'Intérieur du centre-droit qui se débrouille pour être parmi les premiers, dans la crypte du couvent de San Giovanni Rotondo, devant la caméra fixe de Tele Padre Pio<sup>40</sup>. Voici le ministre de la Justice et des Grâces du centre-gauche qui, revenu au-devant de la scène après une longue quarantaine, explique avoir couvert à pied la distance de Ceppaloni à Pietrelcina, pour « remercier Padre Pio<sup>41</sup> ». Voici un ex-candidat au poste de président du Conseil, lui aussi du centre-gauche, qui part en pèlerinage à San Giovanni Rotondo à la veille de l'élection



d'un président de la République, espérant trouver dans le sanctuaire de Padre Pio la bonne inspiration pour choisir le nouveau locataire du Quirinal<sup>42</sup>. Voici le plus proche collaborateur et le journaliste le plus apprécié d'un autre président du Conseil, du centre-droit cette fois, qui exposent tous deux, sur leurs bureaux respectifs, un cadre avec la photo du chef et, en incrustation, une petite image de Padre Pio<sup>43</sup>. Et voici le chef de deux gouvernements successifs de la Seconde République, qui met l'image du frère bien en vue sur un buffet de sa villa de l'arrière-pays milanais et qui se débrouille pour glisser un portrait de Padre Pio dans son manifeste électoral « La véritable histoire italienne<sup>44</sup> ».

Sur la scène politique de l'Italie contemporaine, les croyances privées ont souvent tendance à se confondre avec l'expérience publique<sup>45</sup>; et Padre Pio est là, *testimonial* ignare et imperturbable, pour certifier la qualité du mélange. Ainsi dans un lieu de mémoire totalement étranger à sa vie et apparemment étranger à son histoire : place Alimonda, à Gênes, où, en juillet 2008, au cours des troubles suscités par la tenue du G8, un carabinier tua un jeune militant du mouvement altermondialiste, Carlo

Giuliani<sup>46</sup>. Des années durant, après le funeste épisode, fut entretenu sur la place une sorte d'autel laïque où méditer, prier et placer des messages d'affliction. L'un d'eux, écrit à la main au revers d'une image de Padre Pio, est l'œuvre d'une jeune fille : juste quelques mots, sous la forme et dans le langage des adolescents italiens d'aujourd'hui ; mais des mots qui suffisent à illustrer, une fois de plus, l'urgence en même temps que la futilité d'une certaine dévotion pour l'autre Christ : « Carlo, même si je ne t'ai jamais connu t.v.b. [*ti voglio bene* : je t'aime bien] et Padre Pio veillera sur toi !!! by Marilena<sup>47</sup>. »

## APPENDICES



### *Remerciements*

Dans l'impossibilité de nommer tous ceux qui m'ont apporté leur soutien au cours des années de recherche, il m'est agréable de me souvenir de tous ceux sans qui ce livre n'aurait pu être écrit, étant bien entendu qu'aucun d'entre eux ne partage la responsabilité de son contenu.

Au Vatican, Mgr Alejandro Cifres m'a reçu avec la plus grande courtoisie dans les archives de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Aux Archives centrales de Rome, j'ai bénéficié, outre de la disponibilité du personnel, des conseils éclairés d'un collègue particulièrement généreux : Mauro Canali. À la bibliothèque turinoise de Monte dei Cappuccini, Silvia Ciliberti m'a offert des conditions de recherche optimales. À la Fondazione per le scienze religiose de Bologne, mes collègues Alberto Melloni et Enrico Galavotti ont facilité mes études de toutes les manières possibles. Dans les Pouilles, j'ai pu compter sur la collaboration et le dialogue de Fernando Orsini et Giuseppe Florio : découvrir avec eux la terre adoptive de Padre Pio a rendu l'expérience d'autant plus passionnante.

Ce livre a été partiellement écrit en Amérique, dans l'atmosphère merveilleusement accueillante du Remarque Institute de la New York University. D'où ma reconnaissance envers Tony Judt et Jair Kessler qui ont rendu si agréable mon séjour à New York.

À Turin, entre via Sant'Ottavio et via Biancamano, j'ai pu discuter de mon tapuscrit avec deux lecteurs d'exception, Giovanni De Luna et Andrea Romano. À Rome, j'ai trouvé en Stefano Chiodi l'interlocuteur idéal pour réfléchir à l'aspect iconographique de l'itinéraire du Padre Pio. Son œil d'historien de l'art m'a permis de reconnaître des choses autrement opaques à mon regard.

Compagnons de route intellectuelle de longue date, Miguel Gotor et Gabriele Pedullà m'ont apporté une aide si longue et précieuse



qu'il me semble que le livre, en dernière instance, est autant le leur que le mien (sauf pour ses défauts). Et l'hospitalité de Gabriele a fait de mon séjour romain une fête.

Pour finir, je voudrais évoquer deux historiens — deux amis — qui ont partagé avec moi la naissance du projet mais n'ont pas vécu assez longtemps pour en voir l'achèvement : Cesare Mozzarelli et Paolo Viola. Le livre est dédié à leur mémoire.

### *Crédits photographiques*

Photographies des pages 171 et 330: Olycom ; pages 372 et 374: Farabolafoto ; p. 415: Archivio Ligure della Scrittura Popolare (ALSP) de Gênes, Fonds Carlo Giuliani.

Les Éditions Einaudi n'ont négligé aucun effort pour acquérir les droits des illustrations de cet ouvrage et restent à la disposition des éventuels ayants droit.

*Liste des abréviations*

ACDF	Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Vatican (Archives de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi)
ACS	Archivio Centrale dello Stato, Rome
AAI	Amministrazione Attività assistenziali Italiane e Internazionali
CPC	Casellario Politico Centrale
DAGR	Divisione Affari Generali e Riservati
DGPS	Direzione Generale della Pubblica Sicurezza (Direction générale de la Sécurité publique)
DPP	Divisione Polizia Politica
ff. pp.	Fascicules personnels
MI	Ministero dell'Interno (ministère de l'Intérieur)
PCM	Presidenza del Consiglio dei Ministri (Présidence du Conseil des ministres)
SPD	Segreteria Particolare del Duce (Secrétariat particulier du Duce)
AFSCIRE	Archivio della Fondazione per le Scienze Religiose, Bologna (Archives de la Fondation pour les sciences religieuses)
AJM	Archives de la Justice Militaire, Le Blanc (Indre), France
ASV	Archivio Segreto Vaticano, Vatican
UNA	United Nations Archives, New York

## Notes

### PROLOGUE

20 SEPTEMBRE 1918

1. C. E. Gadda, *Giornale di guerra e di prigionia*, Garzanti, Milan, 1999, p. 384 (23 septembre 1918) ; en français, *Journal de guerre et de captivité*, trad. M. Baccelli, Paris, Christian Bourgois, 1993, p. 413.
2. *Ibid.*, p. 380 (20 septembre 1918) et trad. p. 407.
3. Cf. A. Fattorini, *Germania e Santa Sede. La nunziature di Pacelli tra la Grande Guerra e la Repubblica di Weimar*, Bologne, il Mulino, 1992, p. 87 sq. ; G. Procacci, *Soldati e prigionieri italiani nella Grande Guerra*, Rome, Editori Riuniti, 1993, p. 214-215.
4. Cf. encore Gadda, *Giornale di guerra e di prigionia, op. cit.*, p. 384-387 (23 septembre 1918) et trad. p. 413-416.
5. Pour l'histoire militaire, cf. P. Pieri, *L'Italia nella Prima Guerra mondiale (1915-1918)*, Turin, Einaudi, 1968, p. 195-196 ; M. Isnenghi et G. Rochat, *La Grande Guerra, 1914-1918*, Milan, La Nuova Italia, 2000, p. 46-61.
6. Gadda, *Giornale di guerra e di prigionia, op. cit.*, p. 389 (4 novembre 1918) et trad. p. 422.
7. AFSCIRE, Fondo Roncalli, *Diario, 1917-1920*, 11 novembre 1918, édition en préparation sous la direction de L. Butturini.
8. *Ibid.*
9. Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, vol. I: *Corrispondenza con i direttori spirituali (1910-1922)*, sous la direction de Melchiorre da Pobladura et Alessandro da Ripabottoni, 4<sup>e</sup> édition revue et corrigée, San Giovanni Rotondo, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, 2000, p. 1094 (au père Benedetto da San Marco, à Lamis, 22 octobre 1918) ; en français, Padre Pio de Pietrelcina, *Recueil de lettres*, Paris, Téqui, 2001 (la traduction française est faite sur la 3<sup>e</sup> édition italienne), p. 1272.
10. *Ibid.*, p. 1090 et 1094 (au même, 17 et 22 octobre 1918) et trad. p. 1268 et 1272.
11. Cf. *ibid.*, notamment p. 234 (lettre au père Benedetto da San Marco

de Lamis, 8 septembre 1911) et p. 660 (lettre au père Agostino de San Marco de Lamis, 10 octobre 1915) ; trad. fr., p. 200 et 735.

12. Pour le cas français, voir l'excellente étude de S. Audoin-Rouzeau et A. Becker, *14-18, retrouver la guerre*, Paris, Gallimard, 2000.

13. Cf. A. Becker, *La Guerre et la foi. De la mort à la mémoire, 1914-1930*, Paris, Armand Colin, 1994, p. 17-50.

14. Cf. M. Isnenghi, *La Grande Guerra*, Florence, Giunti, 1993, p. 90 ; et les aperçus de M. D'Amelia, *La mamma*, Bologne, il Mulino, 2005, p. 195 sq.

15. Je suis ici A. Cortellesa, « Fra le parentesi de la storia », in Cortellesa (dir.), *Le notti chiare erano tutte un'alba. Antologia di poeti italiani nella Prima Guerra mondiale*, Milan, Bruno Mondadori, 1998, p. 148 sq.

16. Cf. S. Owen, « Great War », in J. L. Houlden (dir.), *Jesus in History. Thought and Culture. An Encyclopedia*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2003, vol. 1, p. 323-325 ; M. Franzinelli (dir.), *Il volto religioso della guerra. Santini e immaginette per soldati*, Faenza, Edit Faenza, 2003.

17. Cf. A. Gibelli, *L'officina della guerra. La Grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale*, Turin, Bollati Boringhieri, 1991.

18. Cité in Cortellesa, « Fra le parentesi de la storia », *op. cit.*, p. 361.

19. Cf. S. Delaporte, *Les Gueules cassées. Les blessés de la face de la Grande Guerre*, Paris, Éditions Noësis, 1996 ; rééd. Paris, Agnès Vienot, 2004 ; S. Bracco, « I caduti e i mutilati della Grande Guerra a Milano : retorica della morte e uso politico del corpo », in Bracco (dir.), *Combattere a Milano 1915-1918. Il corpo e la guerra nella capitale del fronte interno*, Milan, Editoriale Il Ponte, 2005, p. 99-117.

20. Pio da Pietrelcina, *Epistolario, op. cit.*, vol. I, p. 1097 (lettre au père Benedetto da San Marco de Lamis, 13 novembre 1918) et trad. p. 1276.

21. N. Moscardelli, *Tatuaggi*, Florence, Libreria della Voce, 1916.

22. Cf. P. Procacci, *Dalla rassegnazione alla rivolta. Mentalità e comportamenti politici nella Grande Guerra*, Rome, 1999, p. 340-364.

23. E. Tognotti, *La spagnola in Italia. Storia dell'Influenza che fece temere la fine del mondo (1918-1919)*, Milan, Angeli, 2002.

24. Cf. F. Morcaldi, *San Giovanni Rotondo nella luce del francescanesimo*, Parme, Edizioni Mantilli, 1960, p. 173.

25. Ainsi s'exprimait, à la mi-octobre 1918, le prêtre Giovanni Perin, cité in E. Franzina, « Lettere contadine e diari di parroci di fronte alla Prima Guerra », in M. Isnenghi (dir.), *Operai e contadini nella Grande Guerra*, Bologne, Cappelli, 1982, p. 138.

26. Cf. A. Prosperi, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milan, Feltrinelli, 2000, p. 234-235.

27. Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard, 1983, p. 280.

28. Cf. É. Fouilloux, « Le due vie della pietà cattolica nel xx secolo », in G. Alberigo et A. Riccardi (dir.), *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo*, Rome-Bari, Laterza, 1990, p. 293 sq.

29. Cf. J.-M. Sallmann, « Sainteté et société », in S. Boesch Gajano (dir.), *Santità, culti agiografia. Temi et prospettive*, Rome, Viella, 1997, p. 337-339.

30. On trouvera d'utiles considérations de méthode (appliquées au Moyen Âge) in P. Geary, *Furta Sacra. Theft of Relics in the Central Middle*

*Agas*, Princeton, Princeton University Press, 1978, p. 3 sq. ; en français, *Le Vol des reliques au Moyen Âge. Furta Sacra*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Aubier, 1993, p. 21 sq. ; et A. Boureau, *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 9 sq.

31. Cf. M. de Certeau, « Mystique », in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, vol. 12, 1985, p. 874-876 ; A. M. Kleinberg, *Prophets in Their Own Countries. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*, Chicago, Chicago University Press, 1992.

32. M. D'Eramo, « Francesco Forgione, la brama di credere », *Il manifesto*, 6 août 2002.

33. Il est impossible d'en donner ici une liste, tant elle serait longue : on trouvera le titre de certaines d'entre elles dans les notes. Plus sérieux est l'essai de portrait spirituel de P. Zovatto, « Padre Pio: il santo più carismatico del secolo », in Zovatto (dir.), *Storia della spiritualità italiana*, Rome, Città Nuova Editrice, 2002, p. 701-798.

34. Cf. J. Boufflet, *Padre Pio. Des foudres du Saint-Office à la splendeur de la vérité*, Paris, Presses de la Renaissance, 2002 ; Y. Chiron, *Padre Pio. Le stigmatisé*, Paris, Perrin, 2004 ; B. C. Ruffin, *Padre Pio: The True Story*, Huntington (Indiana), Our Sunday Visitor, 1991.

35. Ch. J. McKevitt, *Suffering and Sanctity. An Anthropological Study of a Saint Cult in a Southern Italian Town*, thèse de doctorat, faculté d'anthropologie, London School of Economics, 1989 ; M. I. Macioti, « L'ultimo dei beati: padre Pio da Pietrelcina », *La critica sociologica*, n° 129, juin 1999, p. 139-150 ; P. J. Margry, « Merchandising and Sanctity: the invasive cult of Padre Pio », *Journal of Modern Italian Studies*, VII, 2002, n. 1, p. 88-115.

36. Ignazio Silone, *Vino e pane* (1955), Milan, Mondadori, 1981, p. 169 ; *Le Pain et le vin*, trad. J.-P. Salmon, Paris, Grasset, 1939.

37. Cf. P. Prodi, « Dalle secolarizzazioni alle religioni politiques », conférence donnée à l'Istituto storico italo-germanico di Trento, 17 octobre 2006.

38. Je tire cette formule d'« analgésiques sociaux » (*antidolorifici sociali*) d'A. Melloni, « Giovanni Paolo II ultimo rivoluzionario », *Corriere della Sera*, 4 décembre 2003.

39. Je suis ici la magistrale démonstration de M. Firpo, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Rome-Bari, Laterza, 2006.

40. Exemple est la recherche de M. Gotor, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Florence, Olschki, 2002.

41. Pour ce qui suit, je suis redevable à W. A. Christian, *Moving Crucifixes in Modern Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1992, notamment p. 51 sq.

42. Cf. S. Boesch Gajano et M. Modica (dir.), *Miracoli: dai segni alla storia*, Rome, Viella, 1999 ; R. Michetti (dir.), *Notai, miracoli e culti dei santi: pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XV secolo*, Milan, Giuffrè, 2004.

43. Cf. l'excellent essai d'A. Vauchez, « Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge », in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, LXXX, 1968, p. 595-625 ; repris in *Religion et société dans l'Occident médiéval*, Turin, 1980, p. 139-169. Sur le thème du corps glorieux dans l'art et la littérature, cf. C. Bernardi et al. (dir.), *Il corpo*

glorioso. *Il riscatto dell'uomo nelle teologie e nelle rappresentazioni della resurrezione*, Pise, Pacini, 2006.

44. Cf. A. Prosperi, «Storia della pietà, oggi», *Archivio italiano per la storia della pietà*, IX, 1996, p. 28.

45. Cf. A. Melloni, «Archivi della chiesa e storia del fascismo», *il Mulino*, 2003, n° 5, p. 883.

46. Pour reprendre l'expression de don Giuseppe De Luca, cité par G. de Rosa, «Erudizione ecclesiastica e pietà in Angelo Roncalli e Giuseppe de Luca», in Id., *Tempo religioso e tempo storico. Saggi e note di storia sociale e religiosa dal Medioevo all'età contemporanea*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1987, vol. 1, p. 292.

47. Vauchez, «Les stigmates de saint François», *op. cit.*, p. 623.

48. Cf. Stanislaw da Campagnola, *L'angelo del sesto sigillo et l'«alter Christus»*. *Genesi e sviluppo di due celebrazioni francescane nei secoli XIII-XIV*, Pérouse, Università degli studi di Perugia, 1971; G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Turin, Einaudi, 1991, p. 56-84.

49. Très convaincant est à cet égard A. Kleinberg, *Histoires de saints. Leur rôle dans la formation de l'Occident*, trad. M. Méron, Paris, Gallimard, 2005.

50. Je me réfère bien entendu à E. Rossi, *Il manganello e l'aspersorio* (1958), édition publiée par les soins de M. Franzinelli, Milan, Kaos edizioni, 2000; R. A. Webster, *La Croce e i Fasci. Cattolici e Fascismo in Italia*, Milan, Feltrinelli, 1964.

51. Cf. les synthèses utiles de F. Traniello, «L'Italia cattolica nell'era fascista», in G. de Rosa, T. Gregory et A. Vauchez (dir.), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. III, *L'età contemporanea*, Rome-Bari, Laterza, 1995, p. 257-299; Id., «Chiesa cattolica», in V. de Grazia et S. Luzzatto (dir.), *Dizionario del fascismo*, vol. I, A-K, Turin, Einaudi, 2002, p. 270-275.

52. Sur le terrain de la politique étrangère et des lois raciales, cf. l'importante étude récente de E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*, Turin, Einaudi, 2007.

53. L. Febvre, «Changement de climat. À Amiens, de la Renaissance à la Contre-Réforme», in Febvre, *Au cœur religieux du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, SEVPEN, 1957, p. 274-290.

54. Sur ce dernier terrain, cf. C. Ipsen, *Demografia totalitaria. Il problema della popolazione nell'Italia fascista*, Bologne, il Mulino, 1997; A. Treves, *Le nascite e la politica nell'Italia del Novecento*, Milan, Led, 2001.

55. Cf. S. Luzzatto, *Il corpo del duce. Un cadavere tra immaginazione, storia e memoria*, Turin, Einaudi, 1998, p. 20 sq. (trad. française à paraître chez Gallimard).

56. Sur la pensée économique des premiers franciscains, cf. G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologne, il Mulino, 2004, notamment, p. 186 sq.; en français, *Ricchezza franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, trad. N. Gailius et R. Nigro, Lagrasse, Verdier, 2008, p. 253 sq.

57. Sur la théorie du «mystère», on ne peut que renvoyer aux pages de G. Pozzi, *Grammatica e retorica dei santi*, Milan, Vita e pensiero, 1997, p. 39 sq.

58. A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, sous la dir. de S. Caprioglio et

E. Fubini, Turin, Einaudi, 1972, p. 525-526; en français, *Lettres de prison*, trad. H. Albani, Ch. Depuyper et G. Saro, Paris, Gallimard, 1971, p. 394-395. Sur la diffusion de la figure de « Donna Bisodia » dans l'imaginaire populaire, cf. E. Sanguinetti, *Giornalino 1973-1975*, Turin, Einaudi, 1976, p. 185-187. Sur le thème en général, cf. G. L. Beccaria, *Sicut erat : il latino di chi non lo sa. Bibbia e liturgia nell'italiano e nei dialetti*, Milan, Garzanti, 1999.

59. Sur les limites herméneutiques du « modèle à deux plans », c'est-à-dire d'une distinction trop tranchée entre la religiosité institutionnelle et la religiosité populaire en matière de sainteté, cf. surtout G. de Rosa, « Religione popolare o religione prescritta? », in Id., *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Rome-Bari, Laterza, 1978, p. 3-21; Peter Brown, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. A. Rousselle, Paris, Cerf, 1996 et 2012, p. 24 sq.; W. A. Christian, *Santi vicini. La religione locale nella Spagna del sedicesimo secolo*, Naples, L'ancora del Mediterraneo, 2003, p. 14 sq.

60. F. Sardelli, *I miracoli di Padre Pio che avvennero veramente, potesse stiantare chi non ci crede*, Livourne, Mario Cardinali editore, 2002 (recueil de textes déjà parus dans le mensuel *Il Vernacoliere*), respectivement p. 70 et 60.

61. *Ibid.*, p. vi.

62. Comme dans le bestseller de P. Odifreddi, *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Milan, Longanesi, 2007.

63. Cf. M. Ferraris, *Babbo Natale. Gesù adulto. In che cosa crede chi crede?*, Milan, Bompiani, 2006.

64. Cf. les résultats du sondage présentés par A. Bobbio, « I più amati degli Italiani i santi nella storia », *Famiglia cristiana*, LXXVI, n° 45, 5 novembre 2006, p. 66-69.

65. Cf. A. Murray, « Il santo : l'uomo senza classe sociale », in Id., *Ragione e società nel Medioevo* (1978), Rome, Editori Riuniti, 2002, p. 397-415.

#### CHAPITRE PREMIER LE CRUCIFIX VIVANT

1. G. Aubert, « La nostra inchiesta sulla tragica giornata di San Giovanni Rotondo (dal nostro inviato speciale) », *L'Avvenire delle Puglie*, non daté, mais 18 octobre 1920.

2. A. Del Fante, *Dal dubbio alla fede. A Padre Pio del Pietrelcina*, Bologne, Galleri, 1931, p. 10.

3. Cf. *infra*, chap. II, p. 85-86.

4. Le guide biographique le plus fiable nous vient de C. Ruffin, *Padre Pio*, *op. cit.*, ici p. 21 sq.

5. Cf. M. Rosa, « La Chiesa meridionale nell'età della Controriforma », in *Storia d'Italia, Annali*, vol. 9, *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, dir. G. Chittolini et G. Miccoli, Turin, Einaudi, 1986, p. 344-345. Pour un cadre synthétique, cf. aussi M. Rosa, *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, Rome-Bari, Laterza, 2006, p. 118-128; R. Rusconi, « Gli Ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni



settecentesche. Cultura, predicazione, missioni », in M. Rosa (dir.), *Clero e società nell'Italia moderna*, Rome-Bari, Laterza, 1991, p. 207-274; D. Menozzi et R. Rusconi (dir.), *Contro la secolarizzazione. La promozione dei culti tra Pio IX e Leone XIII*, section monographique de la *Rivista di storia del cristianesimo*, 2005, n° 1, p. 3-131.

6. Cf. C. C. Martindale, *San Camillo De Lellis*, Milan, Longanesi, 1947, p. 23 sq.

7. Cf. P. Stella, « Il clero e la sua cultura nell'Ottocento », in G. de Rosa (dir.), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. III, *L'Italia contemporanea*, Rome-Bari, Laterza, 1995, p. 106 sq.

8. Cf. S. Vacca, *I Cappuccini in Sicilia. Percorsi di ricerca per una lettura storica*, Rome-Caltanissetta, Sciascia editore, 2003.

9. Je suis ici G. de Rosa, « La pastorale nella storia sociale e religiosa del Mezzogiorno », in Id., *Chiesa et religione popolare*, op. cit., p. 167-186.

10. Cf. P. Borzomati, « Per una storia della pietà nel Mezzogiorno d'Italia tra Ottocento e Novecento », in coll., *La società religiosa nell'età moderna*, Naples, Guida, 1973, en particulier, p. 622 sq.

11. Cité in G. Cracco, « Prospettive sui santuari. Dal secolo delle devozioni al secolo delle religioni », in Id. (dir.), *Per una storia dei santuari cristiani dell'Italia: approci regionali*, Bologne, il Mulino, 2002, p. 47.

12. Ce témoignage de Padre Pio, qui remonte à 1922, est rapporté in Alessandro da Ripabottoni, *Padre Pio da Pietrelcina. Un Cireneo per tutti*, Foggia, Centro culturale francescano convento « Immacolata », 1974, p. 60.

13. Sur l'identité capucine, on ne peut que renvoyer aux contributions fondamentales de P. Prodi, « I nuovi ordini religiosi e l'identità cappuccina nella Chiesa dell'età moderna », in G. Pozzi et P. Prodi (dir.), *I cappuccini in Emilia-Romagna. Storia di una presenza*, Bologne, Centro editoriale dehoniano, 2002, p. 8-19 (en français, « Nouveaux ordres religieux et identité capucine dans l'Église de l'époque moderne », in P. Prodi, *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherche*, trad. A. Romano, Paris, Hautes Études, Gallimard-Seuil, 2006, p. 376-393), et de G. Pozzi, « L'identità cappuccina e i suoi simboli », *ibid.*, p. 48-77.

14. Cf. S. Nigro, *La tabacchiera di don Lisander. Saggio sui « Promessi sposi »*, Turin, Einaudi, 1996, p. 141-147.

15. On trouvera des considérations importantes sur la spécificité de la pastorale capucine in G. Pozzi, *Grammatica e retorica dei santi*, p. 284-298.

16. Cf. P. Stella, « Prassi religiosa, spiritualità e mistica nell'Ottocento », in G. de Rosa (dir.), *Storia dell'Italia religiosa*, op. cit., vol. III, p. 126 sq.

17. Le texte d'un père jésuite français eut alors une influence particulière dans toute l'Europe: A. Poulain, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, Paris, Retaux, 1901.

18. Marquise Vittoria Colonna, dans sa lettre de 1536 au cardinal Gasparo Contarini connue sous le nom d'*Apologia dei Cappuccini*, citée in G. G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori et del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padoue, Editrici Francescane, p. 397. À ce propos, cf. aussi la contribution fondamentale de G. Miccoli, « Problemi e aspetti della vita religiosa nell'Italia del primo Cinquecento e le origini dei cappuccini », in V. Criscuolo (dir.), *Ludovico da Fossombrone e l'Ordine dei cappuccini*, Rome, Istituto storico dei cappuccini, 1994, notamment p. 27 sq.

19. Cf. C. Cargnoni, « L'immagine di san Francesco nella formazione dell'ordine cappuccino », in coll., *L'immagine di Francesco nella storiografia dall'Umanesimo all'Ottocento*, Assise, Centro di studi francescani, p. 165.

20. Cf. J. Boufflet, *Padre Pio*, *op. cit.*, p. 139.

21. Cf. L. Scaraffia, *La santa degli impossibili: Vicende e significati della devozione a S. Rita*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1990, p. 56-67.

22. Pour un premier profil biographique de Gemma Galgani, cf. R. Pierri, *La sposa di Gesù Crocifisso*, Milan, Kaos, 2001. Historiographiquement plus solide est l'approche de M. Caffiero, « Gemma, santa », in *Dizionario biografico degli italiani*, Rome, Istituto dell'Enciclopedia italiana, vol. 53, 1999, p. 56-59.

23. Cf. A. Prosperi, « Diari femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima età moderna in Italia », in Id., *America e Apocalisse e altri saggi*, Pise-Rome, Istituti editoriali et poligrafici internazionali, 1999, p. 343-365; A. Malena, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, notamment p. 209 sq.; C. Mazzoni, *Saint Hysteria. Neurosis, Mysticism, and Gender in European Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1996; R. D. E. Burton, *Holy Tears, Holy Blood. Women, Catholicism and the Culture of Suffering in France, 1840-1970*, Ithaca, Cornell University Press, 2004.

24. R. M. Bell et C. Mazzoni, *The Voices of Gemma Galgani: The Life and Afterlife of a Modern Saint*, Chicago, Chicago University Press, 2002, p. 173.

25. Germano di San Stanislao, *Biografia di Gemma Galgani, vergine lucchese*, Rome, Tipografia pontificia dell'Istituto Pio IX, 1907. Sur le succès public, cf. R. Pierri, *La sposa*, *op. cit.*, p. 174.

26. *Lettere ed estasi della serva di Dio Gemma Galgani, raccolte dal p. Germano di San Stanislao passionista*, Rome, Tipografia pontificia dell'Istituto Pio IX, 1909.

27. Cf. encore R. Pierri, *La sposa*, *op. cit.*, p. 174 et 185.

28. Cf. B. C. Ruffin, *Padre Pio*, *op. cit.*, p. 94 sq.

29. Pour un essai de lecture fouillé, cf. G. Esposito et S. Consiglio, *Il divenire inquieto di un desiderio di santità. Padre Pio da Pietrelcina: saggio psicologico*, Sienne, Edizioni Cantagalli, 2002, p. 223 sq.

30. De 1908 à 1919, le père Benedetto de San Marco in Lamis (1872-1942) fut le responsable de la province capucine de Foggia; c'est cette même charge que devait ensuite assumer le père Agostino de San Marco in Lamis (1880-1963) à deux reprises (de 1938 à 1944 et de 1956 à 1959).

31. Je suis l'inventaire de G. Esposito et S. Consiglio, *Il divenire inquieto di un desiderio di santità*, *op. cit.*, p. 372, note.

32. Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, *op. cit.*, vol. I, p. 266-267 et trad. p. 239-241.

33. Cf. la lettre à Mme Imperiali, datée du 21 septembre 1900, in *Lettere ed estasi*, *op. cit.*, p. 178.

34. Cf. le tableau synoptique et chronologique des correspondances in G. Mucci, S. L., « Santa Gemma Galgani e san Pio da Pietrelcina. Plagio o identificazione? », *La Civiltà cattolica*, quaderno 3670, 17 mai 2003, II, p. 362-363.

35. Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, *op. cit.*, vol. I, p. 278-279 et trad. p. 256 (ici légèrement modifiée).

36. Cf. M. de Certeau, « Mystique », *op. cit.*, p. 876.
37. Cf. G. Mucci, S. I., « Santa Gemma », *op. cit.*, p. 367-369.
38. Cf. M. Gotor, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Rome-Bari, Laterza, 2004, p. 46 sq.
39. Je suis ici M. Gotor, « Un paradosso ombreggiato da oscuro enigma : il mito delle origini e Bernardino Ochino nella storiografia cappuccina tra Cinque e Seicento », in M. Firpo (dir.), « *Nunc alia tempora, alii mores.* » *Storici e storia in età posttridentina*, Florence, Olschki, Florence, 2005, p. 211-231.
40. Mattia da Salò, *Historia capuccina*, sous la direction de Melchiorre da Pobladura, Rome, Istituto storico dell'ordine dei cappuccini, 1946, p. 438.
41. Cf. J. Boufflet, *Padre Pio*, *op. cit.*, p. 229.
42. Mattia da Salò, *Historia capuccina*, *op. cit.*, p. 439.
43. Tel est du moins, un demi-siècle plus tard, le jugement d'un des meilleurs spécialistes de la mystique occidentale, Elémire Zolla, auquel est attribuée l'apostille publiée en appendice au *Breve trattato sulla notte oscura* in *Conoscenza religiosa*, n° 1, janvier-mars 1970, p. 10. Cf. également P. Borzomati, « La spiritualità di Padre Pio da Pietrelcina. Aspetti e momenti », in F. Atzeni et T. Cabizzosu (dir.), *Studi in onore di Ottorino Pietro Alberti*, Cagliari, Edizioni della Torre, 1998, p. 587-593.
44. Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, *op. cit.*, vol. I, p. 1093 et trad. p. 1271.
45. Cf. *ibid.*, p. 1090 et trad. p. 1268 (lettre au père Benedetto de San Marco in Lamis, 17 octobre 1918) ; 1121 et trad. p. 1307-1308 (au même, 29 janvier 1919).
46. Cf. A. Murray, *Ragione e società nel Medioevo*, p. 402 sq. ; P. J. Geary, « L'humiliation des saints », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, XXXIV, 1979, p. 27-42.
47. Cf. Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, *op. cit.*, vol. I, en particulier p. 1099 et trad. p. 1279 (lettre au père Pio da Pietrelcina, 16 novembre 1918) ; et p. 1115 et trad. p. 1299-1300 (au même, janvier 1919).
48. Cf. J. Boufflet, *Padre Pio*, *op. cit.*, p. 77-78.
49. Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, *op. cit.*, vol. I, p. 129 note et trad. (ici légèrement modifiée) p. 1316, note 4 (lettre datée de Foggia, 5 mars 1919).
50. Je suis ici l'admirable démonstration de J.-Cl. Schmitt, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, notamment p. 62 sq. et 335 sq.
51. Suivant la belle formule de Schmitt, *ibid.*, p. 316.
52. Plus exactement, un prêtre français du XIX<sup>e</sup> siècle, Antoine Crozier, avait bel et bien été stigmatisé : les marques de sainteté étaient cependant apparues très brièvement, sans que mûrissent autour de lui des formes caractérisées de dévotion. Cf. J. Boufflet, *Les Stigmatisés*, Paris, Cerf, 1996, p. 8.
53. Considérations pertinentes in C. McKeivitt, « To suffer and never to die: the concept of suffering in the cult of Padre Pio da Pietrelcina », *Journal of Mediterranean Studies*, I, 1991, n° 7, p. 57-59.
54. « Il miracolo di un santo. Un soldato guarito istantaneamente a S. Giovanni Rotondo », *Il Giornale d'Italia*, 1<sup>er</sup> juin 1919, article non signé.
55. Cf. A. Gibelli, *Il popolo bambino. Infanzia e nazione dalla Grande Guerra a Salò*, Turin, Einaudi, 2005, p. 64-66.

56. Un titre entre tous, particulièrement heureux : M. Serao, *La Madonna e i santi. (Nella fede et nella vita)*, Naples, Trani, 2002. Sur ce thème, voir G. Ragone, *Un secolo di libri. Storia dell'editoria in Italia dell'Unità al post-moderno*, Turin, Einaudi, 1999, p. 50-52 et 81-83. Sur le quotidien napolitain, cf. F. Barbagallo, *Il « Mattino » degli Scarfoglio (1892-1928)*, Milan, Guanda, 1979.

57. « Il miracolo d'un frate cappuccino. Il "Santo" di S. Giovanni Rotondo », *Il Mattino*, 4-5 juin 1919 (les citations qui suivent sont tirées de cet article, non signé).

58. Cf. Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, vol. III, *Corrispondenza con le figlie spirituali (1915-1923)*, sous la direction de Melchiorre da Pobladura et Alessandro da Ripabottoni, San Giovanni Rotondo, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, 2002. Fabrocini était le beau-frère de Nina Campanile, elle-même enseignante.

59. « Il miracolo d'un frate cappuccino », art. cit.

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*

62. Pour un bon panorama de la couverture de presse autour des premiers miracles de Padre Pio, cf. J. Boufflet, *Padre Pio, op. cit.*, p. 79 sq.

63. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 1.

64. Cf. la lecture convaincante de J.-M. Sallmann, *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier, 1986, p. 89 sq.

65. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 1.

66. *Ibid.*, doc. 3 (lettre recommandée, datée de Manfredonia, 28 juin 1919).

67. *Ibid.*

68. Cf. *infra*, chapitre III, p. 103-130.

69. Cf. B. C. Ruffin, *Padre Pio, op. cit.*, p. 185-186.

70. Rapport du préfet de la Capitanate, Camillo De Fabritiis, Foggia, 19 juin 1919 (qui cite l'exposé du docteur Ortensio Lecce), reproduit in G. Pagnossin, *Il Calvario di Padre Pio*, Padoue, Tipografia Suman, 1978, vol. 1, p. 33.

71. Rapport du préfet de la Capitanate à la Direction générale de la Sécurité publique, Foggia, 28 juin 1919 (qui cite le compte rendu du sous-préfet de San Severo) ; repris *ibid.*, p. 50.

72. Rapport du préfet de la Capitanate à la Direction générale de la Sécurité publique, Foggia, 30 juin 1919 ; repris *ibid.*, p. 54.

73. Je tire cette information de la monumentale monographie (à manipuler avec prudence, on le verra) de F. Chiocci et I. Cirri, *Padre Pio, storia di una vittima*, Rome, I libri del No, 1967, vol. III, p. 130.

74. On trouvera des exemplaires de ces cartes postales in ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 4, doc. 130.

75. Cité in E. Morrica, « L'avventura francescana a S. Giovanni Rotondo. Quel che ne scrive uno scettico », *Il Mattino*, 30 juin 1919.

76. Les répertoires bibliographiques indiquent *ad vocem* le mémoire suivant : *Deformazione infinitesima delle evolue delle superfici pseudosferiche nella*

*trasformazione complementare e di Baklund*, Pise, Tipografia economica B. Giordano, 1901.

77. Morrica, « L'avventura francescana », art. cit.

78. *Ibid.*

79. Cf. l'article non signé, « I miracoli di padre Pio a S. Giovanni Rotondo », *Il Tempo*, 3 juin 1919.

80. Cf. *Le Rosier de Saint-François*, XIX, 1919, p. 215-216; *L'Écho de Saint-François*, VIII, 1919, p. 372-373; *Annales franciscaines*, LVIII, 1919, p. 261-262.

81. Instructive à cet égard est la lettre adressée au père Édouard d'Alençon, ex-directeur des *Analecta Ordinis Capuccinorum*, par le père Pietro d'Ischitella, qui au cours de l'année 1919 avait remplacé le père Benedetto de San Marco in Lamis comme provincial de Foggia; cf. J. Boufflet, *Padre Pio*, op. cit., p. 83.

82. L'épisode est magistralement reconstitué in W. A. Christian, *Moving Crucifixes in Modern Spain*, op. cit.

83. Cf. Id. *Santi vicini*, op. cit., p. 20 sq.

84. Cf. Christian, *Moving Crucifixes in Modern Spain*, op. cit.

85. *Ibid.*, p. 180. Les deux textes (que je n'ai pu consulter) furent publiés en Catalogne chez le même éditeur, sous pseudonyme, à l'initiative d'un frère, depuis peu muté au Costa Rica: *Breve noticia biografica del Rdo Pio de Pietrelcina*, Barcelone, Imprenta de Fidel Giró, 1921, et *Sucinta relación de la vida del R. P. Pio de Pietra Elcina vulgarmente conocido con el nombre de « Capuccino Santo »*, Barcelone, Imprenta de Fidel Giró, 1921. Informations à ce sujet in ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 3, doc. 55 (25 janvier 1923).

86. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 9 (lettre au père Pietro d'Ischitella, 14 septembre 1919).

87. Je suis ici Piero Camporesi, *La carne impassibile. Salvezza e salute fra Medioevo e Controriforma*, Milan, Il Saggiatore, 1991, p. 99-100; *La Chair impassibile*, trad. M. Aymard, Paris, Flammarion, 1986, p. 93-94.

88. Cf. C. Frugoni, *Vita di un uomo, Francesco d'Assisi*, Turin, Einaudi, 1995, p. 140 (*Saint François d'Assise. La vie d'un homme*, trad. C. Dalarun-Mitrovitsa, préface de Jacques Le Goff, Paris, Éditions Noësis, 1997; rééd. Paris, Pluriel, 1999).

89. Cf. les considérations pénétrantes de G. Didi-Huberman, « Un sang d'images », *Nouvelle Revue française de psychanalyse*, XXXII, 1985, p. 123-132 [cf. désormais, Id., *L'Image ouverte*, Paris, Gallimard, 2007, chap. III]. Pour une bonne synthèse sur l'approche anthropologique de la question, voir V. W. Turner, « Bodily Marks », in *The Encyclopedia of Religion*, sous la direction de M. Eliade, New York et Londres, Macmillan, 1987, vol. II, p. 269-275.

90. Je cite de nouveau la lettre de Mgr Costa du 14 septembre 1919.

91. Cf. les témoignages contemporains repris in J. Boufflet, *Padre Pio*, op. cit., p. 106. Sur le don des larmes, cf. P. Nagy, *Le Don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (v<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000.

92. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da

Pietrelcina, fasc. 1, doc. 9, pièce jointe 5 (d'une lettre du père Paolino de Casacalenda, supérieur du couvent de San Giovanni Rotondo, au provincial Pietro d'Ischitella, 31 juillet 1919).

93. « Il Santo predice la sua propria fine », *Il Mattino*, 5 juin 1919 (article non signé).

94. « Da S. Giovanni Rotondo. I miracoli del Santo », *Il Foglietto di Lucera*, 4 juin 1919 (article non signé).

## CHAPITRE II NÉVROSE ET SAINTETÉ

1. Cité in Gerardo di Flumeri (dir.), *Le stigmati di Padre Pio da Pietrelcina: Testimonianze. Relazioni*, San Giovanni Rotondo, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, 1995, p. 151 ; en français, *Le Cas Padre Pio. Témoignages et rapports médicaux*, Paris, Médiaspaul, 2003, p. 155 (traduction modifiée). Le rapport du docteur Romanelli fut joint à une lettre adressée au provincial de l'ordre capucin, le père Pietro d'Ischitella, le 19 mai 1919.

2. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 9, pièce jointe 4 (lettre au père Pietro d'Ischitella, 19 mai 1919).

3. J. Bouflet, *Padre Pio, op. cit.*, p. 90.

4. F. M. Snowden, *The Conquest of Malaria. Italy, 1900-1962*, New Haven, Yale University Press, 2006, p. 38 sq.

5. Le rapport de Bignami est intégralement repris in Gerardo di Flumeri (dir.), *Le stigmati di Padre Pio da Pietrelcina, op. cit.*, p. 173-179 (cit. p. 174 et 178) et trad., p. 177-183.

6. *Ibid.*, p. 173 note et trad. p. 177.

7. Cité in E. Allegri, *Padre Pio. Un Santo fra noi*, Milan, Mondadori, 1999, p. 185 (lettre du père Paolino de Casacalenda au père Pietro d'Ischitella, 8 août 1919).

8. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 9, pièce jointe 6 (lettre au père Giuseppe Antonio de San Giovanni in Persiceto, 19 octobre 1919).

9. *Disposizioni della Definizione Provinciale per il Convento di S. Giovanni Rotondo, ibid.*, doc. 9, pièce jointe 2.

10. *Relazione del P. Provinciale dei Cappuccini di Foggia al P. Generale dell'Ordine, intorno al P. Pio in data 10 ottobre 1919, ibid.*, doc. 14, pièce jointe 5.

11. *Ibid.*, doc. 9, pièce jointe 5 (31 juillet 1919).

12. Datée du Vatican, le 19 novembre 1919, la lettre du cardinal Gasparri est intégralement reproduite in Pio da Pietrelcina, *Epistolario, op. cit.*, vol. I, p. 1201-1202, note.

13. Sur la visite de Mgr Cerretti à San Giovanni Rotondo, le 18 mai 1920, cf. *ibid.*, p. 1201, note.

14. Cf. *infra*, chap. IV, p. 125-156.

15. Cf. L. Mangoni, « L'Università cattolica del Sacro Cuore. Una

riposta della cultura cattolica alla laicizzazione dell'insegnamento superiore », in *Storia d'Italia, Annali*, vol. 9, p. 975-1014.

16. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 4 (19 avril et 2 juillet 1920). La lettre de Gemelli et son appendice, de deux mois plus tard, ont été repris in Gerardo di Flumeri, *Il beato padre Pio da Pietrelcina*, San Giovanni Rotondo, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, 2001, p. 421-427.

17. Cf. *supra*, chapitre premier, p. 34.

18. Cf. G. Cosmacini, *Gemelli*, Milan, Rizzoli, 1985, p. 95.

19. Cf. P. Sabatier, *Vie de saint François d'Assise*, Paris, Fischbacher, 1894. Le livre fut traduit en italien et parut en 1898 aux Éditions Loescher de Rome.

20. Jacques Dalarun, *La Malaventure de François d'Assise. Pour un usage historique des légendes franciscaines*, trad. P. Béguin, Paris, Cerf, Éditions franciscaines, 2002, chap. 1.

21. S. Migliore, *Mistica Povertà. Riscritture francescane tra'800 e'900*, Rome, Istituto storico dei cappuccini, Edizioni Collegio San Lorenzo da Brindisi, 2001, p. 38-43.

22. Cf. P. Mazzaello, *Il Nobel dimenticato. La vita e la scienza di Camillo Golgi*, Turin, Bollati Boringhieri, 2006, p. 419 sq.

23. Cosmacini, *Gemelli*, *op. cit.*, p. 36 sq.

24. Pour les citations, tirées respectivement de *Il Tempo* et de *La Lombardia*, cf. F. Olgiati, *L'Università cattolica del Sacro Cuore*, Milan, Vita e Pensiero, 1955, p. 8-12.

25. Ainsi R. Simoni, « Il fraticello di Rezzato », *Corriere della Sera*, 4 décembre 1903.

26. Cf. L. Bedeschi, *Modernismo a Milano*, Milan, Pan, 1974, p. 8 sq.; S. G. Franchini, « Nuovi documenti sugli esordi della Società internazionale di studi francescani fondata da Paul Sabatier », *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, LI, 1997, n° 1, p. 35-96.

27. Cf. E. Passerin d'Entrèves, « Carteggio Fogazzaro-Sabatier » in *Fonto e documenti*, publications de l'université d'Urbino, 1973, n° 2, p. 7 sq.

28. Cf. l'étude fondamentale de P. Marangon, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, Bologne, il Mulino, 1998, surtout p. 146 sq.

29. M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Turin, Einaudi, 1963, demeure irremplaçable; cf. surtout p. 146 sq.

30. A. Fogazzaro, *Il santo*, Baldini & Castoldi, 1905, p. 210-232; en français, *Le Saint*, trad. G. Hérelle, Paris, Hachette, 1906, p. 174.

31. *Ibid.*, p. 211-212; trad. (ici complétée) p. 162

32. Cf. « Carteggio Fogazzaro-Sabatier », *op. cit.*, p. 25 sq.

33. Cf. A. Zambarbieri, « Fede e religiosità fra tendenze laiche e modernismo cattolico », in G. de Rosa, T. Gregory et A. Vauchez (dir.), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. III, *L'età contemporanea*, Rome-Bari, Laterza, 1995, p. 173 sq.; Id., « Una "riforma morale ed intellettuale" : i primi echi modernisti de "Il Santo" », in P. Marangon (éd.), *Antonio Fogazzaro e il modernismo*, Vicenza, Accademia Olimpica, 2003, p. 145-153; Id., « "Il Santo" commentato. Primi interventi e approfondimenti », in coll., *Le carte e gli uomini. Storia della cultura e delle istituzioni (secoli XVIII-XX). Studi in onore di Nicola Raponi*, Milan, Vita e Pensiero, 2004, p. 175-205.



34. Cf. P. Albonetti, « Padre Gemelli e il modernismo », in *Fonto e documenti*, op. cit., p. 655.
35. « Corrispondenza Sabatier-Gemelli », *ibid.*, p. 661 (lettre du 7 décembre 1906).
36. *Ibid.*, p. 659 (lettre du 2 décembre 1906).
37. Sabatier, *Vie de saint François d'Assise*, op. cit., p. 350 sq. et 401-402.
38. Je me réfère évidemment à C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Turin, Einaudi, 1993.
39. Sabatier, *Vie de saint François d'Assise*, op. cit., p. 401-402.
40. *Ibid.*, p. 340, note.
41. Cf. *infra*, chap. V, p. 192 sq.
42. « Corrispondenza Sabatier-Gemelli », op. cit., p. 662.
43. P. Albonetti, « Padre Gemelli e il modernismo », op. cit., p. 650 sq. ; Cosmacini, *Gemelli*, op. cit., p. 96 sq.
44. Suivant le jugement impitoyable de Benedetto Croce, les modernistes italiens étaient des *pretacci e fratacci miscredenti*, des « curaçillons et des abbétons mécréants » ; cité in P. G. Zunino, *La Repubblica e il suo passato. Il fascismo dopo il fascismo, il comunismo, la democrazia, le origini dell'Italia contemporanea*, Bologne, il Mulino, 2003, p. 338.
45. Cf. E. Preto (dir.), *Bibliografia di Padre Agostino Gemelli*, Milan, Vita e Pensiero, 1981.
46. Cf. « Corrispondenza Sabatier-Gemelli », op. cit., p. 666.
47. Cf. A. Gemelli, « Le stimate di S. Francesco nel giudizio della scienza », *Vita e Pensiero*, X, 1924, fasc. 10, p. 580-603. Sur ce point, cf. *infra*, chap. V, p. 192 sq.
48. Siennes, Tipografia nuova, 1903.
49. Pour la biographie de Lazzaretti et la reconstitution des événements, cf. A. Petacco, *Il Cristo dell'Amiata. La Storia di David Lazzaretti*, Milan, Mondadori, 2003 (1978).
50. La lecture du phénomène que propose E. J. Hobsbawm, *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, Fayard, 1963, p. 82, reste pertinente.
51. Cf. F. Pitocco, « Lo sguardo "dall'interno". La "manifestazione" del Messia David Lazzaretti », in *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1998, n. 1, p. 5-40.
52. Cf. C. Lombroso, *L'uomo di genio in rapporto alla psichiatria, alla storia e all'estetica*, Turin, Fratelli Bocca, 1888, p. 394 sq. ; en français, *L'Homme de génie*, trad. Colonna d'Istria, Paris, Alcan, 1889, p. 415 sq.
53. Cf. D. Frigessi, *Cesare Lombroso*, Turin, Einaudi, 2003, en particulier p. 274-306 ; P. Mazzarello, *Il genio e l'alienista. La strana visita di Lombroso a Tolstoj*, Turin, Bollati Boringhieri, 2005.
54. A. Gemelli, *Cesare Lombroso. I funerali di un uomo e di una dottrina*, 3<sup>e</sup> édition augmentée, Florence, Libreria editrice fiorentina, 1911, p. 138 sq.
55. *Ibid.*, p. 167.
56. Cf. A. Gemelli, « Le guarigioni di Lourdes dinnanzi alla scienza », *La scuola cattolica*, juillet 1908, p. 15-32 ; Id., *La lotta contro Lourdes. Resoconto stenografico della discussione sostenuta alla Associazione Sanitere Milanese (10-11 gennaio 1910) con note e commenti*, Florence, Libreria editrice fiorentina, 1911.



57. Cf. P. Mazzaello, *Storia della medicina pavese da Spallanzani e Scarpa a Golgi*, vol. V, sous la direction d'E. Gabba, Pavie, Società pavese di storia patria, 2000, p. 369-399; Id., *Il Nobel dimenticato*, p. 68 sq.

58. C. Mazzoni, *Saint Hysteria*, *op. cit.*

59. Dans l'abondante bibliographie, je me contenterai de citer J. Didi-Huberman, *Invention de l'hystérie. Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris, Macula, 1982; J. Goldstein, *Console and Classify. The French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; N. Edelman, *Les Métamorphoses de l'hystérique. Du début du XIX<sup>e</sup> siècle à la Grande Guerre*, Paris, La Découverte, 2003.

60. A. Gemelli, « Nevrosi e santità. Risultati della psicopatologia nello studio dei fenomeni mistici », *La scuola cattolica*, XL, 1912, p. 171-185 et 341-355.

61. *Ibid.*, p. 177-179.

62. *Ibid.*, p. 346.

63. Cf. R. Wohl, *La generazione del 1914*, Milan, Jaca Book, 1984; L. Mangoni, *Una crisi fine secolo. La cultura italiana e la Francia fra Otto e Novecento*, Turin, Einaudi, 1985.

64. Dans une bibliographie sans fin, je me contente de renvoyer à S. Kern, *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo fra Otto e Novecento*, Bologne, il Mulino, 1988.

65. Gemelli, « Nevrosi e santità », *op. cit.*, p. 350; Id., *La lotta contro Lourdes*, *op. cit.*, p. 189-190. Vingt ans après, Gentile devait confier au même père Gemelli l'article « Miracolo » de l'*Enciclopedia italiana*.

66. Cf. G. Papini et G. Prezzolini, *La cultura italiana*, Florence, Lumachi, 1906.

67. Sur la pensée de Papini, M. Isnenghi, *Giovanni Papini*, Florence, La Nuova Italiana, Florence, 1972.

68. Cf. W. Pedullà, *Le armi del comico. Narratori italiani del Novecento*, Milan, Mondadori, 2001, p. 94 sq.; et Id., *Il ritorno dell'uomo di fumo*, Venise, Marsilio, 1987.

69. A. Palazzeschi, *Il codice di Perelà. Romanzo futurista*, in *Tutti i romanzi*, éd. G. Tellini, col. I, Milan, Mondadori, 2004, p. 131-352, citations p. 262 et 324; *Le Code de Perelà*, trad. M. Baccelli, Paris, Allia, 1993, p. 115 et 164.

70. Cf. G. T. (Gino Tellini), « Notizie sui testi », in A. Palazzeschi, *Tutti i romanzi*, *op. cit.*, p. 1480.

71. Je m'appuie ici sur la solide perspective critique de G. Tellini, « Introduzione », *ibid.*, p. XCIII.

72. F. T. Marinetti et A. Palazzeschi, *Carteggio*, avec en appendice d'autres lettres à Palazzeschi, sous la dir. de P. Prestigiacomo, Milan Mondadori, 1978, p. 18 (lettre de juillet 1910).

73. Dans une recension parue dans *Mercure de France*, citée in G. T. (Gino Tellini), « Notizie sui testi », *op. cit.*, p. 1487.

74. Cf. S. Audoin-Rouzeau et A. Becker, *14-18, retrouver la guerre*, *op. cit.*

75. Cf. les lettres de Papini à Palazzeschi publiées en appendice à F. T. Marinetti et A. Palazzeschi, *Carteggio*, *op. cit.*, p. 142-143. *Le Code de Perelà* sera effectivement réimprimé par Vallecchi en 1920, moyennant de légères modifications du texte original.

76. Cf. *infra*, p. 134 sq.

77. Cf. Y. Chiron, *Padre Pio. Le stigmatisé, op. cit.*, p. 60-63.

78. Le billet est repris in Pio da Pietrelcina, *Epistolario, op. cit.*, vol. I, p. 316, note.

79. Outre la correspondance avec le Padre Pio, les déplacements sont attestés par son journal : Agostino da S. Marco in Lamis, *Diario*, sous la direction du père Gerardo di Flumeri, San Giovanni Rotondo, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, 1973.

80. Cf. G. de Rosa, « I cattolici », in coll., *Il trauma dell'intervento, 1914-1919*, Florence, Vallecchi, 1968, p. 165-201 ; L. Bruti Liberati, *Il clero italiano nella Grande Guerra*, Rome, Editori Riuniti, 1982, p. 82-83 ; M. Franzinelli, *Padre Gemelli per la guerra*, Raguse, La Fiaccola, 1989.

81. Propos d'un aumônier d'hôpital, Giovanni De Dominicis, cité in R Morozzo della Rocca, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti-soldati (1915-1919)*, Rome, Studium, 1980, p. 83.

82. Cf. le témoignage de l'aumônier militaire in C. Caravaglios, *L'anima religiosa della guerra*, Milan, Mondadori, 1935, p. 80.

83. Citation tirée d'un article non signé publié dans un périodique de Lecco, « La comunione dopo la battaglia », *Il Resegone*, 13-14 août 1915.

84. Cité in C. Caravaglios, *L'anima religiosa*, p. 255 (turinois, le lieutenant répondait au nom d'Angelo Perron et serait ensuite tombé sur l'Ortigara).

85. Cf. A. Zambarbieri, « Per la storia della devozione al Sacro Cuore in Italia tra '800 e '900 », *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 1987, n° 41, p. 410 sq. ; F. de Giorgi, « Forme spirituali, forme simboliche, forme politiche. La devozione al S. Cuore », *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, XLVIII, 1994, n° 2, p. 440 sq. ; D. Menozzi, *Il Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Rome, Viella, 2001, p. 264 sq.

86. AFSCIRE, Fonds Roncalli, *Vita militare*, serviette 130 et 131, *passim*.

87. P. Mazzolari, *Diario (1905-1926)*, sous la direction d'A. Bergamaschi, Bologne, Edizioni dehoniane, 1974, p. 489 (30 avril 1916, mais il s'agissait d'un texte que don Mazzolari rendit public). On trouvera d'importantes observations sur ce thème in G. Miccoli, « Don Primo Mazzolari : una presenza cristiana nella cronaca e nella storia », *Cristianesimo nella storia*, 6, 1985, p. 561-598.

88. ASV, Segreteria di Stato, Epoca moderna, Guerra 1914-18, rubrica 244, fasc. 127, Padre Gemelli, 1915-17, doc. 244.G6.C (lettres « ultraconfidentielles » du 4 septembre 1915).

89. Pour le contexte, cf. M. Guasco, « La predicazione di Roncalli », in G. Alberigo (dir.), *Papa Giovanni*, Rome-Bari, Laterza, 1987, p. 126 sq. Sur l'activité de Roncalli en tant qu'aumônier militaire, cf. les informations, plus pieuses que complètes, données par M. Benigni, *Papa Giovanni XXIII, chierico e sacerdote a Bergamo, 1892-1921*, Milan, Glossa, 1998, p. 288-323.

90. Les citations sont tirées, respectivement, d'A. G. Roncalli/Giovanni XXIII, *Lettere ai familiari, 1901-1962*, sous la direction de L. Capovilla, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1968, vol. 1, p. 48 (à son frère Saverio, 6 mai 1917) ; AFSCIRE, Fonds Roncalli, *Vita militare*, serviette 130, *Alle donne bergamasche* (texte imprimé, 1917) ; *ibid.*, *I nostri giovanissimi territoriali* (texte imprimé, 1917).

91. Cf. R. Morozzo della Rocca, *La fede e la guerra, op. cit.*, p. 84 ;

M. Guasco, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, Rome-Bari, Laterza, 1997, p. 157-158.

92. Suivant la plainte de L. Gasparotto, *Diario di un fante*, 1919, Chari (Bo), Nordpress, 2002, p. 67 (29 mai 1917). Voir également, sur le terrain historiographique, le bilan de L. Bruti Liberati, *Il clero italiano nella Grande Guerra*, *op. cit.*, p. 32.

93. La correspondance de guerre du père Agostino de San Marco in Lamis est entièrement reprise (avec d'autres) in Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, *op. cit.*, vol. I, p. 785-1078.

94. G. Boine, *Carteggio*, vol. II, *Giovanni Boine-Emilio Cecchi (1911-1917)*, éd. M. Marchione et S. E. Scalia, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1972, p. 183 (lettre de Boine à Cecchi, 30 novembre 1915).

95. Cf. D. De Napoli, *La Sanità militare in Italia durante la Prima Guerra mondiale*, Rome, Apes, 1989.

96. C'est seulement après l'avènement du fascisme que les ecclésiastiques allaient être dispensés du service militaire.

97. Mots de l'aumônier don Guido Astori, cités in Morozzo della Rocca, *La fede e la guerra*, *op. cit.*, p. 137.

98. On ne peut que renvoyer au livre désormais classique d'A. Gibelli, *L'officina della guerra*, *op. cit.* Cf. aussi le travail fondamental de B. Bianchi, *La follia e la fuga. Nevrosi di guerra, diserzione e disobbedienza nell'esercito italiano (1915-1918)*, Rome, Bulzoni, 2001.

99. Liste tirée du journal de guerre d'un médecin florentin, G. Frontali, *La prima estate di guerra*, Bologne, il Mulino, 1998, p. 71.

100. C. E. Gadda, *Giornale di guerra e di prigionia*, *op. cit.*, p. 134 [13 juillet 1916] et trad. p. 217-218.

101. Cf. A. Gibelli, *L'officina della guerra*, *op. cit.*, p. 10 et 147.

102. Cf. M. Silvestri, *Isonzo, 1917*, Turin, Einaudi, 1965, p. 85-86.

103. Cf. P. Melograni, *Storia politica della Grande Guerra*, Bari, Laterza, 1972, p. 239-243.

104. Cf. M. Isnenghi, *I vinti di Caporetto nella letteratura di guerra*, Padoue, Marsilio, 1967, p. 28 sq.

105. D'une grande richesse de sujets et d'implications, ce volume a fait l'objet d'une relecture serrée par C. Pogliano, « La Grande Guerra e l'orologio della psiche », *Belfagor*, XLI, 1986, n° 4, p. 381-406 (notamment p. 387 sq.). Cf. aussi V. Labita, « Un libro simbolo : "Il nostro soldato" di Agostino Gemelli », *Rivista di storia contemporanea*, III, 1986, p. 402-429.

106. Cf. A. Gemelli, *Il nostro soldato. Saggi di psicologia militare*, préface du père G. Semeria, Milan, Treves, p. 186 sq.

107. A. Palazzeschi, *Due imperi... mancati* (1920), sous la direction de M. Biondi, Milan, Mondadori, 2000, p. 95.

108. Cf. Gemelli, *Il nostro soldato*, *op. cit.*, respectivement p. 129, 174, 218, 325, 332, 336. Sur les implications eugénistes d'un semblable discours, cf. F. Cassata, *Molti, sani e forti. L'eugenetica in Italia*, Turin, Bollati Boringhieri, 2006, p. 60-61.

109. Cf. Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, vol. I, *op. cit.*, p. 957-958 et trad. p. 1098-1100 (lettres au père Agostino de San Marco in Lamis, 29 octobre et 3 novembre 1917).

110. *Ibid.*, p. 942 et trad. (ici légèrement modifiée) p. 1079 (lettre du 19 septembre 1917 au père Benedetto de San Marco in Lamis).

111. *Ibid.*

112. ASV, Segreteria di Stato, Epoca moderna, Guerra 1914-18, rubrica 244, fasc. 405, *Sacerdoti militari nella Caserma Sales di Napoli*, 1916, doc. 244. M.6.a.

113. Sur son expérience en première ligne et sa blessure, cf. G. Fiori, *Una storia italiana. Vita di Ernesto Rossi*, Turin, Einaudi, 1997, p. 28-29.

114. E. Rossi, *Guerra e dopoguerra. Lettere 1915-1930*, sous la direction de G. Armani, Florence, La Nuova Italia, 1978, p. 52-53 (lettre du 18 janvier 1917).

115. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, doc. 14, pièce jointe 1, p. 16-17 (*Relazione e proposte del Rev. P. Gemelli O. M.*).

116. Cf. A. Gemelli, *Il nostro soldato*, p. 165 sq. Pour le contexte, cf. R. Morozzo della Rocca, « Il culto dei santi fra i soldati (1915-1918) », in E. Fattorini (éd.), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1997, p. 225-233.

117. Cf. surtout A. Gemelli, « Perché i cattolici italiani debbono avere una loro Università » (1922), in Id., *Idee e battaglie per la cultura cattolica*, Milan, Vita e Pensiero, 1933, p. 54-60. La meilleure introduction aux caractères du programme de Gemelli (et aux limites mêmes de ses innovations par rapport au discours catholique traditionnel) demeure celle de G. Miccoli, « Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità » (1980), in Id., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, p. 21-92; cf. aussi Id., « Padre Agostino Gemelli, Università cattolica e regime fascista », *Studi storici*, XLV, avril-juin 2004, n° 2, p. 609-624.

118. ACDF, *Relazione e proposte*, p. 16-17.

119. *Ibid.*, p. 17.

120. Cf. *supra*, p. 79-80.

121. ACDF, *Relazione e proposte*, p. 18.

122. *Ibid.*, p. 19.

123. *Ibid.*

124. Cf. *infra*, chapitre 4, p. 133 sq.

125. Pour l'évaluation la plus récente — soixante-dix ans après — de l'approche médicale d'un père Gemelli, cf. L. Cancrini, « Perizia psichiatrica su padre Pio », *MicroMega*, 1999, n° 3, p. 194-200.

126. R. Striffler, *Guerra di mine nelle Dolomiti: Lagazuoi, Castelletto 1915-1917*, Trente, Panorama, 1997; H. Schneeberger, *La montagna che esplose. Kaiserjäger e alpini sul Castelletto della Tofana*, Udine, Gaspari, 2003.

127. Cf. C. Caravaglios, *I canti delle trincee. Contributo al folklore di guerra*, Rome, Leonardo da Vinci, 1930, p. III (épigraphe). Sur le personnage de Delcroix, cf. A. Vittoria, « Delcroix, Carlo », in *Dizionario biografico degli italiani*, *op. cit.*, vol. 36, 1988, p. 471-477.

128. Cf. M. Mariani, *Povero cristo*, Milan, Sonzogno, 1920.

129. Sur le caractère décisif de l'aventure de Fiume dans la construction de l'imaginaire fasciste, cf. M. A. Ledeen, *D'Annunzio a Fiume*, Rome-Bari, Laterza, 1975; C. Salaris, *Alla festa della rivoluzione. Artisti e libertari con*

*D'Annunzio a Fiume*, Bologne, il Mulino, 2002 ; en français, *À la fête de la révolution. Artistes et libertaires avec D'Annunzio à Fiume*, trad. Ph. Baillet, préface de M. Ostenc, Paris, Éditions du Rocher, 2006.

130. Cf. C. Malaparte, *Viva Caporetto. Rivolta dei santi maledetti* (1921), sous la direction de M. Biondi, Florence, Vallecchi, 1995. Sur cette période de l'œuvre de Malaparte, le guide le plus fiable est M. Biondi, « I giorni dell'ira. Apologia di Caporetto », in Id., *Scrittori e miti totalitari. Malaparte Pratolini Silone*, Florence, Edizioni Polistanpa, 2002, p. 13 sq.

131. A. Palazzeschi, *Due imperi... mancati*, *op. cit.*, p. 169-170.

132. La lettre de Soffici est reprise in F. T. Marinetti et A. Palazzeschi, *Carteggio*, *op. cit.*, p. 162 (lettre du 1<sup>er</sup> juillet 1920).

133. *Ibid.*, p. 143.

134. G. Papini et A. Vallecchi, *Carteggio (1914-1941)*, sous la direction de M. Gozzini, Florence, Vallecchi, 1984, p. 128 (lettre du 15 septembre 1919).

135. *Ibid.*, p. 119 (lettre du 17 juillet 1919).

136. Cf. G. Ragone, *Un secolo di libri. Storia dell'editoria in Italia dell'Unità al post-moderno*, p. 101 et note 114.

137. D. Giuliotti et G. Papini, *Carteggio*, vol. I, 1913-1927, sous la direction de N. Vian, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984, p. 76 (lettre à Giuliotti du 30 septembre 1920).

138. Cf. *ibid.*

139. Cf. A. M. Fiocchi S. I., « Giovanni Papini e il padre Enrico Rosa S. I. (Su documentazione del nostro Archivio) », *La Civiltà cattolica*, III, 1956, p. 253-257.

140. La reconstruction la plus complète reste celle de P. Nardi, *Antonio Fogazzaro*, Milan, Mondadori, 1938, p. 555 sq.

141. Cf. M. Ciliberto, « Tra "societas christiana" e cesarismo : Giovanni Papini », in S. Gentili (éd.), *Giovanni Papini*, Milan, Vita e Pensiero, 1983, p. 83-91 ; R. Vivarelli, « Osservazioni su uno scritto di Giovanni Papini », in M. Herling et G. Reale (dir.), *Storia, filosofia, letteratura. Studi in onore di Gennaro Sasso*, Naples, Bibliopolis, 1999, p. 746-748.

142. D. Giuliotti et G. Papini, *Carteggio*, *op. cit.*, vol. I, p. 80 (lettre à Giuliotti, 11 octobre 1920).

143. Cf. R. Ridolfi, *Vita di Giovanni Papini*, Milan, Mondadori, 1957, p. 205.

144. D. Giuliotti et G. Papini, *Carteggio*, *op. cit.*, vol. I, p. 99 (7 mai 1921).

145. L'ami en question était Pietro Pancrazi, cité in C. di Biase, *Giovanni Papini. L'anima intera*, Naples, Edizioni scientifiche italiane, 1990, p. 127, note (lettre de Badia Prataglia, 5 août 1921). [Pellegrino Artusi (1820-1911), gastronome considéré comme le « père » de la cuisine italienne, auteur d'un best-seller, *La Science en cuisine et l'art de bien manger*.]

146. La citation est tirée d'une lettre de Pancrazi à Papini du 15 août 1921, in D. Giuliotti et G. Papini, *Carteggio*, *op. cit.*, vol. I, p. 99, note.

147. Cf. C. di Biase, *Giovanni Papini*, p. 129 sq. Pour une exception significative, cf. U. Ojetti, « Papini cattolico », in Id., *Cose viste* (1921), t. I, Milan, Treves, 1931, p. 46-51.

148. G. Papini et A. Soffici, *Carteggio*, vol. IV, 1919-1956. *Dal primo al secondo dopoguerra*, sous la direction de M. Richter, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, p. 109 (lettre du 5 juin 1921).

149. Cf. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Turin, Einaudi, 1975, vol. 2, p. 1033, et vol. 3, p. 2233.

150. Cf. A. Omodeo, *Tradizioni morali e disciplina storica*, Bari, Laterza, 1929, p. 70.

151. Cf. M. Ranchetti, *Non c'è più religione. Istituzione e verità nel cattolicesimo italiano del Novecento*, Milan, Garzanti, 2003, p. 64.

152. L'offre fut faite en 1922; cf. S. Migliore, *Mistica povertà*, *op. cit.*, p. 153; A. M. Focchi S. I., « Giovanni Papini », *op. cit.*, p. 260; pour la direction de *Vita e Pensiero*, cf. D. Giuliotti et G. Papini, *Carteggio*, *op. cit.*, vol. I, p. 129 (lettre de Papini à Giuliotti, 16 juillet 1922).

153. Si l'on en croit ce que, des années plus tard, don Giuseppe De Luca rapporta à Papini; G. de Luca et G. Papini, *Carteggio*, vol. I, 1922-1929, sous la direction de M. Picchi, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1985, P. 71 (lettre du 22 août 1925).

154. Cf. G. Papini, *Life of Christ*, New York, Harcourt, Brace & C., 1923.

155. Ma reconstruction s'appuie sur H. Carr, « Chaplin explains Chaplin » (1925), in C. Chaplin, *Interviews*, éd. K. J. Hayes, Jackson, University Press of Mississippi, 2005, p. 86-87; cf. également G. Sadoul, *Vie de Charlot*, Paris, Lherminier, 1978, p. 124.

156. Cf. E. Magrì, *Un italiano vero: Pitigrilli*, Milan, Baldini & Castoldi, 1999, p. 61. Sur le contexte littéraire, cf. S. Castaldi, « "Cocaina" di Pitigrilli: il romanzo erotico si affaccia al Novecento », in *UPenn Working Papers in Romance and Languages*, III, 1998-1999, p. 17-28. En français, *Cocaine*, trad. R. Lattès, Paris, Albin Michel, 1939.

157. Sur ces thèmes, cf. les contributions particulièrement claires de R. Gigliucci, « Appunti introduttivi », in Id. (dir.), « Espressivismo di destra », in *Sincronie. Rivista di letterature, teatro e sistemi di pensiero*, VI, juillet-décembre 2002, n. 12, p. 71-86; et de C. Chierichini, « L'espressivismo oscuro di Giovanni Papini », essai présenté au congrès annuel de l'American Association for Italian Studies, Gênes, 25-28 mai 2006.

158. G. Papini, *Storia di Cristo* (1921), Florence, Vallecchi, 1933, 6<sup>e</sup> tirage, vol. I, p. XIX, en français, cf. désormais *Histoire du Christ*, trad. G. Genot, Paris, De Fallois, 2010; rééd. Livre de Poche, 2011.

159. *Ibid.*, vol. II, p. 641.

160. *Ibid.*

161. Voir *infra*, p. 259-261.

162. G. Ungaretti, *Lettere a Giovanni Papini, 1915-1948*, sous la direction de M. A. Terzoli, Milan, Mondadori, 1988, p. 298 (non datée, la lettre fut écrite entre octobre et novembre 1920).

163. Pour le contexte, cf. E. Costadura, *D'un classicisme à l'autre. France-Italie, 1919-1939*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1999, p. 218 sq.

164. Mussolini, on le sait, signa personnellement la présentation de la deuxième édition de G. Ungaretti, *Il porto sepolto. Poesie*, La Spezia, Stamperia apuana, 1923.

CHAPITRE III  
ARDITI DU CHRIST ?

1. L'idée selon laquelle le massacre de San Giovanni Rotondo surpasse tous les autres épisodes du *biennio* par le nombre des victimes se fonde sur la reconstitution d'ensemble de M. Franzinelli, *Squadristi. Protagonisti e tecniche della violenza fascista, 1919-1922*, Milan, Mondadori, 2003.

2. Cf. Pio da Pietrelcina, *Epistolario, op. cit.*, vol. I, p. 1174 sq.

3. F. Morcaldi, *San Giovanni Rotondo nella luce del francescanesimo, op. cit.*, p. 198.

4. Cf. M. Fincardi, « I riti della conquista », *Contributi: Rivista semestrale della biblioteca A. Panizzi di Reggio Emilia*, 1987, n° 21-22, p. 97 sq.

5. Cf. G. Sabbatucci, *I combattenti nel primo dopoguerra*, Rome-Bari, Laterza, 1974, p. 190-241.

6. Cf. F. M. Snowden, *Violence and Great Estates in the South of Italy: Apulia, 1900-1922*, New York, Cambridge University Press, 1986, p. 168 sq.

7. Cf. S. Colarizi, *Dopoguerra e fascismo in Puglia (1919-1926)*, Bari, Laterza, 1971, p. 132 sq.

8. Cf. G. Serafini, *I ribelli della montagna. Amiata 1948: anatomia di una rivolta*, Montepulciano, Edizioni del Grifo, 1981.

9. Je suis ici le récit de G. A. Chiurgo, *Storia della rivoluzione fascista*, vol. II, 1920, Florence, Vallecchi, 1929, p. 103-104. En réalité, la mort de l'employé, celle de l'ouvrier agricole et celle de l'enfant sont absentes de la reconstitution détaillée de M. Franzinelli, *Squadristi, op. cit.*, p. 294.

10. Cf. R. Vivarelli, *Storia delle origine del fascismo. L'Italia dalla Grande Guerra alla marcia su Roma*, Bologne, il Mulino, 1991, vol. II, p. 473.

11. « Undici morti ed ottanta feriti a San Giovanni Rotondo », *Corriere delle Puglie*, 15 octobre 1920 (article non signé).

12. « Il massacro di S. Giovanni Rotondo. La nostra inchiesta », *Avanti!*, 19 octobre 1920.

13. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, « Relazione sull'eccidio di S. Giovanni Rotondo », Rome, 2 novembre 1920, signée par l'inspecteur général de la Sécurité publique, Vincenzo Trani ; interrogatoires en pièces jointes, n. 4 (révérend Giovanni Miscio) et n. 10 (Alfonso Pirro, militant du Parti populaire).

14. Cité in M. Franzinelli, *Squadristi, op. cit.*, p. 9.

15. Cf. F. M. Snowden, *Violence and Great Estates, op. cit.*, p. 101-102.

16. « Undici morti », art. cit.

17. Je reprends ici les informations données in G. B. Guerri (éd.), *Rapporto al duce. L'agonia di una nazione nei colloqui tra Mussolini e i federali nel 1942*, Milan, Mondadori, 2002 (1978), p. 186.

18. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, Ufficio telegrafico di San Giovanni Rotondo, télégramme de l'adjutant-chef Giuseppe Galante au commandement de San Severo, 10 octobre 1920.

19. *Ibid.* Ufficio telegrafico di San Giovanni Rotondo, télégramme du



commissaire préfectoral, l'avocat Alfredo Conte, à la sous-préfecture de San Severo, 10 octobre 1920.

20. Cf. *ibid.*, « Relazione sull'eccidio ».

21. Cf. E. Alessandrone Perona, « La bandiera rossa », in M. Isnenghi (dir.), *I luoghi della memoria. Simboli e miti dell'Italia unita*, Rome-Bari, Laterza, 1996, p. 303-305. Sur l'affaire de Sienne, en mars 1920, cf. E. Gentile, *Storia del partito fascista, 1919-1922. Movimento e milizia*, Rome-Bari, Laterza, 1989, p. 307; sur l'affaire contemporaine de Milan, cf. M. Franzinelli, *Squadristi, op. cit.*, p. 44, en plus de la correspondance de F. Turati et A. Kuliscioff, *Carteggio*, vol. V : *Dopoguerra e fascismo (1919-1922)*, sous la direction d'A. Schiavi, Turin, Einaudi, 1953, p. 287 sq.

22. Cf. A. Lyttelton, *La conquista del potere. Il fascismo del 1919 al 1929*, Rome-Bari, Laterza, 1974, p. 36; M. Isnenghi, *L'Italia in piazza. I luoghi della vita pubblica dal 1848 ai nostri giorni*, Milan, Mondadori, 1994, p. 252-254.

23. Cf. S. Caretti, *La rivoluzione russa e il socialismo italiano (1917-1921)*, Pise, Nistri Lischi, Pisa, 1974.

24. Citations in E. Gentile, *Storia del partito fascista, op. cit.*, p. 506 sq.

25. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, « Relazione sull'eccidio ».

26. *Ibid.*, interrogatoire en pièce jointe, n. 8.

27. Sur ce point, et une bonne partie de la suite, je suis redevable à R. Vivarelli, *Storia delle origine del fascismo, op. cit.*, vol. II, p. 388-423.

28. S. Pivato, « L'anticlericalismo "religioso" nel socialismo italiano fra Otto e Novecento », *Italia contemporanea*, mars 1984, n° 154, p. 29-50; et Id., « Materiali per una storia della religiosità popolare laica », *Movimento operaio e socialista*, X, 1987, p. 237-249; P. Audenino, *L'avvenire del passato. Utopia e moralità nella sinistra italiana alle soglie del xx secolo*, Milan, Unicopli, 2002.

29. R. Vivarelli, *Storia delle origine del fascismo, op. cit.*, vol. II, p. 214.

30. *Ibid.*, p. 707, note.

31. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, « Relazione sull'eccidio ».

32. Cf. F. Molfese, *Storia del brigantaggio dopo l'Unità*, Milan, Feltrinelli, 1964, p. 20-21.

33. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, « Relazione sull'eccidio » ; interrogatoire en pièce jointe, n. 17/3 (Francesco Guida, « exerçant librement la médecine »).

34. *Ibid.*, pièce jointe n. 16 (déposition sous forme de lettre).

35. *Ibid.*, interrogatoire en pièce jointe n. 2 (Gennaro Russo, brigadier).

36. *Ibid.*, interrogatoire en pièce jointe, n. 4 (révérend Giovanni Miscio, secrétaire de section du Parti populaire).

37. *Ibid.*, « Relazione sull'eccidio ».

38. Cf. G. Rochat, *Gli arditi della Grande Guerra. Origini, battaglie e miti*, Gorizia, Editrice Goriziana, 1990 (1981), p. 37 sq.

39. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, « Relazione sull'eccidio » : interrogatoire en pièce jointe, n. 8 (adjudant Gigante).

40. *Ibid.*, interrogatoire en pièce jointe, n. 12 (Ettore Fiorentino, « propriétaire, caissier administratif de la coopérative de consommation des anciens combattants »).

41. *Ibid.*, interrogatoire en pièce jointe, n. 4 (révérend Miscio).

42. Sur ce point, F. M. Snowden, *Violence and Great Estates, op. cit.*, p. 48.



43. Cf., d'une manière générale, A. Lyttelton, *La conquista del potere*, op. cit., p. 65-66.
44. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, « Relazione sull'eccidio » : interrogatoire en pièce jointe, n. 4 (révérend Miscio).
45. Je tiens ces éléments d'A. Carioti, *Di Vittorio*, Bologne, il Mulino, 2004, p. 36.
46. M. Franzinelli, *Squadristi*, op. cit., p. 46.
47. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, « Relazione sull'eccidio », interrogatoire en pièce jointe, n. 6.
48. U. Aubert, « La nostra inchiesta sulla tragica giornata di San Giovanni Rotondo » (da nostro inviato speciale), *L'Avvenire delle Puglie*, sans date (en fait, 18 octobre 1920).
49. « Il massacro di S. Giovanni Rotondo », art. cit.
50. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, « Relazione del prefetto Regard », daté de Foggia, le 20 octobre 1920.
51. *Ibid.* Deux autres personnes ne devaient pas survivre à leurs blessures, ce qui porta à treize le nombre des victimes.
52. *Ibid.*
53. Cf. R. Vivarelli, *Storia delle origine del fascismo*, op. cit., vol. II, p. 572 sq.
54. Sur l'amitié Giolitti-Corradini, cf. G. de Rosa, *Il Partito popolare italiano* (1966), Rome-Bari, Laterza, 1977, p. 86.
55. La lettre de Sturzo se trouve également in ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia.
56. *Ibid.*, « Inchiesta dell'onorevole Vincenzo Ursi sui tragici fatti di San Giovanni Rotondo ».
57. Cf. L. M. Faccini, *Un poliziotto perbene*, Lerici (Sp), Faccini, 2002 (bien que romancé, ce livre offre des aperçus utiles pour reconstituer la biographie du personnage).
58. Cf. « L'ispettore generale della P. S. a S. Giovanni Rotondo », *Il Giornale d'Italia*, 21 octobre 1921 (article non signé).
59. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, « Relazione sull'eccidio » (le document est daté du 2 novembre 1920).
60. Cf. C. E. Gadda, *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana*, Milan, Garzanti, 1957, p. 5 ; en français, *L'Affreux Pastis de la rue des Merles*, trad. L. Bonalumi, Paris, Seuil, 1963, coll. Points, p. 11.
61. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, « Relazione sull'eccidio ».
62. *Ibid.*
63. *Ibid.*
64. Cf. E. Francescangeli, *Gli Arditi del popolo. Argo Secondari e la prima organizzazione antifascista, 1917-1922*, Rome, Odradek, 2000. Sur le développement du mouvement dans les Pouilles, cf. S. Colarizi, *Dopoguerra e fascismo in Puglia*, op. cit., p. 220.
65. Cf. S. Tramontin, *Della ribellione all'organizzazione: le leghe bianche e l'opera di G. Corazzin a Treviso, 1910-1925*, Trévise, Tipografia editrice trevigiana, 1982, p. 65-66.
66. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, « Relazione sull'eccidio » (citations d'une lettre jointe au rapport de Trani, reçue du commissaire préfectoral Alfredo Conte et datée du 21 octobre 1920).

67. Cf. *Atti parlamentari, Camera dei deputati*, 25<sup>e</sup> législature, première session, seconde séance du 4 décembre 1920, Questions, p. 6240-6252.

68. *Ibid.*, p. 6247.

69. *Ibid.*, p. 6247-6248.

70. *Ibid.*, p. 6250.

71. R. Vivarelli, *Storia delle origine del fascismo, op. cit.*, vol. II, p. 904.

72. Pour le contexte, cf. A. L. Cardoza, *Agrarian Elites and Italian Fascism : the Province of Bologna, 1901-1926*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

73. Cf. M. Ridolfi, *Le feste nazionali*, Bologne, il Mulino, 2003, p. 149 ; M. Mondini, « La festa mancata. I militari e la memoria della Grande Guerra, 1918-1923 », *Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del 900*, VII, octobre 2004, n. 4, p. 555-578.

74. Cf. N. S. Onofri, *Le strage di palazzo D'Accursio. Origine e nascita del fascismo bolognese*, Milan, Feltrinelli, 1980, p. 260 sq.

75. Sur Giordani et le milieu des anciens combattants nationalistes de Bologne, organisé autour d'Angelo Manaresi et du Club alpin italien, cf. A. Pastore, *Alpinismo e storia d'Italia. Dall'Unità alla Resistenza*, Bologne, il Mulino, 2003, p. 147 sq.

76. Cf. C. Delcroix, *Il secondo olocausto : in commemorazione dell'avv. Giulio Giordani, nel trigésimo della morte : Bologna, Teatro comunale, 21 dicembre 1920*, Associazione nazionale mutilati e invalidi di guerra, Bologne, 1921.

77. Cf. M. Berezin, *Making the Fascist Self. The Political Culture of Interwar Italy*, Ithaca, Cornell University Press, 1997, p. 196 sq.

78. A. Del Fante, *Giulio Giordani martire del fascismo*, Bologne, Galleri, 1934, p. 45.

79. Cf. *infra*, chap. VII, p. 249 sq.

80. A. Gibelli, *Il popolo bambino*, p. 196 sq.

81. Cf. S. Falasca Zamponi, *Fascist Spectacle ; The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 33. Cf. aussi, aujourd'hui, l'importante contribution de B. Bracco, « I caduti e i mutilati della Grande Guerra a Milano : retorica della morte et uso politico del corpo », in Id. (dir.), *Combattere a Milano, 1915-1918. Il corpo e la guerra nella capitale del fronte interno*, Milan, Editoriale Il Ponte, 2005, p. 99-117.

82. Sur le ralliement « en masse » des dirigeants de l'Association des mutilés au fascisme, cf. la forte dénonciation rétrospective de E. Lussu, *Marcia su Roma e dintorni* (1933), Rome, Einaudi, 1945, p. 65 ; en français, *La Marche sur Rome et autres lieux*, préface d'Antonio Tabucchi, Paris, Éditions du Félin, 2009, p. 76.

83. La suite se fonde sur le profil biographique (à traiter cependant avec prudence) de P. Bruni, *Giuseppe Caradonna e la destra nazionale*, Rome, Serarcangeli, 1996, p. 108 sq.

84. *Ibid.*, p. 108.

85. Cf. *infra*, chap. V, p. 174 sq.

86. Cf. S. Lupo, *Il fascismo. La politica in un regime totalitario*, Rome, Donzelli, 2000, p. 150.

87. Évoquant ainsi une petite strophe de guerre (Si vous ne connaissez pas...) qui, modifiée à l'infini, eut beaucoup de succès dans les milieux de

l'arditisme et du squadrisme après la guerre ; cf. C. Caravaglios, *I canti delle trincee*, *op. cit.*, p. 308-309.

88. Cf. D. Lajolo, *Il volto umano di un rivoluzionario. La straordinaria avventura di Giuseppe Di Vittorio*, Florence, Vallecchi, 1979, p. 38, note.

89. Cf. S. Colarizi, *Dopoguerra e fascismo in Puglia*, *op. cit.*, p. 151 sq. ; F. M. Snowden, *Violence and Great Estates*, *op. cit.*, p. 184 sq.

90. Cf. G. Albanese, *La marcia su Roma*, Rome-Bari, Laterza, 2006, p. 88.

91. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, « Relazione sull'eccidio ».

92. Cf. *Atti parlamentari, Camera dei deputati*, 25<sup>e</sup> législature, première session, seconde séance du 4 décembre 1920, Questions, p. 6250 (intervention de Mucci).

93. *Ibid.*

94. On ne peut que renvoyer à l'étude classique d'E. Gentile, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Rome-Bari, 2003 (1993), p. 46 sq. ; en français, *La Religion fasciste*, trad. J. Gayrard, Paris, Perrin, 2002, p. 53 sq.

95. Je suis ici la magnifique démonstration de G. Grainz, *Padania. Il mondo dei braccianti dall'Ottocento alla fuga dalle campagne*, Rome, Donzelli, 1994, p. 183 sq.

96. Cf. V. Zaghi, *L'eroica viltà. Socialismo e fascismo nelle campagne del Polesine, 1919-1926*, Milan, Angeli, 1989, p. 78-79. Sur la question des formes rituelles de la violence fasciste, les deux contributions les plus pénétrantes sont celles d'A. Lyttelton, « Cause e caratteristiche della violenza fascista: fattori costanti e fattori congiunturali », in L. Casali (dir.), *Bologna 1920: le origine del fascismo*, Bologne, Cappelli, 1982, p. 33-55, et M. Fincardi, « I riti della conquista », *op. cit.*, p. 7-137.

97. Témoignage rétrospectif d'un squadrisme de Polésine, cité in M. Isnenghi, *L'Italia in piazza*, *op. cit.*, p. 293.

98. Pour une reconstruction de l'épisode, cf. les essais réunis in coll., *La storia come identità. I fatti di Sarzana del luglio 1921 nella storiografia nazionale ed europea*, Lerici, Ippogrifo, 2003.

99. Cf. C. Costantini, « I fatti di Sarzana nelle relazioni della polizia », *Movimento operaio e socialista*, VIII, janvier-mars 1962, n° 1, p. 61-100.

100. *Ibid.*, p. 92 sq. La lucidité des enquêtes sur le squadrisme fasciste menées par Trani en 1921 a été soulignée par R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario 1883-1920*, Turin, Einaudi, 1965, p. 603-604.

101. M. Franzinelli, *Squadristi*, *op. cit.*, p. 127.

#### CHAPITRE IV

#### LE SAINT HOMME ET LE SAINT-OFFICE

1. Cf. F. Pieroni Bortolotti, *Francesco Misiano: vita di un internazionalista*, Rome, Editori Riuniti, 1972.

2. Comme devait le déplorer Angelo Tasca, *Nascita e avvento del fascismo*, Florence, La Nuova Italia, 1995 (1950), p. 260 ; en français, *Naissance du fascisme. L'Italie de l'armistice à la marche sur Rome*, préface d'I. Silone, Paris, Gallimard, TEL, 2003, p. 167. Pour un récit plein de fierté du côté fasciste,

cf. R. Farinacci, *Squadrisimo. Dal moi diario della vigilia, 1919-1922*, Rome, Edizioni Ardità, 1933, p. 64 sq.

3. Cf. G. Fiori, *Il cavaliere dei Rossomori. Vita di Emilio Lussu*, Turin, Einaudi, 1985, p. 56 sq.

4. E. Lussu, *Marcia su Roma e dintorni, op. cit.*, p. 28 et trad. p. 33.

5. Voir S. Colarizi, *Dopoguerra e fascismo in Puglia, op. cit.*, p. 151 sq.

6. Cf. F. Chiocci et I. Cirri, *Padre Pio, storia di una vittima, op. cit.*, vol. I, p. 329.

7. Cf. *supra*, chap. II, p. 93.

8. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 14: *Voto del P. Lemius, Qualificatore del S. O.*, pièce jointe 2, p. 21-22.

9. *Ibid.*, p. 23-24.

10. Cf. E. Morrica, « L'avventura francescana a S. Giovanni Rotondo. Quel che ne scrive uno scettico », *Il Mattino*, 30 juin 1919; cité *supra*, chap. premier, p. 55-56.

11. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 14: *Voto*, p. 23-24.

12. *Ibid.*, p. 25-26.

13. *Ibid.*, p. 26-28, pièce jointe 3.

14. *Ibid.*, doc. 5, lettre de l'évêque de Foggia au Saint-Office, expédiée de Foggia le 24 juillet 1920.

15. *Ibid.*, doc. 14, pièce jointe 5: *Relazione del P. Provinciale dei Cappuccini di Foggia al P. Generale dell'Ordine, intorno al P. Pio in data 10 ottobre 1919*; cf. *supra*, chap. II, p. 64.

16. *Ibid.*, *Voto*, pièce jointe 4, p. 29.

17. Cf. M. Gotor, *Chiesa e santità nell'Italia moderna, op. cit.*, p. 110 sq.

18. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 14: *Voto*, p. 10.

19. Cf. Pio da Pietrelcina, *Epistolario, op. cit.*, vol. III, p. 467.

20. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 14: *Voto*, p. 28, pièce jointe 3.

21. Cf. *Annuario pontificio per l'anno 1920*, Rome, Tipografia poliglotta vaticana, Rome, 1920.

22. Cf. D. Levasseur, *Histoire des Missionnaires oblats de Marie Immaculée. Essai de synthèse*, vol. II, 1898-1985, Montréal, Maison provinciale, 1983-1986, p. 8.

23. Je suis ici la démonstration convaincante de G. Daly, *Transcendence and Immanence. A Study in Catholic Modernism and Integralism*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 196 sq. Pour des preuves incontestables de l'attribution de l'encyclique à Lemius, *ibid.*, p. 232-234.

24. Sur l'impact de *Pascendi* dans la vie de l'Église, voir M. Guasco, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, Rome-Bari, Laterza, 1997, p. 153 sq.; G. Miccoli, « Intransigentismo, modernismo e antimodernismo: tre risvolti di un'unica crisi », *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 1990, n. 8, p. 13-38.

25. P. Sabatier, *Vie de saint François d'Assise, op. cit.*, p. 401.

26. Cf. A. del Col, *L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Milan, Mondadori, 2006, p. 811 sq.

27. Cf. A. Prosperi, *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, p. 35 sq. et 229 sq.

28. Cf. Id., «L'elemento storico nelle polemiche sulla santità», in G. Zarri (dir.), *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1991, p. 88-118; V. Marchetti, «La simulazione di santità nella riflessione medico-legale del sec. XVII», *ibid.*, p. 202-227; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turin, Einaudi, 1996, p. 438 sq.; A. Pastore, *Le regole dei corpi. Medicina e disciplina nell'Italia moderna*, Bologne, il Mulino, 2006, p. 77 sq.

29. Cf. *supra*, chap. II, p. 61-64.

30. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 14: *Voto*, p. 3-7.

31. *Ibid.*, p. 8-13.

32. Sur le lien du saint vivant avec le territoire, cf. surtout A. Vauchez, *La santità nel Medioevo*, Bologne, il Mulino, 1989, p. 87 sq.; en français, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Paris/Rome, École française de Rome, 1981. On trouvera de nombreux exemples de transferts forcés in M. Gotor, *I beati del papa, op. cit.*

33. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 14: *Voto*, p. 14.

34. *Ibid.*, p. 14-15.

35. Cf. G. Verucci, *Idealisti all'Indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Rome-Bari, Laterza, 2006, p. 147 et 178.

36. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 15: *Voti e pareri di alcuni consultori*.

37. Il existe sur lui un ouvrage hagiographique imprimé par les soins de l'ordre carmélitain: F. della Trinità, *Lane sotto la porpora. La santa vita di un porporato dei nostri giorni: il cardinale Raffaele Carlo Rossi*, Rome, Ordine dei carmelitani scalzi, 1953.

38. Cf. F. Brambilla, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli VI-XVIII)*, Rome, Carocci, 2006, p. 45 sq.

39. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, doc. 21: *Sul P. Pio da Pietrelcina*, p. 106-107.

40. *Ibid.*, pièces jointes 18-24, *Deposizioni del P. Pio da Pietrelcina, Capuccino*, respectivement p. 117-118 et 104.

41. *Ibid.*, p. 102-116.

42. *Ibid.*, p. 115.

43. *Ibid.*, p. 102-117.

44. *Ibid.*, p. 112 et 98-99.

45. *Ibid.*, p. 114.

46. Sa correspondance et ses lettres pastorales ont été publiées: R. C. Rossi, *Pastore e maestro. Scritti*, sous la direction de V. et V. Bondari, Milan, Edizioni Ancora, 1971; et *Epistolario*, sous la direction de V. et V. Bondari, Rome, Teresianum, 1974-1975, 2 vol.

47. *Pontificale romanum Summorum Pontificum jussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII pontificibus maximis recognitum et castigatum*, Turin, Marietti, 1941, p. 111-112.

48. Cf. A. Lavenia, «Marchio del diavolo», in A. Prosperi et J. Tedeschi

(dir.), *Dizionario dell'Inquisizione*, Pise, Edizione della Normale, 2010, 4 vol., ad vocem.

49. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, doc. 21 : *Sul P. Pio da Pietrelcina*, p. 24-38.

50. *Ibid.*, p. 38-41.

51. *Ibid.*, p. 35.

52. *Ibid.*, p. 19.

53. *Ibid.*, p. 3-4.

54. *Ibid.*, p. 4.

55. *Ibid.*, p. 18.

56. Cf. A. Prosperi, *L'Inquisizione romana*, op. cit., p. 232.

57. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, doc. 21b : *Lettere e copie di lettere inviate a P. Pio*.

58. *Ibid.*

59. Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, op. cit., p. 262 sq.

60. Cf. A. Gemelli, « Le guarigioni di Lourdes dinnanzi alla scienza », *La Scuola cattolica*, juillet 1908, p. 15-32; et *La lotta contro Lourdes. Resoconto stenografico della discussione sostenuta alla Associazione Sanitaria Milanese (10-11 gennaio 1910) con note e commenti*, Florence, Libreria editrice fiorentina, 1911.

61. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, doc. 21 : *Sul P. Pio da Pietrelcina*, p. 20.

62. *Ibid.*, Appendice, *Il P. Benedetto da S. Marco in Lamis Cappuccino*, p. 124-125.

63. *Ibid.*, doc. 21 : *Sul P. Pio*, p. 16.

64. Cf. J.-Cl. Schmitt, *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1978.

65. Pour ce qui précède, je me suis surtout référé à J. Dalarun, *La prova del fuoco. Vita e scandalo di un prete medievale*, Rome-Bari, Laterza, 1989; en français, *Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*, préface de G. Duby, Paris, Albin Michel, 1985; J. Coakley, « Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography », in R. Blumenfeld-Kosinski et T. Szell (dir.), *Images of Sainthood in Medieval Empire*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 222-246; C. R. Bynum, *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Cerf, 1994; A. Prosperi, « Croci nei campi, anime alla porta. Religione popolare e disciplina tridentina nelle campagne padane del' 500 », in Id. (dir.), *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, Rome, Bulzoni, 2001, vol. I, p. 83-117.

66. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 21 : *Sul P. Pio da Pietrelcina*, p. 15.

67. Je renvoie une fois encore à l'étude magistrale de M. Gotor, *I beati del papa*, op. cit.

68. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 3, doc. 52, lettre du 2 juin 1922.

69. *Ibid.*

CHAPITRE V  
UN CHANGEMENT DE CLIMAT

1. « Il massacro di S. Giovanni Rotondo e una pretesa inchiesta dell'Avanti! », *Corriere d'Italia*, 24 octobre 1920, article non signé.

2. « L'Università cattolica sta sorgendo a Milano », *ibid.*, article non signé.

3. Cf. D. Menozzi, *Il Sacro Cuore*, *op. cit.*, p. 264 sq.; F. de Giorgi, « Forme spirituali, forme simboliche, forme politiche. La devozione al S. Cuore », *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, XLVIII, 1994, n° 2, p. 442-457; P. di Cori, « Rosso e Bianco. La devozione al Sacro Cuore di Gesù nel primo dopoguerra », *Memoria. Rivista di storia delle donne*, 1982, n° 5, p. 82-107.

4. Sur la Jeunesse féminine, cf. M. Bocci, « Una "distrazione" storiografica significativa: il caso di Armida Barelli », *Annali di storia moderna e contemporanea*, Università cattolica del Sacro Cuore, IX, 2003, p. 429-443. Sur l'importance de la galaxie éditoriale animée par le père Gemelli autour de la revue *Vita e Pensiero*, et d'une manière générale sur le projet politico-religieux de Gemelli et de Pie XI, cf. la contribution fondamentale de G. Rumi, « Profilo culturale della diocesi ambrosiana fra le due guerre », in P. Pecorari (dir.), *Chiesa, Azione cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922-1939)*, Milan, Vita e Pensiero, 1979, p. 321-358.

5. Sur la fameuse polémique qui oppose Gemelli à don Sturzo en 1919, cf. G. de Rosa, *Il Partito popolare italiano*, *op. cit.*, p. 21-22. Sur l'ensemble de la question, cf. G. Vecchio, *I cattolici milanesi e la politica. L'esperienza del Partito popolare (1919-1926)*, Milan, Vita e Pensiero, 1982; G. Sale, *Popolari e destra cattolica al tempo di Benedetto XV*, Milan, Jaca Book, 2006.

6. Cf. E. Gentile, *La Grande Italia. Ascesa e declino del mito della nazione nel ventesimo secolo*, Milan, Mondadori, 1997, p. 129-130.

7. Cf. Gemelli, « Perché i cattolici italiani debbono avere una loro Università », *op. cit.*, p. 54-60.

8. Cf. G. Miccoli, « Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità », in Id., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Casale Monferrato, Marietti, 1985 (1980), p. 85 sq.

9. Cf. M. Ranchetti, « Moralità », in V. de Grazia et S. Luzzatto (dir.), *Dizionario del fascismo*, *op. cit.*, vol. II, p. 164-165.

10. Cf. M. Ranchetti, *Non c'è più religione. Istituzione e verità nel cattolicesimo italiano del Novecento*, Milan, Garzanti, 2003, p. 36-59.

11. Cf. G. Gentile, *Discorsi di religione*, Florence, Sansoni, 1957 (1920), p. 9 sq.

12. F. Olgiati, « Mentre s'inaugura l'Università Cattolica del Sacro Cuore », *Rivista del Clero italiano*, II, 1921, p. 531.

13. *Ibid.* L'extrême pugnacité idéologique de don Olgiati et du père Gemelli, coïncidant avec la naissance de l'Università cattolica, est égale-



ment attestée par F. Olgiati, *I nostri giovani ed il conigliismo. Risultati di un questionario*, Milan, Vita e Pensiero, 1922 ; sur l'entente de Gemelli et d'Olgiati, qui remontait à l'avant-guerre, cf. G. Vecchio, « L'Unione giovani cattolici milanesi tra attività religiosa e impegno civile (1906-1915) », in Id., *Alla ricerca del partito. Cultura politica ed esperienze dei cattolici italiani del primo Novecento*, Brescia, Morcelliana, 1987, p. 81-133. [Roberto Ardigò (1828-1920), prêtre défrqué, psychologue, philosophe et pédagogue, il fut un des représentants les plus en vue du positivisme italien. Il se suicida à quatre-vingt-douze ans.]

14. Pour ce qui suit, je suis surtout redevable à A. Giovagnoli, *La cultura democristiana. Tra Chiesa cattolica e identità italiana, 1918-1948*, Rome-Bari, Laterza, 1991, p. 88 sq. Sur le pape Ratti, un premier guide nous est donné par Yves Chiron, *Pie XI*, Paris, Perrin, 2004.

15. Cf. R. M. Bell et C. Mazzoni, *The Voices of Gemma Galgani, op. cit.*, p. 186 sq.

16. Cf. A. Giovagnoli, *La cultura democristiana*, p. 59 sq.

17. Sur toute cette question, cf. S. Trinchese, *Roncalli e le missioni. L'Opera della propagazione della fede tra Francia e Vaticano negli anni '20*, Brescia, Morcelliana, 1989, p. 23 sq. Voir aussi Id., « Presso le sorgenti. Le concezioni missionarie di A. G. Roncalli nella prima metà degli anni venti », *Cristianesimo nella storia*, IX, 1988, p. 301-341.

18. Cf. A. G. Roncalli, *Fiducia e obbedienza. Lettere ai Rettori del Seminario romano*, sous la direction de C. Badalà, Milan Edizioni S. Paolo, 1999, p. 247-248 (lettre à Mgr Vincenzo Bugarini, 11 novembre 1922 ; avec l'indication de ses déplacements dans les Pouilles).

19. Plus exactement, en qualité de commandant de la colonne Sud et d'« inspecteur général des Pouilles et de Calabre », Caradonna avait lancé les détachements squadristes, rassemblés à Naples le 24 octobre, à l'attaque des provinces méridionales, supervisant personnellement la conquête de Foggia : cf. G. Albanese, *La marcia su Roma*, p. 88 et 231, note.

20. Cf. S. Trinchese, « "Servire obbedire e tacere". L'immagine dell'Italia fascista nell'opinione di Angelo Roncalli », *Storia contemporanea*, XX, 1989, n° 2, p. 216 sq.

21. Cf. *infra*, chap. X, p. 380 sq.

22. AFSCIRE, Fondo Roncalli, *Scritti del Servo di Dio*, vol. XI-127. En réalité, en novembre 1922, les déplacements de Roncalli dans les Pouilles concernèrent uniquement l'extrémité méridionale de la région, entre Tarente et Lecce ; il devait visiter les Pouilles septentrionales l'année suivante, en novembre.

23. Cf. *infra*, chap. VIII, p. 326-327.

24. D'après un témoignage (de 1990) de Mgr Carlo Maccari, que Jean XXIII envoya comme visiteur apostolique à San Giovanni Rotondo dans l'été 1960, Roncalli, à son retour des Pouilles en 1923, avait fait part de son refus au préfet de la Propagande de la foi, le cardinal Willem Van Rossum, qui lui avait dit qu'il avait « bien fait de ne pas accepter ». Cf. C. Maccari, « Relazione al cardinale J. Ratzinger », in *Congregatio de causis Sanctorum. Beatificationis et canonizationis Servi Dei Pii a Pietrelcina sacerdotis professi ofm cap. (Francesco Forgione)*, vol. IV : *Quaestiones selectae*, Bari, Tipografia Favia, 1997, p. 426.



25. Cf. S. Trinchese, «L'accentramento a Roma dell'Opera della Propagazione della Fede. La missione Roncalli-Drehmanns del 1921 », in G. Alberigo *et al.*, *Fede tradizione profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia, Paideia, 1984, notamment p. 138-142.

26. AFSCIRE, Fondo Roncalli, *Corrispondenza*, vol. 72, *Joseph Drehmanns* (en particulier les lettres de septembre 1922).

27. Joseph Lemius, autre protagoniste des procédures inquisitoriales de 1921-1922, faisait aussi partie des conseillers de la Propaganda Fide : voir *Annuario pontificio per l'anno 1922*, Rome, Tipografia poliglotta vaticana, 1922.

28. Dans la Rome du début du siècle, la leçon du père rédemptoriste Pitocchi avait été particulièrement importante pour lui : cf. A. G. Roncalli/ Giovanni XXIII, «Testimonianza di don Angelo Roncalli a p. Francesco Pitocchi » (1922), in Id., *Giornale dell'anima*, Rome, Edizioni di Storia e letteratura, 1964, p. 467-476. Cf. également G. Battelli, «La formazione di Angelo Giuseppe Roncalli. Il rapporto col redentorista Francesco Pitocchi », in G. Alberigo *et al.*, *Fede tradizione profezia, op. cit.*, notamment p. 47-67.

29. Cf. G. Battelli, «G. M. Radini Tedeschi e Angelo Roncalli (1905-1914) », in G. Alberigo (dir.), *Papa Giovanni*, Rome-Bari, Laterza, 1987, p. 35-65.

30. Cf. A. Melloni, «Carlo Borromeo nell'esperienza e negli studi di A. G. Roncalli/ Giovanni XXIII », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XXIII, 1987, p. 68-114; Id., «Formazione e sviluppo della cultura di Roncalli », in G. Alberigo (dir.), *Papa Giovanni, op. cit.*, p. 3-34; S. Trinchese, *Roncalli «storico»*. *L'interesse per la storia nella formazione e negli studi di papa Giovanni XXIII (1905-1958)*, Chieti, Solfanelli, 1988.

31. Roncalli, en 1959, à propos de la leçon qu'il avait tirée dans ses années bergamasques du magistère de Mgr Radini Tedeschi, cité in G. Battelli, «G. M. Radini Tedeschi e Angelo Roncalli (1905-1914) », *op. cit.*, p. 52.

32. Cf. A. G. Roncalli, «Memorie ed appunti 1919 », *Humanitas. Rivista mensile di cultura*, XXVI, 1973, p. 420-487.

33. Cf. *supra*, chap. II, p. 81.

34. AFSCIRE, Fondo Roncalli, *Diari*, 1919 (note du 30 janvier). Ce jour-là, Roncalli avait rencontré Gemelli à Bergame à l'occasion de la cérémonie d'inauguration du siège local de l'Association nationale des mères et veuves de guerre. Les archives Roncalli attestent une longue interruption des relations avec Gemelli au cours des années 1920 et, inversement, une correspondance régulière des deux hommes des années 1930 aux années 1950.

35. *Ibid.*

36. E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma. (La Generazione dell'Esodo)*, Rome, Darsena, 1945, p. 247.

37. Heinrich Heine, *Hebraische Melodien*, «Disputation », in Heine, *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, vol. III/1; *Romanzero Gedichte 1853-1854. Lyrischen Nachlaß*, sous la direction de F. Bartelt et A. Destro, Hambourg, Hofmann und Campe, 1992, p. 158; en français, Heine, *Romancero*, trad. I. Kalinowski, Paris, Cerf, 1997, p. 185.

38. J. Boufflet, *Padre Pio, op. cit.*, p. 69.
39. «Declaratio», in *Acta Apostolicae Sedis*, XV, 1923, p. 356. Pour les minutes et la copie officielles, cf. ACDF, Santo Ufficio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 3, doc. 51.
40. À en croire ce que rapporta le ministre général de la Curie capucine, le père Giuseppe Antonio de Persiceto, au secrétaire du Saint-Office, le cardinal Del Val, en date du 22 novembre 1923 ; cf. ACDF, Santo Ufficio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 3, doc. 81.
41. «San Giovanni Rotondo in difesa di padre Pio», *Il Mattino*, 29-30 juin 1923 (l'article, non signé, est imputable au journaliste-maître d'école Adelchi Fabrocini).
42. *Ibid.*
43. Sur l'opposition Caradonna-Starace, cf. S. Colarizi, *Dopoguerra e fascismo in Puglia*, p. 258 sq. Sur la question générale des dissensions, cf. A. Lyttelton, *La conquista del potere, op. cit.*, p. 283 sq.
44. Gray, lettre du 13 août 1923 au «quadrumvir» (et sous-secrétaire au ministère des Affaires intérieures) Michele Bianchi, cité in S. Colarizi, *Dopoguerra e fascismo in Puglia, op. cit.*, p. 336.
45. «San Giovanni Rotondo in difesa di padre Pio», art.cit.
46. Reprise du *Messaggero* du 23 janvier 1924, la photographie (retouchée) est reproduite in G. Pagnossin, *Il Calvario di Padre Pio, op. cit.*, vol. I, p. 70.
47. Sur la politique féroce de Gray au cours de la Grande Guerre, cf. A. Ventrone, *La seduzione totalitaria. Guerra, modernità, violenza politica (1914-1918)*, Rome, Donzelli, 2004, p. 117 et 178. Quelques mois après sa visite à Padre Pio, Gray devait jouer un rôle décisif dans la relance du squadrisme agraire dans la province de Pise : cf. M. Canali, *Il dissidentismo fascista. Pisa e il caso Santini, 1923-25*, Rome, Bonacci, 1983, p. 68 sq.
48. Cf. l'article non signé, «Per il trasferimento di Padre Pio a S. Giovanni Rotondo», *Gazzetta di Puglia*, 3 juillet 1923.
49. J. Boufflet, *Padre Pio, op. cit.*, p. 27.
50. *Ibid.*
51. G. Castelli, «Perchè la Chiesa non ha riconosciuto i pretesi miracoli di padre Pio da Pietrelcina», *Gazzetta di Puglia*, 11 juillet 1923.
52. Article non signé, daté de Rome, le 20 juillet.
53. Cf. *infra*, chap. VII, p. 268-277.
54. Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, vol. IV : *Corrispondenza con diverse categorie di persone*, sous la direction de Melchiorre da Poblatura et Alessandro da Ripabottoni, 3<sup>e</sup> édition revue et corrigée, San Giovanni Rotondo, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, 1998, p. 734 (lettre du 12 août 1923).
55. Datée de Rome, le 31 juillet 1923, la lettre du père Giuseppe Antonio au père Cherubino est intégralement reproduite in G. Pagnossin, *Il Calvario di Padre Pio, op. cit.*, vol. I, p. 234. Sur la forte personnalité du père Giuseppe Antonio de San Giovanni in Persiceto, théologien de sensibilité rosminienne et futur archevêque de Modène, voir F. de Giorgi, «Vita culturale tra Ottocento e Novecento. La significativa impronta del

rosminianesimo educatore », in G. Pozzi et P. Prodi (dir.), *I cappuccini in Emilia-Romagna*, op. cit., p. 103-104.

56. Datée d'Ancône, le 4 août 1923, reproduite *ibid.*, p. 234-235.

57. Lettre à Mgr Antonio Valbonesi, 25 août 1923, citée in F. Peloso, *Don Luigi Orione e Padre Pio da Pietrelcina nel decennio della tormenta, 1923-1933*, Milan, Jaca Book, 1999, p. 24-25.

58. ACS, MI, DGPS, DAGR, 1930-1931, busta 316, fasc. *Foggia*, sottofasc. *San Giovanni Rotondo*, « Agitazione contro l'allontanamento di Padre Pio da Pietrelcina » : lettre du père Giuseppe Antonio de San Giovanni in Persiceto au général De Bono, Rome, 22 août 1923.

59. R. Allegri, *Padre Pio. Un Santo fra noi*, op. cit., p. 229.

60. Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, vol. IV, op. cit., p. 398 (lettre du 27 août 1923).

61. *Ibid.*, p. 398-399.

62. *Ibid.*, p. 399.

63. *Testamento spirituale di Padre Pio*, San Giovanni Rotondo, 10 août 1923 ; *ibid.*, p. 988.

64. Inutile de renvoyer à des sources spécifiques : cette version des événements est répétée, telle quelle, dans des dizaines et des dizaines de textes hagiographiques sur Padre Pio.

65. ACS, MI, DGPS, Confinati politici, ff. pp., busta 180, *Camilleri Carmelo* : d'un rapport du commandant de la Légion territoriale des carabiniers royaux d'Agrigente au commandant général de l'armée, Agrigente, 7 septembre 1931.

66. Cf. *infra*, chapitre IX, p. 355-357.

67. ACS, MI, DGPS, DAGR, 1930-1931, busta 316, fasc. *Foggia*, sottofasc. *San Giovanni Rotondo*, « Agitazione contro l'allontanamento di Padre Pio da Pietrelcina » : rapport du préfet de Capitanate, Foggia, 1<sup>er</sup> septembre 1923.

68. *Ibid.*

69. La circulaire est intégralement reprise in G. Pagnossin, *Il Calvario di Padre Pio*, op. cit., vol. I, p. 89. Pour une copie en latin, cf. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 4, doc. 93.

70. *Ibid.* Le père Melchiorre de Benisa prit la précaution d'ajouter que les dispositions ne devaient pas être lues au réfectoire, mais « communiquées prudemment » à chacun des religieux.

71. *Ibid.*, doc. 103.

72. Cf. M. Canali, *Il delitto Matteotti. Affarismo e politica nel primo governo Mussolini*, Bologne, il Mulino, 1997.

73. Cf. A. M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Turin, Einaudi, 2000.

74. Cf. F. Turati, « Il vindice sacrificio di Giacomo Matteotti », in Id., *Il vindice sacrificio di Giacomo Matteotti celebrato da Filippo Turati (27 giugno 1924). La dichiarazione delle opposizioni alla Camera. L'ultimo discorso del martire (Camera dei Deputati, 30 maggio 1924)*, Rome, Partito socialista unitaria, 1924, p. 3-9.

75. Cf. l'abondante documentation réunie par S. Caretti (dir.),

Matteotti. *Il mito*, Pise, Nistri-Lischi, 1994, p. 185-364. Pour les échos de l'enlèvement de Matteotti dans l'imaginaire collectif, cf. aussi P. Diemoz, « Il "noir" Matteotti. Lotta politica, vendette private, fantasia romanzesche », *Passato e presente*, XXIII, 2005, n. 66, p. 39-64.

76. Cf. V. Zaghi, « "Con Matteotti si mangiava" : simboli e valori nella genesi di un mito popolare », *Rivista di storia contemporanea*, 1990, n° 3, p. 432-446 ; M. Filippa, *La morte contesa. Cremazione e riti funebri nell'Italia fascista*, Turin, Paravia, 2001, p. 152-154.

77. Cf. G. Matteotti, *Reliquie*, sous la direction de M. Guarnieri, préface de C. Treves, Milan, Corbaccio, 1924.

78. Cf. M. Caretto, « Matteotti », in M. Isnenghi (dir.), *I luoghi della memoria. Personaggi e date dell'Italia unita*, Rome-Bari, Laterza, 1997, p. 195.

79. Sur cette chanson, « O tu santo Manganello », cf. C. Caravaglios, *I canti delle trincee*, op. cit., p. 305.

80. Sur les liens politiques entre Malaparte et Dumini dès avant le meurtre de Matteotti, cf. G. Mayda, *Il pugnale di Mussolini. Storia di Amerigo Dumini, sicario di Matteotti*, Bologne, il Mulino, 2004, p. 126 sq.

81. Les lectures les plus fines de cette époque de la vie de Malaparte restent L. Mangoni, *L'interventismo della cultura. Intellettuali e riviste del fascismo*, Rome-Bari, Laterza, 1974, et E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, Bologne, il Mulino, 1996 (1974). Cf. également G. Pardini, *Curzio Malaparte. Biografia politica*, Milan-Trente, Luni, 1998, p. 85 sq.

82. K. Suckert, « Ritratto delle cose d'Italia, degli eroi, del popolo, degli avvenimenti, delle esperienze e delle inquietudini della nostra generazione », in Id., *La rivolta dei santi maledetti* (1923), repris in C. Malaparte, *L'Europa vivente e altri saggi politici (1921-1931)*, Florence, Vallecchi, 1961, p. 166-167 et 201.

83. *Ibid.*, respectivement p. 166, 188 et 202-203.

84. Cf. W. L. Adamson, « The Culture of Italian Fascism and the Fascist Crisis of Modernity. The Case of "Il Selvaggio" », *Journal of Contemporary History*, octobre 1995, n° 30, p. 555-575.

85. Voir E. Gentile, *Il culto del littorio*, op. cit., p. 92-94 et trad. p. 93 sq.

86. Suckert, « Ritratto delle cose d'Italia », op. cit., p. 187-190.

87. Cf. G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Florence, Giunti, 1995, p. 337 sq. ; G. Mayda, *Il pugnale di Mussolini*, op. cit., p. 38.

88. Pour cette observation et ce qui suit, je suis redevable au travail pionnier de P. Angelini, « Religiosità popolare », in V. de Grazia et S. Luzzatto (dir.), *Dizionario del fascismo*, op. cit., vol. II, p. 488-494.

89. Sur le rapport (complexe et, finalement, conflictuel) entre la politique scolastique de Gentile et la politique néo-scolastique du Vatican, cf. l'étude fondamentale de G. Verucci, *Idealisti all'Indice*, op. cit.

90. Un exemple parmi d'autres tiré de L. Longanesi, *Vade-Mecum del perfetto fascista, seguito da dieci assiomi per il milite, ovvero Avvisi ideali*, Florence, Vallecchi, 1926, p. 36 : « Ça te plaît de suivre les processions et les saints tabernacles ? Alors va et roue de coups les francs-maçons qui rient. »

91. Ainsi s'exprima le poète dans un discours de Campidoglio en 1919, cité in S. Migliore, *Mistica povertà, op. cit.*, p. 326.

92. Cf. A. Fava, « Chiesa e regime nella stampa locale: riti e modelli "religiosi" della propaganda fascista in Umbria », in A. Monticone (dir.), *Cattolici e fascisti in Umbria (1922-1945)*, Bologne, il Mulino, 1978, p. 247-295; L. di Nucci, *Fascismo e spazio urbano. Le città storiche dell'Umbria*, Bologne, il Mulino, 1992, *passim*, F. Bracco et E. Irace, « La memoria e l'immagine. Aspetti della cultura umbra tra Otto e Novecento », in *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi. L'Umbria*, sous la direction de R. Covino et G. Gallo, Turin, Einaudi, 1989, p. 654-656; E. Irace, *Itale glorie*, Bologne, il Mulino, 2003, p. 209-225.

93. Cf. S. Migliore, *Mistica povertà, op. cit.*, p. 227.

94. D. Giuliotti et G. Papini, *Carteggio, op. cit.*, vol. I, p. 342 (lettres de Papini à Giuliotti, 24 août 1926) et p. 343 (lettres de Giuliotti à Papini, 27 août 1926).

95. Cf. M. Franzinelli, *Il clero del duce, il duce del clero. Il consenso ecclesiatco nelle lettere a Mussolini (1922-1945)*, Raguse, La Fiaccola, 1998, p. 140.

96. Cf. V. Facchinetti, *Le stimmate di san Francesco d'Assisi: nel 7° centenario del grande miracolo, 1224-1924*, Milan, Lega eucaristica, notamment p. 45-78.

97. Cf. A. Gemelli, « Le stimmate di S. Francesco nel giudizio della scienza », *op. cit.*, p. 580-603. Pour une version légèrement différente du même essai, cf. Id., « Le affermazioni della scienza intorno alle Stimmate di S. Francesco », *Studi Francescani*, X, 1924, p. 368-404.

98. A. Gemelli, « Le stimmate di S. Francesco nel giudizio della scienza », *op. cit.*, p. 580.

99. Voir *supra*, chap. II, p. 73-74.

100. A. Gemelli, « Le stimmate di S. Francesco nel giudizio della scienza », *op. cit.*, p. 584.

101. *Ibid.*, p. 589-591.

102. *Ibid.*, p. 598.

103. *Ibid.*, p. 599-603.

104. *Ibid.*, p. 598.

105. *Ibid.*, respectivement p. 592 et 590.

106. Cf., naturellement, J. Hillman, *Puer Aeternus*, Milan, Adelphi, 1999.

107. A. Gemelli, « Le stimmate di S. Francesco nel giudizio della scienza », *op. cit.*, p. 592.

108. *Ibid.*, p. 590.

109. Sur l'engouement franciscain de D'Annunzio et les transformations du Vittoriale dans ces années-là, voir P. Chiara, *Vita di Gabriele D'Annunzio*, Milan, Mondadori, 1978, p. 395-396. On trouvera beaucoup d'autres observations dans l'ouvrage (à manipuler avec prudence) d'A. Fortini, *D'Annunzio e il francescanesimo*, Assise, Edizioni Assisi, 1963.

110. Cf. A. Mazza, *D'Annunzio sciamano*, Milan, Bietti, 2001, p. 96-97.

111. G. D'Annunzio, *Il fiore delle lettere. Epistolario*, sous la direction d'E. Ledda, Alessandria, Edizioni de l'Orso, 2004, p. 504-505.

112. Dans l'abondante littérature critique, je me contente de renvoyer au bilan critique clair de G. Verucci, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità a oggi*, Rome-Bari, Laterza, 1999, p. 50 sq.

113. Id., « Il XX settembre », in M. Isnenghi (dir.), *I luoghi della memoria*, op. cit., p. 99-100.

114. Cf. A. A. Mola, *Storia della Massoneria italiana delle origini ai nostri giorni*, Milan, Bompiani, 1997, p. 526 sq. ; D. Menozzi, « Liturgia e politica : l'introduzione della festa di Cristo Re », in A. Melloni et al., *Cristianesimo e storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologne, il Mulino, 1996, p. 607-656.

115. Sur le contexte du coup d'État, voir l'ouvrage indépassé d'A. Aquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, Turin, Einaudi, 1995 (1965), p. 47 sq.

116. Cf. G. Salotti, *I santi ed i beati proclamati nell'anno santo 1925. Panegirici tenuti a Roma in occasione dei tridui solenni*, Turin, Sei, 1927. Pour une lecture de ce texte, cf. G. Verucci, « I simboli della cultura laica e delle istituzioni civili », in Id., *Cattolicesimo et laicismo nell'Italia contemporanea*, Milan, Angeli, 2001 (1997), p. 226-227.

117. Cf. Franzinelli, *Il clero del duce, il duce del clero*, op. cit., p. 55.

118. Cf. S. Cavazza, *Piccole Patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, Bologne, il Mulino, 1997, p. 95.

119. Datée du 22 avril 1925, la lettre du père Bernardo d'Alpicella au Padre Pio est citée in J. Boufflet, *Padre Pio*, op. cit., p. 289.

120. ACS, MI, DGPS, DAGR, 1930-1931, busta 316, fasc. *Foggia*, sotto-fasc. *San Giovanni Rotondo*, « Agitazione contro l'allontanamento di Padre Pio da Pietrelcina » : lettre du 28 mai 1925.

121. *Ibid.*, télégramme chiffré du 29 mai 1925.

122. *Ibid.*, lettre du chef de la police au préfet de Foggia (*Riservatissimo*), 24 juin 1925.

123. Cf. Y. Chiron, *Padre Pio. Le stigmatisé*, op. cit., p. 173 ; L. Peroni, *Padre Pio da Pietrelcina*, Rome, Borla, 1991, p. 331 sq.

124. À l'heure actuelle (2007), les archives du Saint-Office auprès de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi ne sont consultables que jusqu'à la fin du pontificat de Pie XI (1939) : mon travail sur les documents du dossier inquisitorial de Padre Pio a donc dû s'arrêter à cette date. L'intervention du Saint-Office dans la suite de l'affaire est cependant attestée par toute une série de recueils de documents (pour la plupart à des fins hagiographiques), mais ne pourra faire l'objet d'une reconstitution historique que le jour où le Vatican étendra les limites de consultation des archives aux pontificats postérieurs à celui de Pie XI.

125. Cf., à titre d'exemple, le billet de la rédaction, anonyme (en polémique contre le frère Fredegando d'Anvers), publié dans *Vita e Pensiero*, XIV, 1928, p. 725.

126. Cf. F. Peloso, *Don Luigi Orione e Padre Pio da Pietrelcina*, op. cit., p. 107 sq.

127. Respectivement datés d'octobre 1919 et d'août 1920, les deux rapports sur les stigmates présentés par Giorgio Festa à la Curie générale des capucins sont reproduits in Gerardo di Flumeri (dir.), *Le stigmati di Padre Pio da Pietrelcina*, op. cit., p. 179-221, et trad. p. 183-225.

128. Outre son cousin Giorgio, Cesare Festa découvrit Padre Pio à travers Francesco Morcaldi, qui au cours de la Grande Guerre avait été un de ses subordonnés directs dans les rangs de l'armée : voir F. Morcaldi, *San*

*Giovanni Rotondo nella luce del francescanesimo*, p. 189-190. Sur le rôle de Festa à la tête de l'Associazione nazionale combattenti, cf. G. Sabbatucci, *I combattenti nel primo dopoguerra*, *op. cit.*, p. 117 et 146.

129. Intitulé *Per amore di verità. Impressioni e deduzioni scientifiche sul Padre Pio da Pietrelcina*, et daté du 7 avril 1925, le rapport de Festa au Saint-Office est reproduit in Gerardo di Flumeri (dir.), *Le stigmate di Padre Pio da Pietrelcina*, *op. cit.*, p. 222-273 (citations p. 244-246) et trad. p. 226-298.

130. Extrait de l'article non signé, « Il VII Centenario delle stimate di S. Francesco e la preparazione del centenario della sua beata morte », *La Civiltà cattolica*, LXXVI, 1925, vol. I, p. 49.

131. G. Pagnossin, *Il Calvario di Padre Pio*, *op. cit.*, vol. I, p. 459 sq.

132. Le « Troisième Rapport » du père Gemelli est intégralement repris in Gerardo di Flumeri, *Il beato padre Pio da Pietrelcina*, *op. cit.*, p. 428-438. Les citations suivantes sont tirées de l'original in ACDF, Santo Ufficio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 5, doc. 131 : « Osservazioni sullo scritto : *Per amore di verità. Impressioni e deduzioni scientifiche sul Padre Pio da Pietrelcina del dottor Giorgio Festa, 6 aprile 1926.* »

133. Cf. V. Bianchi, « Sudor sanguino et stigmate religiose », *Rivista di psicologia. Organo della società italiana di psicologia*, janvier-mars 1926, p. 1-21.

134. L'affaire est relatée avec précision in G. B. Guerri, *Eretico e profeta. Ernesto Buonaiuti, un prete contro la Chiesa*, Milan, Mondadori, 2001, p. 119-127.

135. E. Buonaiuti, *Lettere ad Arturo Carlo Jemolo*, sous la direction de C. Fantappiè, Rome, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 1997, p. 92 (lettre du 16 janvier 1926) et p. 94 (lettre du 23 janvier 1926).

136. « En réalité, je suis plus hérétique que G. [emelli] ne voudrait le faire croire » : *ibid.*, p. 94.

137. Cf. G. B. Guerri, *Eretico e profeta*, *op. cit.*, p. 125. Cf. également F. Peloso, « Don Orione e Buonaiuti : un'amicizia discreta », *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, LVI, janvier-juin 2002, n° 1, p. 121-147.

138. A. Gemelli, « Buonaiuti e noi », *Rivista di filosofia neoscolastica*, janvier 1929 ; cit. *ibid.*, p. 123.

139. L'épisode a été brillamment retracé par L. Roscioni, *Lo smemorato di Collegno. Storia italiana di un'identità contesa*, Turin, Einaudi, 2007, p. 56 sq.

140. Pour un bilan moderne, d'une dévotion affichée et portant la marque du dilettantisme historiographique, cf. A. M. Misichitelli, *Padre Pio e il caso Gemelli*, Foggia, Leone Editrice, 2003 ; Id., *Padre Pio tra polemiche e storia*, Ferrazzano, Edizioni Enne, 2004, p. 221-284.

141. Citations, extraites d'un mémoire de la famille Canella, reprises de L. Roscioni, *Lo smemorato di Collegno*, *op. cit.*, p. 153.

142. Cf. R. O. Collin, *La donna che sparò a Mussolini*, Milan, Rusconi, 1988.

143. Cf. B. Dalla Casa, *Attentato al duce. Le molte storie del caso Zamboni*, Bologne, il Mulino, 2000.

144. Pour la reconstitution du contexte et les citations, cf. E. Rossi, *Il manganello e l'aspersorio*, *op. cit.*, p. 127 et 130.

145. Sur l'impact culturel de ce livre, cf., entre autres, L. Passerini, *Mussolini immaginario. Storia di una biografia, 1915-1939*, Rome-Bari, Laterza, 1991, p. 43 sq. ; P. V. Cannistraro et B. R. Sullivan, *Il Duce's Other*



Woman, New York, Morrow & Company, 1993, p. 299-308; S. Urso, *Margherita Sarfatti. Dal mito del «dux» al mito americano*, Venice, Marsilio, 2003.

146. M. Sarfatti, *Dux*, Milan, Mondadori, 1926, p. 297.

147. *Ibid.*, p. 298.

148. *Ibid.*, p. 7, préface de Mussolini.

149. *Ibid.*, p. 185; l'accident s'était produit le 23 février 1917.

150. Sur l'exploitation de ses blessures de guerre à laquelle se livra Mussolini à des fins de propagande, cf. L. Passerini, «L'immagine di Mussolini: specchio dell'immaginario e promessa di identità», *Rivista di storia contemporanea*, XIV, 1986, p. 332-333.

151. M. Sarfatti, *Dux*, *op. cit.*, p. 184 et 185.

152. Cf. S. Bracco, «I caduti e i mutilati della Grande Guerra a Milano», *op. cit.*, p. 103.

153. Cf. C. Delcroix, *Sette santi senza candele*, Florence, Vallecchi, 1925, p. 7-24 (Éloge de la douleur).

154. Id., *Un uomo e un popolo*, Florence, Vallecchi, 1928, p. 173-177.

155. Cf. E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley, University of California Press, 1958, p. 180-186; en français, *Laudes Regiae. Une étude des acclamations liturgiques et du culte du souverain au Moyen Âge*, trad. A. Wijffels, Paris, Fayard, 2004, p. 285-293; auquel il faut ajouter désormais G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza, 2007; en français, *Le Règne et la gloire*, trad. J. Gayraud et M. Rueff, Paris, Seuil, 2008.

156. Cf. C. Fogu, «"Il Duce taumaturgo": Modernist Rhetorics in Fascist Representations of History», *Representations*, hiver 1997, n° 57, p. 24-51; S. Luzzatto «Il duce taumaturgo», in Id., *L'immagine del duce. Mussolini nelle fotografie dell'Istituto Luce*, Rome, Editori Riuniti, 2001, p. 145-147.

157. Cf. A. Gibelli, *Il popolo bambino*, p. 247.

158. Aperçus critiques in P. G. Zunino, *L'Ideologia del fascismo. Miti, credenze e valori nella stabilizzazione del regime*, Bologne, il Mulino, 1985, p. 122 sq.

159. P. Orano, *Mussolini da vicino*, Rome, Casa Editrice Pinciana, 1928, p. 21.

160. Sur le culte des saints, cf. C. Delcroix, *Un uomo e un popolo*, p. 325; sur la hiérarchie, cf. B. Giuliano, «Il Fascismo e l'avenire della coltura», in G. L. Pomba (dir.), *La civiltà fascista: illustrata nella dottrina e nelle opere*, Turin, Utet, 1928, p. 207.

161. C. Delcroix, *Un uomo e un popolo*, *op. cit.*, p. 12.

#### CHAPITRE VI STIGMATES FASCISTES

1. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 5, doc. 131 : « Osservazioni sullo scritto : *Per amore di verità. Impressioni e deduzioni scientifiche sul Padre Pio da Pietrelcina del dottor Giorgio Festa, 6 aprile 1926.* »



2. *Ibid.*
3. F. Chiocci, *L'uomo che salvò Padre Pio*, op. cit.
4. Cf. *supra*, chap. premier, p. 58.
5. ACDF, Santo Ufficio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 4, doc. 127, et fasc. 5, doc. 148 : le décret de mise à l'Index du *Padre Pio* de Brunatto fut publié dans *L'Osservatore Romano* du 30 avril 1926 ainsi que dans les *Actae Apostolicae Sedis*, vol. XVIII, n° 5, mai 1926, p. 186 ; *ibid.*, p. 308, pour celle du *Padre Pio* de Cavaciocchi.
6. G. Cavaciocchi, *Padre Pio da Pietrelcina. Il fascino e la fama mondiale di un umile e grande francescano*, Rome, Casa Editrice Giorgio Berlutti, 1924 ; G. de Rossi [Emanuele Brunatto], *Padre Pio da Pietrelcina*, Rome, Casa Editrice Giorgio Berlutti, 1926, en français, voir désormais E. Brunatto, *Padre Pio, mon père spirituel*, Bry-sur-Marne, L'Orme Rond, 2011 (traduction d'un manuscrit inédit de 1955, sous le pseudonyme du « Publicain »).
7. À ma connaissance, l'unique monographie qui le concerne est le médaillon hagiographique que publia un dilettante appliqué : G. B. Sposetti Corteselli, *Giorgio Berlutti, cuore d'Italia et di Maremma*, Viterbe, Cooperativa Fani Servizi, 2003.
8. Cf. G. Turi, *La «marcia sur Roma» degli intellettuali*, in Id., *Lo Stato educatore. Politica e intellettuali nell'Italia fascista*, Rome-Bari, Laterza, 2002, p. 29 sq. (allusions au rôle de Berlutti, p. 43-44).
9. ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp., 1927-1944, busta 114, fasc. *Berlutti Giorgio*, note de police anonyme datée de Rome, le 11 février 1931.
10. *Ibid.*
11. Cf. B. Mussolini, *Programma di governo. Commento di Giuseppe Bottai*, Rome, Giorgio Berlutti editore, 1922.
12. Cf. Id., *Un anno di governo fascista. Discorsi pronunciati alla Camera e al Senato*, Rome, Casa editrice Giorgio Berlutti, sans date (1923) ; Id., *I discorsi agli Italiani*, Rome, Casa editrice Giorgio Berlutti, sans date (1924).
13. Cf. Mario Carli, *La mia divinità*, Rome, Società tipografica G. Berlutti, 1923 ; Aldo Finzi, *Discorsi elettorali*, Rome, Giorgio Berlutti editore, 1924 ; Giacomo Acerbo, *I premi tre mesi della rivoluzione fascista*, Rome, Società tipografica G. Berlutti, sans date (1923), et Augusto Turati, *Ragioni ideali di vita fascista*, préface de B. Mussolini, Rome, Giorgio Berlutti editore, 1926.
14. Cf. L. Zambarelli, *Liriche franciscane*, Rome, Casa editrice Giorgio Berlutti, 1923 ; S. M. Cutelli, *I leoni che ridono*, Rome, Casa editrice Giorgio Berlutti, 1925.
15. Pour les contributions de Cutelli à la revue théorique de Bottai, *Critica fascista*, cf. A. J. de Grand, *Bottai e la cultura fascista*, Rome-Bari, Laterza, 1978, p. 97 et 136 ; pour les hauts faits du même Cutelli comme théoricien du racisme (fondateur entre 1929 et 1938 des périodiques *Rivista internazionale di Diritto razziale*, *La Nobiltà della Stirpe* et *Il Diritto razzista*), cf. M. Franzinelli, *L'ammnistia Togliatti : 22 giugno 1946 : colpo di spugna sui crimini fascisti*, Milan, Mondadori, 2006, p. 210-212.
16. Cf. V. de Grazia, *Consenso e cultura di massa nell'Italia fascista. L'organizzazione del dopolavoro*, Rome-Bari, Laterza, 1981, p. 228 sq.
17. Cf. M. L. Betri, *Leggere obbedire combattere. Le biblioteche popolari durante il fascismo*, Milan, Angeli, 1991, p. 49 et 63 ; A. Scotto di Luzio,

*L'appropriazione imperfetta. Editori, biblioteche e libri per ragazzi durante il fascismo*, Bologne, il Mulino, 1998, p. 56-58.

18. Cf. G. Longo, *L'Istituto nazionale fascista di cultura. Gli intellettuali tra partito e regime*, Rome, Antonio Pellicani, 2000, p. 51 sq.

19. Cf. *Libreria del Littorio: inaugurazione della bottega di Roma*, Rome, Tipografia Ternavasio et Orazi, Rome, 1927. On trouvera des éléments pour reconstituer le contexte in F. Ciarlantini, *Vicende di libri e di autori*, Milan, Ceschina, 1931, p. 96-97.

20. Cf. A. F. Formiggini, *Dizionarioetto rompitascabile degli Editori italiani, compilato da uno dei suddetti*, Rome, Formiggini, 1928, p. 127. Pour des indications sur le rôle de Berlutti comme exégète de la pensée mussolinienne, cf. D. de Massi (dir.), *Libro e moschetto. Come il fascismo educava alla violenza*, Rome, La Nuova Frontiera, 1972, p. 7-8.

21. Fait surprenant, ni Berlutti ni la Libreria del Littorio ne sont mentionnés dans la reconstruction de M. Galfré, *Il regime degli editori. Libri, scuola e fascismo*, Rome-Bari, Laterza, 2005.

22. A. Turati, préface à B. Mussolini, *Diario della volontà: tratto dagli scritti del duce*, Florence, Bemporad, 1927, p. vii; et cf. ensuite *La dottrina fascista: ad uso delle scuole e del popolo*, Rome, Libreria del Littorio, Rome, anno VIII (1929). Sur le travail conjoint du couple Turati-Berlutti, cf. C. Galeotti, *Mussolini ha sempre ragione. I decaloghi del fascismo*, Milan, Garzanti, 2000, p. 171-172.

23. A. Gramsci, *Lettere, 1926-1935*, sous la dir. d'A. Natoli et C. Daniele, Turin, Einaudi, 1997, p. 580 (lettre à Tania Schucht, 22 septembre 1930); en français, cf. *Lettres de prison, op. cit.*, p. 259.

24. ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp., 1927-1944, busta 114, fasc. *Berlutti Giorgio*, note de police anonyme datée de Rome, le 6 août 1928.

25. Le même informateur de police critiquait l'acquisition par Berlutti d'une « automobile pour son usage personnel »; *ibid.*

26. G. Cavaciocchi, *Padre Pio da Pietrelcina, op. cit.*, p. 7-8. Les articles de Cavaciocchi avaient paru dans *Il Messaggero* à partir du 23 janvier 1924.

27. Ses souvenirs de cette expérience sont recueillis in Id., *La compagnia della morte. Ricordi di un volontario della legione Cipriani*, préface d'A. Labriola, Naples, Croce, 1898. Pour une reconstruction du contexte, voir G. Oliva, « Illusioni e disinganni del volontariato socialista: la "legione Cipriani" nella guerra greco-turca del 1897 », *Movimento operaio e socialista*, 1982, n° 3, p. 361-366.

28. Cf. P. V. Cannistraro, *La fabbrica del consenso. Fascismo e mass media*, Rome-Bari, Laterza, 1975 (sur le rôle spécifique de Cavaciocchi, cf. p. 74-75).

29. Dans l'abondante bibliographie, je me contente de renvoyer à A. Campi, *Mussolini*, Bologne, il Mulino, 2001; Id., « Mussolinismo », in V. de Grazia et S. Luzzatto (dir.), *Dizionario del fascismo*, vol. II, *op. cit.*, p. 200-204.

30. Cf. G. Cavaciocchi, *Mussolini. Sintesi critiche*, Florence, Vallecchi, 1932.

31. P. Geary, *Furta Sacra*, p. 10 sq. et trad., p. 29.

32. Je suis ici M. de Certeau, « Hagiographie », in *Encyclopaedia Universalis*, vol. IX, p. 71.

33. À ce sujet, cf. P. Scaramella, *I santolilli. Culti dell'infanzia e santità*

*infantile a Napoli alla fine del diciassettesimo secolo*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997.

34. G. Cavaciocchi, *Padre Pio da Pietrelcina, op. cit.*, p. 43 sq.; citation p. 44-45.

35. *Ibid.*, respectivement p. 19, 22 et 77.

36. *Ibid.*, p. 30 sq. et citation p. 31.

37. *Ibid.*, p. 70 et 75.

38. *Ibid.*, p. 79-80.

39. *Ibid.*, p. 19-21.

40. *Ibid.*, p. 32-33.

41. ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp., 1927-1944, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele* : d'après un informateur du « n. 353 » (Vincenzo Bellavia), à son tour basé sur un rapport du *sub-fiduciario* « Pericle » (Pitigrilli), de Paris, 1<sup>er</sup> octobre 1936.

42. Ces premières informations sur les origines de sa carrière sont à traiter avec prudence dans la mesure où elles sont tirées d'une « autobiographie demeurée inédite » par F. Chiocci, *L'uomo che salvò Padre Pio, op. cit.*, p. 12-14.

43. ACS, MI, DGPS, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele* : informations tirées d'une note détaillée du Servizio informazione militare (SIM), Rome, 3 juin 1935.

44. Comme nous le verrons dans un prochain chapitre, probablement existait-il un lien personnel entre Brunatto et le chef de la police, Arturo Bocchini. Une piste documentaire pourrait donc apparaître pour les chercheurs avec l'ouverture actuellement en cours (2007) du fonds personnel de Bocchini, Archivio centrale dello Stato.

45. G. Pagnossin, *Il Calvario di Padre Pio, op. cit.*, vol. I, p. 459.

46. Voir J. M. de Bujanda (dir.), *Index librorum prohibitorum 1600-1966*, vol. XI, Montréal-Genève, Médiaspaul-Droz, 2002, p. 280 (mais les indications données sur l'auteur — « écrivain satirique et humoristique » né à Rome en 1861 — sont erronées).

47. G. de Rossi [Emanuele Brunatto], *Padre Pio da Pietrelcina, op. cit.*, p. 12 sq.; citation p. 25.

48. *Ibid.*, citations p. 63, 137, 68.

49. *Ibid.*, p. 82-86.

50. *Ibid.*, p. 82-93.

51. *Ibid.*, citations p. 87, 134 et 103.

52. *Ibid.*, p. 135.

53. *Ibid.*, p. 77.

54. *Ibid.*, p. 95 et 77.

55. Voir F. Peloso, *Don Luigi Orione e Padre Pio da Pietrelcina, op. cit.*, p. 51 sq.

56. Dans une abondante littérature, voir surtout G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura*, Bologne, il Mulino, 1997; M. Infelise, *I libri proibiti da Gutenberg all'Enciclopedia*, Rome-Bari, Laterza, 1999; M. Gotor, *I beati del papa, op. cit.*; G. Caravale, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Florence, Olschki, 2003.

57. Citation extraite de G. Fragnito, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare*

nella prima età moderna, Bologne, il Mulino, 2005, p. 247 ; cf. également A. Prosperi, *L'eresia del Libro Grande*, notamment p. 194.

58. Voir H. Wolff, *Storia dell'Indice. Il Vaticano e i libri proibiti*, Rome, Donzelli, 2006, p. 56.

59. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 4, doc. 112 : à la pétition de Brunatto, intitulée *Padre Pio da Pietrelcina*, est attaché un billet du cardinal Gasparri daté du 27 juin 1925.

60. Cf. F. Peloso, *Don Luigi Orione e Padre Pio da Pietrelcina*, *op. cit.*, p. 44 sq.

61. Cf. les observations judiciaires de E. Bonora, « I "beati del papa" : note su politica e religione in età postridentina », *Rivista di storia del cristianesimo*, 2004, n° 2, p. 405-414.

62. Cf. les reproductions photographiques de documents in F. Chiocci et I. Cirri, *Padre Pio, storia di una vittima*, *op. cit.*, vol. III, p. 194 et 206.

63. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 5, doc. 161 : lettre de De Lai à Mgr Nicola Canali, assesseur du Saint-Office, Rome, le 3 janvier 1927.

64. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 2-5, *passim*.

65. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 6, doc. 177 : mémoire daté de Foggia, 24 décembre 1928.

66. Sur le front de la diplomatie, cf. F. Margiotta Broglio, *Italia e Santa Sede dalla Grande Guerra alla Conciliazione*, Bari, Laterza, 1966 ; sur le plan culturel, G. Turi, *Il mecenate, il filosofo e il gesuita. L'« Enciclopedia italiana », specchio della nazione*, Bologne, il Mulino, 2002, p. 80 sq. ; sur le front de l'intelligence, M. Franzinelli, *Delatori. Spie e confidenti anonimi : l'arma segreta del regime fascista*, Milan, Mondadori, 2001, p. 114 sq.

67. Cf. M. Franzinelli, *Il clero del duce, il duce del clero*, *op. cit.*, p. 76-77.

68. Cf. père Melchiorre Da Benisa, « Litterae de quarto Centenario ab Ordinis approbatione can[onica] celebrando », *Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum*, XLIV, 1928, p. 3 sq.

69. Sur les fortunes fascistes du père Facchinetti, cf. surtout G. Isola, *Abbassa la tua radio, per favore... Storia dell'ascolto radiofonico nell'Italia fascista*, Florence, La Nuova Italia, 1990, p. 143-168.

70. Cf. S. Luzzatto, *Il corpo del duce*, *op. cit.* ; F. Bonacina, *La salma nascosta. Mussolini a Cerro Maggiore dopo piazzale Loreto (1946-1957)*, Cerro Maggiore (Mi), Comune di Cerro Maggiore, 2004.

71. P. Bruni, *Giuseppe Caradonna*, *op. cit.*, p. 108-110.

72. Sur la force, mais aussi sur les limites du pouvoir du « ras » Caradonna en Capitanate à partir de 1926, voir R. Colapietra, *La Capitanata nel periodo fascista (1926-1942)*, Foggia, Amministrazione provinciale di Foggia, 1978, p. 21 sq. ; L. Ponziani, *Il fascismo dei prefetti. Amministrazione e politica nell'Italia meridionale, 1922-1926*, Rome, Donzelli, 1995, p. 111-112.

73. ACS, MI, DGPS, DAGR, 1930-1931, busta 316, fasc. *Foggia*, sottofasc. *San Giovanni Rotondo*, « Agitazione contro l'allontanamento di Padre Pio da Pietrelcina » : rapport daté de Rome, 13 avril 1929.

74. L'intrigue criminelle avait eu pour protagoniste un chanoine de San

Giovanni Rotondo, don Giovanni Miscio, qui avait extorqué de l'argent à la famille Forgione en menaçant de publier un livre infamant sur Padre Pio. Cf. Y. Chiron, *Padre Pio. Le stigmatisé, op. cit.*, p. 175-176.

75. ACS, MI, DGPS, DAGR, 1930-1931, busta 316, fasc. *Foggia*, sottofasc. *San Giovanni Rotondo*, « Agitazione contro l'allontanamento di Padre Pio da Pietrelcina » : rapport daté de Rome, 19 avril 1929.

76. *Ibid.*

77. Les citations qui suivent sont tirées de A. Baldini, « Lascia stare i santi », *Corriere della Sera*, 30 juin 1925. Le texte sera repris, moyennant de petites coupes, sous le titre « Sangiovanni Rotondo », in Id., *Italia di Bonincontro*, Florence, Sansoni, 1940, p. 152-157.

78. R. Bacchelli, « Colloquio con uno che un giorno sarà forse sugli altari » (1929), in A. Motta (dir.), *Scrittori per Padre Pio*, Novare, Interlinea edizioni, 1999, p. 23-25.

79. Voir *infra*, chap. IX, p. 339 sq.

80. Sur le groupe de jeunes Triestins transplantés à Florence au temps des revues, cf. R. Pertici (dir.), *Intellettuali di frontiera. Triestini a Firenze (1900-1950)*, Florence, Olschki, 1985.

81. Aperçus critiques in A. D'Orsi, *La cultura a Torino tra le due guerre*, Turin, Einaudi, 2000, p. 127 sq. ; G. Turi, *Casa Einaudi. Libri uomini idee oltre il fascismo*, Bologne, il Mulino, 1990, p. 105-106 ; L. Mangoni, *Pensare i libri. La casa editrice Einaudi dagli anni trenta agli anni sessanta*, Turin, Bollati Boringhieri, Turin, 1999, p. 60 et *passim*.

82. Cf. A. Döblin, *Berlin Alexanderplatz. Storia di Franz Biberkopf*, introduction et traduction A. Spaini, Milan, Modernissima, 1930 ; F. Kafka, *Il processo*, préface et traduction A. Spaini, Turin, Frassinelli, 1933.

83. Remanié et republié sous forme de nouvelle dans le numéro du *Il Popolo Nuovo. Settimanale fascista* de Foggia, daté du 13 août 1934, l'article de Spaini allait remporter cette même année le prix Gargano.

84. Cf. A. Ara et C. Magris, *Trieste. Un'identità di frontiera*, Turin, Einaudi, 1982, p. 56 sq. ; en français, *Trieste, une identité de frontière*, trad. J. et M.-N. Pastureau, Paris, Seuil, 2008, p. 116 sq.

85. [*Il mio Carso* existe en deux traductions françaises : *Mon frère le Carso*, trad. B. Crémieux, Paris, Rieder, 1921 et *Années de jeunesse qui vous ouvrez tremblantes...*, trad. Th. Loisel, Paris, Gallimard/L'Arpenteur, 1996.] Sur Spaini et le Gargano, cf. A. Spaini, *Autoritratto triestino*, Milan, Giordano editore, 1962, p. 267 sq.

86. Id., « Visita a Padre Pio, figlio di San Francesco », *Il Resto del Carlino*, 5 mai 1931.

87. *Ibid.*

88. Cf. Id., *Il teatro tedesco*, Milan, Treves, 1933.

89. Id., « Visita a Padre Pio », art. cit.

90. *Ibid.*

91. Voir à ce propos E. J. Hobsbawm, *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne, op. cit.*, p. 90 sq.

92. L'histoire de Donato Manduzio et des Juifs de San Nicandro a été magnifiquement reconstituée par une historienne française, spécialiste de la religion mésopotamienne : E. Cassin, *San Nicandro. Histoire d'une conver-*

sion, Paris, Plon, 1957, réédition augmentée d'une postface de l'auteur, Paris, Quai Voltaire, 1993.

93. Cf. J. M. de Bujanda (dir.), *Index librorum, op. cit.*, p. 203 et 280.

94. A. Bruers, « L'indice dei libri proibiti », *Gerarchia. Rivista politica*, IX, décembre 1929, n° 12, p. 1032.

95. ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp., 1927-1944, busta 114, fasc. *Berlutti Giorgio* : informative del « n. 35 » (Bice Pupeschi), Rome, 18 août 1928.

96. Voir S. Colarizi, *L'opinione degli italiani sotto il regime, 1929-1943*, Rome-Bari, Laterza, 1991, p. 83 sq.

97. ACS, MI, DGPS, DPP, Materia, busta 271, fasc. « *Libreria del Littorio* » : *Appunto per S. E. il Capo del Governo*, 11 février 1931.

98. G. Berlutti, *Il Cuore d'Italia*, Rome, Libreria del Littorio, 1930, p. 9 et 235.

99. C. E. Gadda, « Impossibilità di un diario di guerra », *L'Ambrosiano*, 7 décembre 1931, repris in Id., *Romanzi e racconti*, Milan, Garzanti, 1988, vol. 1, p. 136-137 ; en français, « Impossibilité d'un journal de guerre », in *Le Château d'Udine*, trad. G. Clerico, Paris, Grasset, Les Cahiers Rouges, 1982, p. 30-47, ici p. 33 (trad. légèrement modifiée).

100. Toute ma reconstitution se fonde sur les documents de ACS, MI, DGPS, DPP, Materia, busta 271, fasc. « *Libreria del Littorio* ».

101. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 6, doc. 182 (rapport daté d'Andria, le 29 janvier 1930).

102. *Ibid.*, doc. 183 (note manuscrite à l'intention du secrétaire du Saint-Office, 6 février 1930).

103. Cf. B. Croce, *Vite di avventure, di fede e di passione*, Bari, Laterza, 1936.

## CHAPITRE VII

### « NOUVEAU RASPOUTINE »

1. A. Spaini, « Visita a Padre Pio, figlio di San Francesco », art. cit.

2. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 7, doc. 201 : lettre au nouveau secrétaire, le cardinal Sbarretti (successeur du cardinal Del Val), datée du 24 avril 1931, Bologne.

3. Cf. F. Morcaldi, « La morte della madre di Padre Pio », *Il Resto del Carlino della Sera*, 30 janvier 1930.

4. Cf., entre autres, G. Cavaciocchi, « L'eremo di Padre Pio », *Il Resto del Carlino*, 8 avril 1926.

5. Cf. Ego, « Frate Padre Pio da Pietrelcina », *ibid.*, 1<sup>er</sup> mai 1926.

6. Cf. A. Del Fante, *A Padre Pio da Pietrelcina, l'araldo del Signore*, Bologne, Galleri, 1931, et *Per la storia. Padre Pio da Pietrelcina, il primo sacerdote stigmatizzato*, Bologne, Galleri-Tipografia Aldine, 1932. Malgré les différences de titre, les deux livres avaient fondamentalement le même contenu.

7. La première condamnation du Saint-Office contre Del Fante intervint le 22 mai 1931 ; cf. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 7, doc. 212.

8. A. Scannabue, « L'ultima bestialità di Papini », *Italia laica*, I, 14 février 1922, n. 1.
9. Bertonte, « I miracoli di Frate Pio », *ibid.*, I, 14 mars 1922, n. 5.
10. Cf. A. Del Fante, *Dal dubbio alla fede, op. cit.*
11. ACS, MI, DGPS, DAGR, 1930-1931, busta 316, fasc. *Foggia*, sottofasc. *San Giovanni Rotondo*, « Agitazione contro l'allontanamento di Padre Pio da Pietrelcina » : rapport et télégramme du préfet de Foggia, 27 avril et 12 juin 1931.
12. Cf. Y. Chiron, *Padre Pio, op. cit.*, p. 195 sq.
13. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 6, doc. 191 et 197.
14. *Ibid.*, fasc.7, doc. 206 (minutes datées du 30 avril 1931).
15. *Ibid.*, doc. 210 (lettre au cardinal Sbarretti, datée du 6 mai 1931, Côme). Entre-temps, Mgr Macchi avait été nommé évêque de cette ville.
16. *Ibid.*, 211 (la proposition de décret du Saint-Office est datée du 13 mai 1931, l'approbation du pape du lendemain, 14 mai).
17. Cf. Y. Chiron, *Padre Pio, op. cit.*, p. 190.
18. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 7, doc. 219 (12 juin 1931).
19. *Ibid.*, doc. 222 (les signatures furent toutes recueillies entre le 22 juin et le 4 juillet 1931).
20. *Ibid.*, fasc. 8, doc. 228 (lettre au cardinal Sbarretti, 16 septembre 1931).
21. *Ibid.*, fasc. 7, doc. 221 (minutes du 18 juin 1931).
22. *Ibid.*, doc. 222.
23. E. Buonaiuti, *La vita allo sbaraglio. Lettere a Missir, 1926-1946*, sous la direction d'A. Donini, Florence, La Nuova Italia, 1980, p. 201-202 (de Rome, le 29 juin 1931). Pour le contexte et l'amitié avec Remo Missir, cf. L. Bedeschi, *Buonaiuti, il Concordato e la Chiesa*, Milan, Il Saggiatore, 1970, p. 343, note.
24. Cf. H. Goetz, *Il giuramento rifiutato. I docenti universitari e il regime fascista*, Milan, La Nuova Italia, 2000, p.80-81 ; G. Boatti, *Preferirei di no. Le storie dei dodici professori che si opposero a Mussolini*, Turin, Einaudi, 2001, p. 268-270.
25. Sur le « mysticisme associé » de Buonaiuti, cf. les aperçus précieux de G. B. Guerri, *Èretico e profeta, op. cit.*, p. 56-57.
26. Cf. G. Verucci, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità a oggi, op. cit.*, p. 60-61.
27. Cf. M. Canali, *Le spie del regime*, Bologne, il Mulino, 2004, p. 760.
28. ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp., 1927-1944, busta 570, fasc. *Gemelli Agostino, padre*, note du « n. 390 » (Arrigo Pozzi), Milan, 2 mars 1932.
29. *Ibid.*
30. *Ibid.*, note du « n. 40 » (Virginio Troiani), datée du 23 novembre 1933, Cité du Vatican. Espion au long cours, Troiani avait été en son temps rédacteur en chef de publications modestes comme *Il Paese* et *Il Sereno* : cf. M. Canali, *Le spie del regime, op. cit.*, p. 260.
31. En particulier, Francesco Morcaldi avait ouvert un canal de communication direct avec le cardinal Rossi, ainsi que l'attestent divers documents



des archives du Saint-Office ; cf. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 8, doc. 236 et 247.

32. C'est précisément à Istanbul que Mgr Cesarano fut consacré archevêque de Manfredonia, le 15 août 1931.

33. Cf. A. Giovagnoli, *La cultura democristiana. Tra Chiesa cattolica e identità italiana, 1918-1948*, p. 100-101.

34. Cf. *supra*, chap. premier, p. 39 sq.

35. Pour un riche bilan historiographique, cf. P. Sbalchiero (dir.), *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, Paris, Fayard, 2002.

36. Cf. G. Festa, *Tra i misteri della scienza e le luci della fede*, Rome, Arte della stampa, 1933.

37. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 8, doc. 239 (lettre du 1<sup>er</sup> mars 1932).

38. ACDF, Santo Offizio, fasc. 6, doc. 200.

39. « Pubblicazione sbagliata », *L'Osservatore Romano*, 17 février 1932.

40. ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp., 1927-1944, busta 570, fasc. *Brunatto Emanuele* : note du « n. 40 » (Virginio Troiani), Rome, 20 juin 1931.

41. Tout l'épisode, confinant parfois à la « pochade », peut être reconstitué à travers la documentation réunie in ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 8, doc. 247, 247 bis, 248 (18 octobre-9 novembre 1932).

42. *Ibid.*, fasc. 8, doc. 254a (lettre de don Orione à Brunatto, 12 juillet Rome). Pour le contexte, cf. F. Peloso, *Don Luigi Orione e Padre Pio da Pietrelcina*, *op. cit.*, p. 98 sq.

43. Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, *op. cit.*, vol. IV, p. 740-741 (lettre des 14-15 mars 1933).

44. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 8, doc. 253.

45. *Ibid.*, doc. 247 bis (lettre de Francesco Morcaldi au ministre général de la Curie généralice des capucins, 15 octobre 1932).

46. Sur le personnage de De Luca, on ne peut que renvoyer à L. Mangoni, *In partibus infidelium. Don Giuseppe De Luca : il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*, Turin, Einaudi, 1989.

47. Datée du 28 octobre 1934 et longue de douze pages, la lettre de De Luca à Papini est reproduite en partie in G. M. Viscardi, « Padre Pio, padre Gemelli et don Giuseppe De Luca ovvero la santità tra scienza e intelligenza », *Ricerche di storia sociale e religiosa*, LXIII, 2003, p. 187 sq.

48. *Ibid.*, p. 193.

49. Cf. *infra*, chap. X, p. 399.

50. Suivant le titre d'une de ses célèbres interventions dans les pages de *Frontespizio*, en août 1934.

51. Cité in L. Mangoni, *L'interventismo della cultura. Intellettuali e riviste del fascismo*, Rome-Bari, Laterza, 1974, p. 266 (mais le chapitre dans sa totalité est fondamental, p. 197-283).

52. Sur la première phase de cette amitié, cf. G. de Luca et G. Papini, *Carteggio*, *op. cit.*, vol. I (on attend encore la publication de la suite de cette correspondance).

53. Cf. L. Mangoni, *L'interventismo della cultura*, *op. cit.*, p. 237. Pour un



souvenir de ce climat et de cette tentative, cf. R. Bilenchi, *Amichi*, nouvelle édition sous la direction de S. Pautasso, Milan, Rizzoli, 1988 (1976), p. 68 sq.

54. Publié pour la première fois en avril 1933 dans l'*Universale*, le récit *I pazzi* fut ensuite repris dans un recueil de 1935 intitulé *Il capofabbrica*, ici cité dans la réédition : Milan, Rizzoli, 2002, p. 24.

55. M. Canali, *Le spie del regime*, *op. cit.*, p. 278-279.

56. ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp., Serie B, 1927-1944, busta 18 B, fasc. *Pio da Pietralcina [sic]*, *padre*, notes du « n. 326 » (Cesare Mansueti), datées de Rome, les 29 mars et 18 mai 1934.

57. Cf. *supra*, chap. VI, p. 229-230.

58. Cf. A. Del Fante, *Savonarola, l'illuminato di Dio*, Bologne, Galleri, 1933, et *Le procellarie del futuro. Profezie*, Bologne, Galleri, 1936.

59. ACDF, Santo Ufficio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 7, doc. 227 (enregistrée par le Saint-Office le 5 octobre 1931). Toutes les citations qui suivent proviennent de ce document.

60. Je tiens ces informations de la magnifique étude de W. A. Christian, *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 25 et 284.

61. L'opuscule du père Giannantonio de Romallo est si rare que les plus grandes bibliothèques du monde n'en ont aucune trace dans leurs catalogues électroniques. Je n'ai pas trouvé le moyen de le consulter, et je tire cette citation (qui semble renvoyer à la page 57 du petit volume) de A. Del Fante, *Per la storia*, *op. cit.*, p. 171. Prêtre à la forte personnalité, le père Giannantonio fut confesseur un demi-siècle durant au Dôme de Milan ; en 1944, son aide aux Juifs sous l'occupation allemande lui vaudra d'être déporté à Flossenbürg. Cf. G. Agosti [de Romallo], *Nei Lager vinse la bontà. Memorie dell'internamento nei campi di eliminazione tedeschi*, Milan, Edizioni Missioni estere dei Padri Cappuccini, 1968.

62. A. Del Fante, *Per la storia*, *op. cit.*, p. 169.

63. Citation d'une lettre d'Angela Serritelli à Mme Caradonna, lui annonçant la visite du « cav[aliere] Morcaldi », 20 juin 1932, citée in G. Pagnossin, *Il Calvario di Padre Pio*, *op. cit.*, vol. I, p. 724.

64. Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, *op. cit.*, vol. IV, p. 49, lettre du 2 avril 1932.

65. Cf. *supra*, p. 259 sq.

66. ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp., 1927-1944, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele*, information du « n° 40 », 20 juin 1931. Voir aussi ACS, MI, DGPP, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele*, information de la préfecture de police de Rome, 2 septembre 1934.

67. La lettre est reproduite photographiquement in G. Pagnossin, *Il Calvario di Padre Pio*, *op. cit.*, vol. I, p. 724.

68. ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp., 1927-1944, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele*, information du « n° 40 », 20 juin 1931.

69. *Ibid.*, note du « n° 40 » (Virginio Troiani), Rome, 4 janvier 1933.

70. Cf. M. Canali, *Le spie del regime*, *op. cit.*, p. 257 sq. On trouvera d'autres informations sur le rôle de Benigni dans l'espionnage in M. Forno, « Comunisti, ebrei e massoni : monsignor Benigni da Londra

scrive al Duce », in *Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del'900*, VIII, janvier 2005, n° 1, p. 87-103.

71. Cf. aussi ACS, MI, DGPP, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele*: le chef de la police à la préfecture de police de Rome, 23 août 1932.

72. Cf. M. Franzinelli (dir.), *L'elenco dei confidenti della polizia politica fascista*, Turin, Bollati Boringhieri, sans date.

73. ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp., 1927-1944, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele*, note du « n° 42 » (Umberto Benigni, avec Bianca D'Ambrosio, Rome, 14 juillet 1933).

74. Cf. M. Canali, *Le spie del regime*, *op. cit.*, p. 264.

75. ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp., 1927-1944, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele*, information de la préfecture de Bologne, 5 mai 1935.

76. ACS, MI, DGPP, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele* : ministère de la Guerre ; Servizio informazione militare (SIM), Rome, 3 juin 1935.

77. Remontant à février 1935, cette dénonciation fut jointe à celle de la préfecture du 5 mai 1935 (in ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp., 1927-1944, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele*).

78. ACS, MI, DGPP, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele*, dénonciation anonyme, transmise par le consulat d'Italie à Paris, 10 avril 1935.

79. Datée du 25 juin 1935, la lettre est reproduite in G. Pagnossin, *Il Calvario di Padre Pio*, *op. cit.*, vol. I, p. 747.

80. ACS, MI, DGPP, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele*, lettre de Bologne, 20 septembre 1935.

81. *Ibid.*, lettre de Paris, 25 novembre 1935.

82. Lettre du 14 juillet 1935, reproduite in G. Pagnossin, *Il Calvario di Padre Pio*, *op. cit.*, vol. I, p. 750.

83. ACS, MI, DGPP, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele*, lettre de Bologne, 26 septembre 1935.

84. *Ibid.*, lettre de Bologne, 22 octobre 1935.

85. Lettre du 4 juillet 1935, reproduite in G. Pagnossin, *Il Calvario di Padre Pio*, *op. cit.*, vol. I, p. 748-749.

86. Cf. B. C. Ruffin, *Padre Pio*, *op. cit.*, p. 213 sq.

87. Sans date, billet photographiquement reproduit in G. Pagnossin, *Il Calvario di Padre Pio*, *op. cit.*, vol. I, p. 712.

88. *Ibid.* (lettre d'Antonio Massa, 4 mars 1931).

89. ACS, MI, DGPS, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele*, lettre de Giovannini à Brunatto, 21 juin 1935.

90. Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, *op. cit.*, vol. IV, p. 746-747.

91. Je renvoie évidemment à l'étude classique de Z. Sternhell, *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris, Seuil, 1983 ; nouvelle éd. augmentée, Paris, Gallimard, 2012.

92. Sur le contexte, voir J.-B. Duroselle, *La Décadence, 1932-1939*, Paris, Imprimerie nationale, 1979 ; S. Bernstein, *Histoire du Parti radical*, vol. II : *Crise du radicalisme, 1926-1939*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1980.

93. ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp. 1927-1944, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele*, note du « n° 353 » (Vincenzo Bellavia), intégrée aux informations du « n° 373 » (Dino Segre, *alias* Pitigrilli), Paris, le 1<sup>er</sup> octobre 1936.
94. Cf. M. Canali, *Le spie del regime, op. cit.*, p. 228 sq.
95. *Ibid.*, p. 287-289.
96. Il s'agissait de la « valise diplomatique » de l'ambassade elle-même : cf. ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp. 1927-1944, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele*, note du « n° 353 » (Vincenzo Bellavia), Paris, 22 mars 1937.
97. *Ibid.*, informations datées, respectivement, des 4 et 14 décembre 1935.
98. *Ibid.*, informations du 14 mai 1936.
99. *Ibid.*, informations du 14 octobre 1936.
100. Cf. M. Franzinelli, *I tentacoli dell'Ovra. Agenti, collaboratori e vittime della polizia politica fascista*, Turin, Bollati Boringhieri, 1999, p. 27-28.
101. Cf. J.-P. Cointet, *Pierre Laval*, Paris, Fayard, 1993, p. 195-201.
102. ACS, Gabinetto, Minculpop, Reports, busta 3, m. 28/A, *Activities of Italo Sullioti, editor of « La Nuova Italia »* : lettre de Sullioti au major Celso Luciano, chef de cabinet du ministre de la Presse et de la Propagande, Paris, 2 janvier 1936. La correspondance des semaines précédentes indique que Sullioti avait informé en temps utile le sous-secrétaire Dino Alfieri du plan du « camarade Brunatto », et qu'Alfieri en avait informé à son tour (le 30 novembre) le chef de la police, Bocchini.
103. ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp. 1927-1944, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele*, note du « n° 353 » (Vincenzo Bellavia), Paris, 30 mai 1936. Cf. aussi busta 96A, fasc. *Sullioti Italo* : note du « n° 358 » (Valerio Benuzzi), Rome, 11 février 1936, qui estime la somme à 100 000 francs environ.
104. Suivant les informations données par Sullioti à Luciano, lettre de Paris, 2 janvier 1936 (ACS, Gabinetto, Minculpop, Reports, busta 3, m. 28/A, *Activities of Italo Sullioti, editor of « La Nuova Italia »*).
105. ACS, MI, DGPP, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele*, lettre de Paris, 9 janvier 1936.
106. *Ibid.*, lettre de Paris, 3 mars 1936.
107. *Ibid.*
108. *Ibid.*, lettre de Paris, 14 mars 1936.
109. ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp. 1927-1944, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele*, note du « n° 373 » (Pitigrilli), Paris, 8 février 1937.
110. *Ibid.*, note du « n° 353 » (Vincenzo Bellavia), Paris, 14 octobre 1936.
111. Sur la dégradation physique (et l'évolution spirituelle) de Pie XI à la fin de son pontificat, cf. l'étude fondamentale de E. Fattorini, *Pio XI. Hitler e Mussolini*, p. 44 sq.
112. ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp. 1927-1944, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele*, note du « n° 353 » (Vincenzo Bellavia), Paris, 22 mars 1937.
113. *Ibid.*
114. *Ibid.*
115. *Ibid.*, lettre manuscrite, Paris, 30 mars XV [sic].
116. *Ibid.*, le chef de la police à Sullioti, Rome, 5 avril 1937.
117. *Ibid.*, lettre de Sullioti au *commendatore* Bocchini, Budapest, 23 avril 1937.

118. *Ibid.*, le chef de la police à Pietro Francolini, Rome, 10 avril 1937.
119. *Ibid.*, le chef de la police au « n° 353 » (Vincenzo Bellavia), Rome 31 juillet 1937.
120. J. Boufflet, *Padre Pio, op. cit.*, p. 334.
121. Y. Chiron, *Padre Pio, op. cit.*, p. 211-212.
122. Cf. Benedetto de San Marco in Lamis, *Piccola pedagogia dello spirito, o Manualetto di direzione delle anime pie in forma epistolare*, Vicenza, Società anonima tipografica, 1935.
123. Lettre à Francesco Morcaldi, Paris, 25 juin 1935, citée in G. Pagnossin, *Il Calvario di Padre Pio, op. cit.*, vol. I, p. 747.
124. Sur les vicissitudes éditoriales du roman de Silone, cf. B. Falcetto, «Vino e pane. Genesi e storia editoriale », in I. Silone, *Romanzi e saggi*, vol. I, 1927-1944, Milan, Mondadori, 2000, p. 1499-1522, avec d'importantes précisions sur la transformation, après la guerre, de *Pane e vino* en *Vino e pane* (1955). Pour l'homonymie des titres, cf. G. Papini, *Pane e vino, con un soliloquio sulla poesia*, Florence, Vallecchi, 1926.
125. Ignazio Silone, *Pane e vino*, Lugano, Nuove edizioni di Capolago, 1937, p. 88 ; en français, *Le Pain et le vin*, trad. J.-P. Salmon, Paris, Grasset, 1939.
126. *Ibid.*, p. 89 (pour la citation) et p. 316 sq.
127. Cf. S. Soave, *Senza tradirsi, senza tradire. Silone e Tasca dal comunismo al socialismo cristiano (1900-1940)*, Turin, Nino Aragno editore, 2005, p. 346 sq. ; D. Biocca, *Silone. La doppia vita di un italiano*, Milan, Rizzoli, 2005, p. 197-199.

#### CHAPITRE VIII LES DOULEURS DU MONDE

1. Cf. D. Argentieri, *La prodigiosa storia di Padre Pio, narrata e discussa con 21 fotoincisioni*, avec des planches hors-texte et un portrait en couverture, Milan, Tarantola, 1951, p. 129.
2. Paru dans le *Resto del Carlino*, le 12 octobre 1939, sous la signature de G. Barbaci, l'article est cité *ibid.*, p. 130-131.
3. J. Boufflet, *Padre Pio, op. cit.*, p. 346.
4. A. Del Fante, *Se ci avessero creduti*, Bologne, Galleri, 1940, p. 18.
5. Sur l'histoire du Vieux-Colombier, cf. M.-F. Christout, N. Guibert et D. Pauly, *Théâtre du Vieux-Colombier, 1913-1993*, Paris, Éditions Norma, 1993.
6. E. de Pio, *Frère Soleil. Cinq tableaux de la vie de saint François d'Assise*, Paris, Jean-Renard, 1942.
7. ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp. 1927-1944, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele*, note du « n° 353 » (Vincenzo Bellavia), 21 juillet 1937, et de « Franco » (Pietro Francolini), 20 mai 1938, etc.
8. Sur l'orientation philo-nazie du Comité international permanent des anciens combattants, manipulés par Delcroix, cf. A. Prost, *Les Anciens*

*Combattants et la société française, 1914-1939*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1977, vol. I, p. 184-185.

9. Des extraits des « Informations parlementaires et diplomatiques », que Brunatto lui-même avait demandé de faire parvenir à Bocchini, se trouvent in ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp. 1927-1944, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele*, pièces jointes à une information de « Franco », datée du 21 janvier 1938.

10. ACS, MI, DGPS, DPP, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele* : lettre de Cesare Festa à Antonio Tonelli, Paris, 25 janvier 1940. En son temps, l'avocat Festa avait lui aussi cherché à établir un rapport de confiance avec le chef de la police, Arturo Bocchini : ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp. 1927-1944, busta 500, fasc. *Festa Cesare* (en particulier, lettre de Festa à Bocchini, datée du 19 octobre 1938).

11. Cf. ACS, SPD, Carteggio ordinario, fasc. 546 417, *Brunatto Emanuele* : documents divers de l'ambassade d'Italie à Paris et de la direction générale de la presse étrangère du ministère de la Culture populaire (novembre 1942).

12. Le « troisième tableau », en particulier, était une paraphrase presque littérale des *Fioretti* franciscains ; cf. E. de Pio, *Frère Soleil*, *op. cit.*, p. 89 sq.

13. Pour le certificat attestant le virement, sur papier à en-tête de la Banque italo-française de crédit, et daté du 3 juin 1941, cf. la reproduction anastatique in F. Chiocci et I. Cirri, *Padre Pio, storia di una vittima*, *op. cit.*, vol. III, p. 242.

14. F. Chiocci, *L'uomo che salvò Padre Pio*, *op. cit.*, p. 97.

15. Cf. *supra*, chap. VI, p. 224.

16. Je renvoie naturellement à Marc Bloch, *L'Étrange défaite, témoignage écrit en 1940*, Paris, Gallimard, 1990.

17. Cf. l'étude assez complète de P. Sanders, *Histoire du marché noir, 1940-1946*, Paris, Perrin, 2001, notamment p. 163 sq.

18. AJM, dossier 1531/1990, *Brunatto Emmanuel Louis* (Atteinte à la sûreté extérieure de l'État), fasc. « Information », doc. 4-8 (janvier-février 1941).

19. *Ibid.*, doc. 13-14 (août-sept. 1941).

20. ACS, MI, DGPS, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele* : note du commandement suprême (SIM) à la direction générale du PS, Rome, 22 juillet 1942.

21. *Ibid.*

22. Ainsi que l'a observé un des plus fins spécialistes de l'Occupation : Ph. Burrin, *La France à l'heure allemande, 1940-1944*, Paris, Seuil, 1995, p. 283 sq.

23. Les pages de Richard Cobb à ce sujet demeurent inégalées : R. Cobb, *Vivre avec l'ennemi. La France sous deux occupations : 1914-1918 et 1940-1944*, Paris, Éditions du Sorbier, 1985 (éd. originale anglaise, 1983), p. 186 sq.

24. Pour une reconstruction romancée, mais historiquement scrupuleuse, voir P. Assouline, *Lutetia*, Paris, Gallimard, 2005.

25. AJM, dossier 1531/1990, *Brunatto Emmanuel Louis* (Atteinte à la sûreté extérieure de l'État), fasc. « Information », doc. 25 et sq.

26. *Ibid.*, doc. 24 (rapport de la direction de la police judiciaire de la préfecture de Paris, 13 mars 1945), doc. 36 (rapport de l'expert-comptable chargé de revoir la comptabilité de Brunatto, pour le compte du Tribunal de la Seine : Paris, 17 juillet 1945).

27. *Ibid.*, doc. 36.

28. P. Sanders, *Histoire du marché noir*, *op. cit.*, p. 194 sq.

29. AJM, dossier 1531/1990, *Brunatto Emmanuel Louis* (Atteinte à la sûreté extérieure de l'État), fasc. « Information », doc. 43 (juillet 1945).

30. Voir S. Roffat, *Animation et propagande. Les dessins animés pendant la Seconde Guerre mondiale*, Paris, L'Harmattan, 2005.

31. AJM, dossier 1531/1990, *Brunatto Emmanuel Louis* (Atteinte à la sûreté extérieure de l'État), fasc. « Information », doc. 37 (déposition devant la cour de justice du département de la Seine, Paris, 25 octobre 1945).

32. ACS, MI, DGPS, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele* : note du 11 février 1943.

33. Sur le rôle joué à Salò par Marchiandi, saint-sépulchrisme et syndicaliste de Terni, cf. G. Parlato, *La sinistra fascista. Storia di un progetto mancato*, Bologne, il Mulino, 2000, p. 154 sq.

34. Cf. ACS, SPD, Carteggio riservato, RSI, busta 36, fasc. 322, *Brunatto Emanuele* : lettre de Marchiandi à Mussolini, Salò, 4 avril 1944.

35. G. Papini, *Pagine di diario e di appunti*, in Id., *Scritti postumi*, Milan, Mondadori, 1966, vol. II, p. 196.

36. *Ibid.*, p. 218-221 (14-22 juillet 1944). La meilleure reconstitution de cette époque de la vie de Papini se trouve in P. G. Zunino, *La Repubblica e il suo passato*, *op. cit.*, p. 557 sq.

37. P. Calamandrei, *Diario 1939-1945*, sous la direction de G. Agosti, Florence, La Nuova Italia, 1982, p. 422.

38. *Ibid.*, p. 94 (13 décembre 1942).

39. Cf. désormais U. Gentiloni Silveri et M. Carli, *Bombardare Roma. Gli Alleati e la « città aperta » (1940-1944)*, Bologne, il Mulino, 2007, p. 31 sq.

40. B. Fenoglio, *Primavera di bellezza* (1959), in Id., *Opere*, vol. I/3, Turin, Einaudi, 1978, p. 1486 ; en français, *Le Printemps du guerrier*, trad. M. Baccelli, Paris, Denoël, 1982.

41. Cf. G. Chianese, « Quando uscimmo dai rifugi. » *Il Mezzogiorno tra guerra e dopoguerra (1943-1946)*, Rome, Carocci, 2004, p. 40-43.

42. Sur le rôle historique de l'Église comme instance de protection dans une Italie en guerre toujours moins défendue par les forces armées du royaume, cf. G. de Luna, « L'identità coatta. Gli italiani in guerra (1940-1945) », in W. Barberis (dir.), *Storia d'Italia*, vol. 18, *Guerra e pace*, Turin, Einaudi, 2002, p. 773 sq.

43. Cf. C. Bermani, *Spegni la luce che passa Pippo. Voci, leggende e miti della storia contemporanea*, Rome, Odradek, 1996, p. 159-171 ; G. Gribaudo, *Guerra totale. Tra bombe alleate e violenze naziste : Napoli e il fronte meridionale, 1940-44*, Turin, Bollati Boringhieri, 2005, p. 89 sq.

44. Cf. F. Cordella, *San Giuseppe da Copertino e la società del suo tempo : dall'agiografia alla storia, 1603-1663*, Galatina, Congedo, 1997.

45. Y. Chiron, *Padre Pio*, *op. cit.*, p. 218.

46. N. Lewis, *Naples'44*, Londres, Da Capo Press, 1995, p. 105 ; en

français, *Naples 44*, trad. Pierre Giuliani, Paris, Phébus, 1996, trad. ici modifiée. Dans une note de 1978, Norman Lewis précise qu'il s'agit de « Padre Pio, devenu par la suite célèbre ». Je dois cette référence à l'amitié de Carlo Fumian.

47. Cf. R. Martucci, *Storia costituzionale italiana. Dallo Statuto Albertino alla Repubblica (1848-2001)*, Rome, Carucci, 2002, p. 199 sq.

48. Cf. M. Imbriani, *Gli italiani e il duce. Il mito e l'immagine di Mussolini negli ultimi anni del fascismo (1938-1943)*, Naples, Liguori, 1992, p. 169 sq. ; P. Colombo, *Storia costituzionale della monarchia italiana*, Rome-Bari, Laterza, 2001, p. 107 sq.

49. Dans une bibliographie toujours plus imposante, se distinguent par leurs jugements équilibrés les études de G. Miccoli, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano; Seconda Guerra mondiale e Shoah*, Milan, Rizzoli, 2000 ; en français, *Les Dilemmes et les silences de Pie XII*, trad. A.-L. Vignaux, Bruxelles, Complexe, 2004 ; R. Moro, *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei*, Bologne, il Mulino, 2002.

50. Cf. D. I. Kertzer, *Prigioniero del Vaticano. Pio IX e lo scontro tra la Chiesa e lo Stato italiano*, Milan, Rizzoli, 2005.

51. A. Giovagnoli, *La cultura democristiana*, *op. cit.*, p. 125 sq.

52. Voir F. Margiotta Broglio, « Dalla Conciliazione al giubileo 2000 », in L. Fiorani et A. Prospero (dir.), *Storia d'Italia, Annali*, vol. 16 : *Roma città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, Turin, Einaudi, 2000, p. 1174 sq.

53. Voir L. Scaraffia, « Devozioni di guerra. Identità femminile e simboli religiosi negli anni quaranta », in A. Bravo (dir.), *Donne e uomini nelle guerre mondiali*, Rome-Bari, Laterza, 1991, p. 152-160 ; E. Fattorini, *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento: simboli e devozione. Ipotesi e prospettive di ricerca*, Milan, Angeli, 1999, p. 67 sq.

54. A. Del Fante, *Quindici anni dopo la mia prima visita a padre Pio di Pietrelcina: impressioni*, Bologne, Anonima Arti grafiche, 1946, p. 5-13 (le texte est daté d'août 1945, San Giovanni Rotondo).

55. Cf. P. Delfino Sessa, *P. Pio da Pietrelcina*, Gênes, Demos, 1949, p. 153-155.

56. P. Bruni, *Giuseppe Caradonna e la destra nazionale*, *op. cit.*, p. 96-97.

57. Publié dans le numéro du 29 juillet 1956, l'article du *New York Times Magazine* est cité in F. Chiocci et I. Cirri, *Padre Pio, storia di una vittima*, vol. II, p. 25.

58. Pour un examen à jour de la notion chrétienne de miracle, cf. P. Sbalchiero (dir.), *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, *op. cit.*, notamment p. 531-546.

59. Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, *op. cit.*, vol. IV, p. 644.

60. Alessandro da Ripabottoni, *Padre Pio da Pietrelcina*, *op. cit.*, p. 366-371.

61. C. Trabucco, *Il mondo di P. Pio*, Rome, E. Giacomaniello, 1952, p. 52 sq.

62. Cf. R. D. Edwards, *The Pursuit of Reason. « The Economist », 1843-1993*, Boston, Harvard Business School Press, 1995, en particulier p. 482-485 et 754-764.

63. Son livre le plus marquant devait être publié quelques années plus



tard : B. Ward, *Faith and Freedom*, New York, Norton, 1954 ; en français, *Le Sens de l'histoire et la liberté*, trad. J. M. Faber, Paris, Éditions du Vieux Colombier, 1957.

64. Pour une version hagiographique typique de l'affaire, cf. A. Del Fante, *Fatti nuovi. Seguito del volume «Per la storia. Padre Pio del Pietrelcina, il primo sacerdote stigmatizzato»*, Bologne, Arti grafiche, 1951, p. 334 sq.

65. Mille fois reprise dans les hagiographies, l'histoire figure notamment in Alessandro da Ripabottoni, *Padre Pio da Pietrelcina, op. cit.*, p. 380-381.

66. Cf. UNRRA, *Survey of Italy's Economy*, Rome, 1947 : « The Health Situation in 1946 », p. 107 sq.

67. Cf. F. M. Snowden, *The Conquest of Malaria, op. cit.*, p. 181-197.

68. S. Luzzi, *Salute e sanità nell'Italia repubblicana*, Rome, Donzelli, 2004, p. 115 sq.

69. Istituto Luigi Sturzo, Rome, Fondo Giuseppe Spataro (1911-1978), *Anno 1945*, lettre « confidentielle » de Montini à De Gasperi.

70. Sur les rapports entre le « parti romain » de l'Église, Pie XII et De Gasperi, cf. A. Riccardi, *Il «partito romano» nel secondo dopoguerra (1945-1954)*, Brescia, Morcelliana, 1983 ; Id., *Pio XII e Alcide De Gasperi. Una storia segreta*, Rome-Bari, Laterza, 2003.

71. Cf. UNA, UNRRA 1943-49, Pag. 4/3.0.14.0.0.2, box 10, *Subject files. Vatican* : correspondance diverse, octobre 1945-mai 1947.

72. Sur le personnage de Keeny et son parcours de fonctionnaire américain et international, cf. J. L. Harper, *America and the Reconstruction of Italy, 1945-1948*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 91 ; en italien, *L'America e la ricostruzione dell'Italia, 1945-1948*, Bologne, il Mulino, 1987.

73. Cf. UNA, UNRRA 1943-49, Pag. 4/3.0.14.0.0.2, box 10, *Subject files. Vatican* : en particulier à la fin de l'année 1946, le commandant Jackson contribua à organiser le voyage de Lodovico Montini à Washington. Au cours du premier semestre 1947, les rapports entre Jackson lui-même et Giovanni Battista Montini portèrent surtout sur la naissance imminente de l'Organisation internationale des réfugiés.

74. Cf. UNA, UNRRA 1943-49, Pag. 4/3.0.14.0.0.2, box 1, *Italy Chief of Mission. Correspondence with Individuals* : cf. notamment les lettres de novembre 1946.

75. Cf. M. Black, *The Children and the Nations. The Story of Unicef*, New York, Unicef, 1986, p. 25 sq.

76. Cf. UNA, UNRRA 1943-49, Pag. 4/3.0.14.0.0.2, box 1, *Italy Chief of Mission. Correspondence with Individuals* : lettre de Keeny à Humphrey Gale (European Regional Office, Londres), Rome, 25 février 1947.

77. ACS, MI, AAI, Presidenza, busta 34, *UNRRA, Pubblicazioni, convenzioni, riunioni 1945-1947* : procès-verbal de la rencontre Keeny-Montini du 14 janvier 1947, avec des corrections à la main de l'avocat Montini.

78. Sur la « dangereuse » latitude que De Gasperi laissa à l'avocat Montini en tant que président de la délégation italienne à l'UNRRA, cf. A. Giovagnoli, *Le premesse della ricostruzione. Tradizione e modernità nella classe dirigente cattolica del dopoguerra*, Milan, Nuovo istituto editoriale italiano, 1982, p. 295 sq.



79. Cf. UNA, UNRRA 1943-49, Pag. 4/3.0.14.0.0.2, box 10, *Subject files. Vatican* : « numéro unique » publié en février 1946.
80. *Ibid.*, lettre « personnelle » datée du 8 mai 1947, le Vatican.
81. *Ibid.*, réponse datée de Rome, 17 mai 1947.
82. Cf. l'Accordo tra il Governo italiano e l'Amministrazione delle Nazioni Unite per l'assistenza e la riabilitazione sull'uso del Fondo lire supplementare agli Accordi dell'8 marzo 1945 e del 19 gennaio 1946, signé conjointement par Keeny et Montini le 12 novembre 1947 : *Gazzetta ufficiale della Repubblica italiana*, n° 178, 3 août 1948, p. 2787 sq.
83. Cf. B. C. Ruffin, *Padre Pio, op. cit.*, p. 282-283.
84. Cf. D. Argentieri, *La prodigiosa storia di Padre Pio, op. cit.*, p. 139.
85. UNRRA. *Supplemento de « Il Seminatore ». Organo dell'Opera Pia Fondazione Vittorino di Camillo*, février 1946, p. 5.
86. ACDF, Santo Ufficio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 10, doc. 371 (novembre 1941) : il s'agit d'une documentation qui n'est pas consultable actuellement et dont je n'ai pris connaissance qu'à travers l'inventaire général du fonds.
87. *Ibid.*, doc. 357-358 (mars 1940) : *idem*.
88. *Ibid.*, doc. 361 (31 janvier 1941) : *idem*.
89. Dans l'abondante bibliographie, cf. au moins A. Monticone, « De Gasperi e la scelta politica per la democrazia occidentale », in U. Corsini et K. Repgen (dir.), *Konrad Adenauer e Alcide De Gasperi: due esperienze di rifondazione della democrazia*, Bologne, il Mulino, 1984, p. 55-78 ; P. Craveri, *De Gasperi*, Bologne, il Mulino, 2006, p. 342-344.
90. « Warning from Italy », *The Economist*, 24 mars 1948, p. 492.
91. ACS, MI, AAI, Presidenza, busta 56, AUSA, *Trattati e convenzioni, 1948-1951: Richieste di finanziamento dal Fondo Lire AUSA*, transmise à la Mission AUSA de Rome avec la mention 015146.
92. Cf., à titre d'exemple, la description vivante que l'ambassadeur Egidio Ortona en donnait dans son journal, reprise in Id., *Anni d'America*, vol. I, *La ricostruzione: 1944-1951*, Bologne, il Mulino, 1984, p. 85.
93. Sur les relations confidentielles que Jackson avait entretenues avec La Guardia, cf. UNA, UNRRA 1943-49, Pag. 4/3.0.14.0.0.1, box 1, *Italy Chief of Mission. Correspondence with Individuals*, documents divers ; cf. en outre, rétrospectivement, sir R. Jackson, « Foreword », in M. Black, *The Children and the Nations, op. cit.*, p. 8-9.
94. A. Del Fante, *Fatti nuovi, op. cit.*, p. 333-334.
95. Cf. à ce propos ses souvenirs de jeunesse publiés à titre posthume : F. H. La Guardia, *The Making of an Insurgent. An Autobiography: 1882-1919*, Philadelphie-New York, J. B. Lippincott, 1948, p. 169-186.
96. Je m'appuie ici sur l'excellente étude de S. Gerbi et G. de Luna, « Lettere a Fiorello La Guardia, sindaco di New York », in C. Zadra et G. Fait (dir.), *Deferenza rivendicazione supplica. Le lettere ai potenti*, Trévise, Pagus edizioni, 1991, p. 69-87.
97. B. Fenoglio, *Il partigiano Johnny* (1968), in Id., *Opere*, vol. I/2, p. 395-396 ; en français, *La Guerre sur les collines*, trad. G. de Van, Paris, Gallimard, 1973.
98. Cf. encore S. Gerbi et G. de Luna, « Lettere a Fiorello La Guardia »,

*op. cit.*, p. 73 (la totalité du courrier est déposée aux archives municipales de New York).

99. ACS, PCM, 1948-50, busta 3973, fasc. 14-6.17329, *Onoranze a Fiorello La Guardia*, communiqué de presse du 9 avril 1948.

100. En 1950, dressant le bilan de la collaboration entre l'AAI et l'AUSA, Lodovico Montini restera discret sur les critères de sélection des demandes de financement et ne fera pas la moindre allusion à l'hôpital de Padre Pio : cf. L. Montini, *Giorno per giorno tra i protagonisti di un'epoca. Scritti ed appunti (1944-1970)*, sous la direction de G. Mingoni et C. Del Vico, Florence, Vallecchi, 1971, p. 35 sq.

101. ACS, MI, AAI, Presidenza, busta 56, *AUSA, Trattati e convenzioni, 1948-1951: Richieste di finanziamento*.

102. On peut reconstituer l'épisode à travers ACS, PCM, 1948-50, busta 3973, fasc. 14-6.17329, *Onoranze a Fiorello La Guardia* (la citation est tirée d'un télégramme « urgent » d'Andreotti et datée du 12 août 1948).

103. *Ibid.*, le directeur général de l'AAI à S. E. Andreotti, Rome, 13 août 1948.

104. Cf. S. Alpern, *Freda Kirchwey. A Woman of « The Nation »*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1987, p. 162 sq.

105. F. Kirchwey, « Journey among Creeds, III, Rome and Foggia », *The Nation*, CLXVII, 20 novembre 1948, n. 21.

106. *Ibid.*

107. Agostino da San Marco in Lamis, *Diario*, 3<sup>e</sup> édition, sous la direction de F. Colacelli, San Giovanni Rotondo, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, 2003, p. 179-180 (9 septembre 1948).

108. *Ibid.*, p. 175 (31 mars 1948).

109. *Ibid.*

110. A. G. Roncalli/Giovanni XXIII, *Anni di Francia*, vol. I, *Agende del nunzio, 1945-1948*, sous la direction d'É. Fouilloux, Bologne, Istituto per le scienze religiose, 2004, p. 219 (19 août 1946).

111. AFSCIRE, Fondo Roncalli, *Corrispondenza*, vol. 72, *Alcide de Gasperi*.

112. A. G. Roncalli/Giovanni XXIII, *Anni di Francia, op. cit.*, vol. I, p. 222.

113. *Ibid.*, p. 224 (2 septembre).

114. *Ibid.*, p. 248 et 258. Les contacts entre fra Roncalli et Brunatto s'espacèrent l'année suivante (une seule audience avec le « signr. De Pio », le 27 mars 1947), pour reprendre en 1948.

115. Pour le contexte historique, la reconstruction la plus fine reste celle de P. Novick, *L'Épuration française, 1944-1949*, Paris, Seuil, 1985 (édition américaine, 1968).

116. Il est possible de reconstituer le déroulement des procédures judiciaires engagées contre Brunatto à travers les documents déposés aux AJM, dossier 1531/1990, *Brunatto Emmanuel Louis* (Atteinte à la sûreté de l'État), fasc. « Règlement », et autres fasc. Divers. Sur l'amnistie « scandaleuse » (parce que excessivement dangereuse) du 6 août 1953, cf. S. Gascon, *L'Amnistie. De la Commune à la guerre d'Algérie*, Paris, Seuil, 2002, p. 235 sq.

117. Cf. É. Fouilloux, introduction à A. G. Roncalli/Giovanni XXIII, *Anni di Francia, op. cit.*, vol. I, p. XII-XVII.

118. Cf., de façon typique, sa lettre à Mgr Adriano Bernareggi, *in Id., Questa chiesa che tanto amo. Lettere ai vescovi di Bergamo*, sous la dir. de A. Pesenti, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2002, p. 300 (Paris, le 11 mars 1947). Le livre de Papini parut chez Vallecchi cette même année 1947; en français, *Lettres aux hommes du pape Célestin VI*, trad. J. Bertrand, préface de Marcel Brion, Paris, Éditions du Pavois, 1948.

119. Paul Claudel, « Discours de réception à l'Académie française » (12 mars 1947), *in Id., Œuvres en prose*, Paris, Gallimard, 1965, p. 639.

120. A. G. Roncalli/Giovanni XXIII, *Anni di Francia, op. cit.*, vol. I, 64 (5 juin 1945); cf. aussi *ibid.*, p. 62 (30 mai 1945).

121. Pour une reproduction anastatique de cette lettre datée de Paris, le 5 octobre 1948, cf. G. Pagnossin, *Il Calvario di Padre Pio, op. cit.*, vol. I, p. 191.

122. Cf. *supra*, chap. V, p. 170-172.

123. AFSCIRE, Fondo Roncalli, *Corrispondenza*, vol. 70, *Andrea Cesariano* : la correspondance entre les deux hommes dans les années 1930 et 1940 est abondante et intime.

124. *Ibid.*

125. *Ibid.*

126. *Ibid.*

127. Cf. *infra*, chap. X, p. 384 sq.

128. Dans la version diffusée par *L'Avvenire d'Italia*, par exemple, l'agitateur communiste malappris de San Marco in Lamis avait été frappé de paralysie, plutôt que victime d'une colique.

129. Cf. I. Calvino, *La giornata di uno scrutatore*, Turin, Einaudi, 1963 (mais 1953-1963, selon l'auteur, pour l'écriture du roman); en français, *La Journée d'un scrutateur*, trad. G. Genot, Paris, Seuil, 1968.

130. Agostino da San Marco in Lamis, *Diario, op. cit.*, p. 176 (30 avril 1948).

131. Pour la date de cette première visite, qu'on peut situer entre le 29 mars et le 4 avril 1948, cf. S. Campanella, *Il papa e il frate*, San Giovanni Rotondo, Edizioni Padre Pio de Pietrelcina, 2005. Soutenue en juin 1948, la thèse de doctorat de Wojtyła portait sur le mysticisme carmélitain : cf. K. Wojtyła, *La dottrina della fede in S. Giovanni della Croce*, sous la direction de M. Bettetini, Milan, Bompiani, 2003; en français, *La Foi selon saint Jean de la Croix*, trad. du latin, Paris, Cerf, 1980.

## CHAPITRE IX

### LA MAIN BLANCHE ET LA MAIN POURPRE

1. Cf. A. Riccardi, « Governo e "profezia" nel pontificato di Pio XII », *in Id. (dir.), Pio XII*, Rome-Bari, Laterza, 1984, p. 31-92. Sur la personnalité de Pie XII, cf. le portrait d'A. Tornielli, *Pio XII. Eugenio Pacelli: un uomo sul trono di Pietro*, Milan, Mondadori, 2007.

2. V. Pratolini, « Garofani rossi per Fausto » (*Il Nuovo Corriere*, 5 juin 1947), *in Id., Cronache dal Giro d'Italia (maggio-giugno 1947)*, Milan, La Vita Felice, 1955, p. 68-71.

3. A. Del Fante, *Fatti nuovi*, p. 51, citant *Stadio*, 6 juin 1947.

4. Cf. S. Pivato, *Sia lodato Bartali. Ideologia, cultura e miti dello sport cattolico (1936-1948)*, Rome, Edizioni Lavoro, 1985 ; D. Marchesini, *Coppi e Bartali*, Bologne, il Mulino, 1998.
5. Id., *L'Italia del Giro d'Italia*, Bologne, il Mulino, 1996, p. 206 sq.
6. Photo reproduite dans le reportage de R. De Monticelli, « I prodigi di Padre Pio », *Epoca*, 3 juillet 1955.
7. Pour une fine reconstruction du contexte politico-culturel, cf. P. G. Zunino, *La Repubblica e il suo passato*, p. 705 sq.
8. A. Lingua, *Ho visto padre Pio da Pietrelcina : diario di tre fortunati viaggi a S. Giovanni Rotondo*, Fossano, Tip. G. Mondino (1950), p. 5 et 28.
9. *Ibid.*, p. 5.
10. Les succès de Nuvolari dans la plus célèbre course italienne remontaient au début des années 1930 : cf. D. Marchesini, *Cuori e motori. Storia delle Mille Miglia, 1927-1957*, Bologne, il Mulino, 2001, p. 82 sq.
11. Cité in A. Santini, *Nuvolari*, Milan, Rizzoli, 1987 (1983), p. 260-261 (je dois de connaître ce texte à l'amitié de Daniele Marchesini).
12. F. Fano, « Padre Pio nascose le stimmate nelle maniche del saio francescano », *Momento Sera*, 28 septembre 1947.
13. D. Argentieri, *La prodigiosa storia di Padre Pio*, *op. cit.*, p. 129.
14. Cf. *supra*, Prologue, p. 15, sq.
15. Cité in R. Mutinelli (dir.), *Ritorno di padre Rèbora. Testimonianze ed inediti*, Rovereto, Longo, 1991, p. 76.
16. U. Muratore, *Clemente Rèbora. Santità soltanto compie il canto*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1997.
17. Cf., respectivement, Cl. Rèbora, *Curriculum vitae*, Milan, All'insegna del pesce d'oro, 1955, et *Canti dell'infermità*, Milan, All'insegna del pesce d'oro, 1956 (nouvelle édition posthume augmentée en 1957).
18. U. Muratore, *Clemente Rèbora*, *op. cit.*, p. 346.
19. A. Del Fante, *Fatti nuovi*, *op. cit.*, p. 175-178 et 254-258.
20. Outre les divers textes hagiographiques cités ailleurs dans ces notes, cf. L. Patri, *Cenni biografici su padre Pio da Pietrelcina*, San Giovanni Rotondo, Edizioni San Francesco, 1951 ; G. V. M., *La storia di padre Pio (da Pietrelcina a S. Giovanni Rotondo)*, Rome, Officine grafiche italiane, 1955.
21. La publicité d'Abresch était souvent insérée ou collée entre les pages de divers textes de dévotion.
22. A. Lingua, *Ho visto padre Pio*, *op. cit.*, p. 15 et 28.
23. Roland Barthes, « Iconographie de l'abbé Pierre », in *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957, p. 51-55.
24. Sur la barbe comme icône, cf. S. Bulgari, « Il segno della barba », in P. Magli, G. Manetti et P. Violi (dir.), *Semiotica : storia, teoria, interpretazione. Saggi intorno a Umberto Eco*, Milan, Bompiani, 1992, p. 425-441.
25. Cf. U. Lucas et T. Agliani, « Tra Miss Italia e Padre Pio. Società e fotogiornalismo del dopoguerra ai nostri giorni », in *Le fotografie e la storia*, sous la direction de G. De Luna, G. D'Autilia et L. Criscenti, vol. II, *La società in posa*, Turin, Einaudi, 2006, p. 365-366.
26. A. Lingua, *Ho visto padre Pio*, *op. cit.*, p. 15.
27. Cf. J.-C. Schmitt, *Le Corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002, p. 133 ; J.-M. Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, PUF, 1994, p. 102.

28. Roland Barthes, *La Chambre claire: Notes sur la photographie*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 129. Cf. David Freedberg, *Le Pouvoir des images*, trad. A. Girod, Paris, Gérard Monfort, 1996, p. 472-473.

29. Cf. N. N. Perez (dir.), *Corpus Christi. Les représentations du Christ en photographie*, Paris, Marval, 2002, p. 1.

30. Cf. G. Didi-Huberman, « L'indice de la plaie absente (monographie d'une tache) », in *Traverses*, 1984, n° 30-31, p. 151-163, repris in Id., *L'Image ouverte*, Paris, Gallimard, 2007, p. 235-262 et note 29 p. 379. Pour la stratification culturelle profonde de toute la question, cf. H. Belting, *La vera immagine di Cristo*, Turin, Bollati Boringhieri, 2007; en français, *La Vraie image*, trad. Jean Torrent, Paris, Gallimard, 2007.

31. Curzio Malaparte, *La pelle*, Milan, Mondadori, 1984, p. 292; en français, *La peau*, trad. R. Novella, Paris, Denoël, 2008, p. 401.

32. Cf. les matériaux publiés in E. Ronchi Suckert, *Malaparte*, vol. VIII : *1948-1949. Les femmes de Sienne. Il Cristo proibito*, Florence, Ponte alle Grazie, 1994, p. 724.

33. Cf. *supra*, chap. II, p. 65, et chap. premier, p. 55.

34. Cité d'après un document dactylographié, « Ricordo della visita a Padre Pio del Dott. Giovanni Santucci », daté de Naples, octobre 1957, et conservé dans des archives familiales privées.

35. G. Tomaselli, *Storia di un frate (Padre Pio)*, Palerme, Scuola grafica salesiana, 1968, p. 80.

36. C. Trabucco, *Il mondo di P. Pio*, *op. cit.*, p. 120 (il s'agit d'un recueil de matériaux déjà publiés en grande partie dans *Popolo* entre 1950 et 1952).

37. *Ibid.*, p. 120-128. Cf. aussi C. Trabucco, *L'opera sociale di Padre Pio*, Rome, Giacomaniello, 1954; et *Colloqui con padre Pio*, Turin, Edizione Paoline, 1960.

38. Sur le rôle de Vergani dans le journalisme italien des années 1930, cf. G. Licata, *Storia del « Corriere della Sera »*, Milan, Rizzoli, 1976, p. 253 sq.

39. Cf. O. Vergani, *La via nera. Viaggio in Etiopia da Massaua a Mogadiscio*, Milan, Treves, 1938; et *Immagini d'Africa, 1934-1938*, Manduria, Barbieri, 1997.

40. O. Vergani, « Da trent'anni sanguinano le stimmate di Padre Pio », *Corriere della Sera*, 9 avril 1950.

41. Id., « "Da Milano per vedere me?" Serviva di piú un'Ave Maria », *ibid.*, 10 avril 1950.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

44. O. Vergani, « Da trent'anni sanguinano... », *op. cit.* Pour des aperçus sur Vergani et l'épopée des routiers en Afrique orientale, cf. S. Luzzatto, *La strada per Addis Abeba. Lettere di un camionista dall'Impero (1936-1941)*, Turin, Paravia Scriptorium, 2000, p. 8 sq.

45. Sur le contexte culturel, cf. A. Cappabianca, *Il cinema e il sacro*, Recco-Gênes, Le Mani, 1998, p. 56-57.

46. L. Bedeschi, « Carlo Campanini imparò l'umorismo da Padre Pio », rapporté in A. Del Fante, *Fatti nuovi*, *op. cit.*, p. 178-182.

47. Cf. T. de Mauro (dir.), *Grande dizionario italiano dell'uso*, Turin, UTET, 1999, vol. IV, p. 228.

48. Cf. S. Boesch Gajano, *Santità*, Rome-Bari, Laterza, 1999, p. 38 sq.

49. La relecture la plus fine de l'époque est celle de G. Crainz, *Storia del miracolo italiano. Culture, identità, trasformazioni fra anni cinquanta e sessanta*, Rome, Donzelli, 1996.

50. O. Vergani, « "Da Milano per vedere me?" », art. cit.

51. Cf. A. Casellato, « Santi e madonne per l'Italia del boom. Lettere a Gigliola Cinquetti et papà Cervi », in actes du colloque *Scrivere agli idoli. La scrittura popolare negli anni sessanta e dintorni a partire dalle 150.000 lettere a Gigliola Cinquetti*, Trento, Museo Storico, 10-12 novembre 2005, sous la direction de Q. Antonelli et A. Iuso [Trento, Museo Storico in Trento, 2007, p. 197-214].

52. F. de Santis, *Padre Pio*, Milan, Longanesi, 1966. L'auteur était le vaticaniste du *Corriere della Sera*.

53. A. Del Fante, *Fatti nuovi*, op. cit., p. 17-182 et 183-342.

54. R. De Monticelli, « I prodigi di Padre Pio », art. cit.

55. Cf. Id., *Le mille notti del critico. Trentacinque anni di teatro vissuti e raccontati da uno spettatore di professione*, Rome, Bulzoni, 1996-1998, 4 vol.

56. S. Luzzatto, *Il corpo del duce*, op. cit., p. 177-180.

57. R. De Monticelli, « I prodigi di Padre Pio », art. cit.

58. *Ibid.*

59. *Ibid.*

60. Agostino da San Marco in Lamis, *Diario*, op. cit., p. 171 sq. (27 juin 1947).

61. P. Delfino Sessa, *P. Pio da Pietrelcina*, op. cit., p. 207.

62. Cité in R. Allegri, *Padre Pio. Il santo dei miracoli*, Milan, Mondadori, 2002, p. 400-401.

63. Cf. E. D'Ercole, « Guarisce senza saperlo », *Nuova Stampa Sera*, 15 octobre 1950; Id., « Anche Genova ha un "mago" », *Corriere Mercantile*, 16 novembre 1950.

64. L. Garibaldi, « Guarisco i malati per ordine di Padre Pio », *Gente*, 18 janvier 1971.

65. G. Palumbo, « Ho guarito il fratello di Padre Pio », *Eva Express*, 5 août 1974.

66. Non datée, mais remontant à 1955, l'image pieuse manuscrite est conservée dans les archives privées de la famille De Bernardi, à Santa Giulia di Lavagna.

67. C. Trabucco, *Il mondo di P. Pio*, op. cit., p. 36-44.

68. R. De Monticelli, « I prodigi di Padre Pio », art. cit.

69. C. Trabucco, *Il mondo di P. Pio*, op. cit., p. 26 sq.

70. Cf. D. Lajolo, *Il volto umano di un rivoluzionario*, p. 43 et 113.

71. F. Chiocci et I. Cirri, *Padre Pio, storia di una vittima*, op. cit., vol. I, p. 309.

72. *Ibid.*

73. L. Patri, *Cenni biografici*, op. cit., p. 6.

74. « Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii. Decretum Proscriptio Librorum, Feria IV, die 23 iulii 1952 », *L'Osservatore Romano*, 3 août 1952.

75. « A proposito di un Decreto del Sant'Offizio », *ibid.*, 4-5 août 1952.

76. Cf. *supra*, chap. V, p. 183-185.

77. C. Camilleri, *Padre Pio da Pietrelcina. Nella vita, nel mistero, nel prodigio*,

avec 44 illustrations hors-texte, Città di Castello, Società tipografica Leonardo da Vinci, 1952, p. 85-88.

78. Cf. *supra*, chap. VIII, p. 290.

79. ACS, MI, DGPS, Confinati politici, ff. pp., busta 180, *Camilleri Carmelo* : lettre de Camilleri à Mussolini, Rome, 22 juillet 1937.

80. M. Franzinelli, *I tentacoli dell'Ovra*, *op. cit.*, p. 81.

81. Ma reconstruction se fonde sur les documents conservés in ACS, MI, DGPS, Confinati politici, ff. pp., busta 180 ; et sur ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp., 1927-44, busta 222, fasc. *Camilleri dr. Carmelo*.

82. « Gli Editori », Introduzione alla seconda edizione, in C. Camilleri, *Padre Pio*, *op. cit.*

83. ACS, MI, DGPS, Confinati politici, ff. pp., busta 180, *Camilleri Carmelo* : lettre de Camilleri au chef de la police, depuis les îles Tremiti, 30 mai 1939.

84. Cf. C. Camilleri, « Storia dell'attentato di piazza Giulio Cesare a Milano », *Ordine pubblico*, 31 janvier et 31 mars 1953 ; la thèse de l'essai de Camilleri devait être reprise par E. Rossi, *La pupilla del duce. L'Ovra*, Parme, Guanda, 1956.

85. Cf. C. Camilleri, *Polizia in azione. Incursione nel mondo che ho combattuto*, Rome, Editoriale ordine pubblico, 1958.

86. C. Camilleri, *Padre Pio*, *op. cit.*, p. 145-146.

87. Cf. E. Magrì, *Un italiano vero: Pitigrilli*, p. 164 sq. ; M. Giovana, *Giustizia e Libertà. Storia di una cospirazione antifascista, 1929-1937*, Turin, Bollati Boringhieri, 2005, p. 356 sq.

88. ACS, MI, DGPS, DPP, ff. pp., 1927-1944, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele* : information du « n° 373 », Paris, 8 février 1937.

89. Cf. Pitigrilli, *Pitigrilli parla di Pitigrilli*, Milan Sonzogno, 1949, p. 171-177.

90. A. Di Legge et V. Epifano, *Padre Pio da Pietrelcina, primo cavaliere del bene*, Caserte, Cisca, 1951, p. 210.

91. *Ibid.*, p. 12.

92. ACS, MI, DGPS, Confinati politici, ff. pp., busta 359, *Di Legge Antonio* : note de la Légion territoriale des carabiniers royaux du Latium, Rome, 1<sup>er</sup> février 1928.

93. *Ibid.* Lettre de Di Legge à Mussolini, de Lipari, 30 janvier 1928. Sur les conditions dans lesquelles fut retrouvé le corps de Matteotti, voir G. Capecelatro et F. Zaina, *La banda del Viminale*, Milan, Il Saggiatore, 1996, p. 77 sq.

94. Cf. « I traditori del Partito : Nino Di Legge », *Bollettino del Partito comunista d'Italia (Sezione dell'Internazionale Comunista)*, avril-mai 1925, p. 11.

95. Tout l'épisode peut être reconstruit à travers ACS, MI, DGPS, Confinati politici, ff. pp., busta 359, *Di Legge Antonio*.

96. Cf. A. Di Legge, *La città di Priverno, antica capitale dei Volsci: cenni storici*, Ferentino, 1934 ; Id., *Storia delle corporazioni. Preistoria, Roma antica, alto e basso Medio evo, Rinascimento, epoca moderna, secolo del lavoro, universalità di Roma*, Clusone, Giudici, 1936.

97. M. Franzinelli, *I tentacoli dell'Ovra*, *op. cit.*, p. 295-296.

98. Datée de Rome, la lettre se trouve in ACS, MI, DGPS, Confinati politici, ff. pp., busta 155, fasc. *Bombacci Nicola*.



99. ACS, MI, CPC, busta 1794, *Di Legge Antonio* : lettre de la préfecture de Rome à la Direction générale de la Sécurité publique, 11 juillet 1940.

100. Voir M. Canali, *Le spie del regime*, *op. cit.*, p. 533-535.

101. F. Chiocci et I. Cirri, *Padre Pio, storia di una vittima*, *op. cit.*, vol. I, p. 615.

102. Je tire les citations qui précèdent et qui suivent de G. Piovene, *Viaggio in Italia*, Milan, Baldini & Castoldi, 1993 (1957), p. 761-764.

103. En français *La Novice*, trad. M. Arnaud, Paris, Denoël, 1981 ; rééd. avec une préface de D. Fernandez, Paris, Arléa, 2012.

104. S. Luzzatto, *L'immagine del duce*, *op. cit.*, p. 145 ; et S. Gerbi, *Tempi di malafede. Una storia italiana tra fascismo e dopoguerra: Guido Piovene ed Eugenio Colorni*, Turin, Einaudi, 1999, p. 102 sq.

105. G. Piovene, *Viaggio in Italia*, *op. cit.*, p. 764-766.

106. *Ibid.*, p. 765.

107. Pour des reproductions photographiques de ces coupures de presse et d'autres, cf. F. Chiocci et I. Cirri, *Padre Pio, storia di una vittima*, *op. cit.*, vol. III, p. 250-251.

108. C. McKevitt, « To suffer and never to die : the concept of suffering in the cult of Padre Pio da Pietrelcina », en particulier p. 57-59.

109. Cf. A. Vauchez, *La santità nel Medioevo*, *op. cit.*, p. 310. Sur ce thème, voir aussi les travaux fondamentaux de G. Pomata, *La promessa di guarigione. Malati e guaritori in Antico Regime. Bologna XVII-XVIII secolo*, Rome-Bari, Laterza, 1994 ; G. Fiume (dir.), *Guarigioni mirabili*, numéro spécial des *Quaderni storici*, 2003/1, n° 111. Pour des aperçus d'ordre anthropologique, cf. V. Lanternari, « Le terapie carismatiche. Medicina popolare e scienza moderna », *La ricerca folklorica*, octobre 1983, numéro spécial, *La medicina popolare in Italia*, p. 85 sq.

110. Je suis ici l'impeccable démonstration de C. Gallini, « Lourdes e la medicalizzazione del Id. miracolo », *La ricerca folklorica*, 1994, n° 29, p. 83-94 ; et Id., *Il miracolo e sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Naples, Liguori, 1998. Cf. aussi l'excellente étude de R. Harris, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, Londres, Penguin, 1999, notamment p. 325 sq.

111. Cf. J.-M. Sallmann, *Naples et ses saints*, p. 375.

112. Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, *op. cit.*, vol. III.

113. Pour une lecture positive de cette conviction, cf. G. Pasquale, *Padre Pio. Sperare oltre il soffrire*, Milan, Jaca Book, 2003, surtout, p. 49 sq. ; et pour une lecture négative, A. Pascale, « Digli di smettere di baciarmi », introduction à C. Hitchens, *La posizione della missionaria. Teoria e pratica di Madre Teresa*, Rome, minimum fax, 1997, p. 7-16.

114. Cf., avec des intonations diverses, G. Cosmacini, *Gemelli*, *op. cit.*, p. 275 sq. ; M. Bocci, *Agostino Gemelli rettore e francescano. Chiesa, regime, democrazia*, Brescia, Morcelliana, 2003, p. 78-79 et 612-613.

115. Cf. P. Pombeni, *Il gruppo dosssettiano e la fondazione della democrazia italiana (1938-1948)*, Bologne, il Mulino, 1979 ; E. Galavotti, *Il giovane Dosssetti. Gli anni della formazione, 1913-1939*, Bologne, il Mulino, 2006, p. 149-222.

116. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, Inventario generale 1919-1956, doc. 439 (27 octobre 1947), doc. 481 (1<sup>er</sup> octobre 1951), etc.



117. Pour sa polémique publique à ce propos, dans le magazine *Settimana Incom*, en 1952, cf. E Malatesta, *Aiutatemi tutti a portare la croce*, Milan, Pratiche editrice, 2002, p. 203.

118. J. Boufflet, *Padre Pio, op. cit.*, p. 377 sq.

119. Pour des copies anastatiques de la demande de Padre Pio et de la réponse de Pie XII, datée du 4 avril 1957, cf. F. Chiocci et I. Cirri, *Padre Pio, storia di una vittima, op. cit.*, vol. III, p. 255-259.

120. Sur les origines (lointaines ou proches) de l'IOR, cf. J. F. Pollard, *L'obolo di Pietro. Le finanze del papato moderno, 1850-1950*, Milan, Corbaccio, 2006.

121. Cf. M. Guarino, *Beato impostore. Contro storia di Padre Pio*, Milan, Kaos Edizioni, 1999, p. 123 sq.

122. L. Peroni, *Padre Pio da Pietrelcina, op. cit.*, p. 462 sq.

123. Citations tirées d'Agostino da San Marco in Lamis, *Diario, op. cit.*, p. 220-222 (10 février-18 novembre 1958).

#### CHAPITRE X L'IDOLE D'ÉTOUPE

1. Cf. A. Tornielli, *Pio XII, op. cit.*, p. 567-568.

2. Cf. P. Niehans, *La Sénescence et le rajeunissement*, Paris, Vigot, 1937.

3. Cf. A. Paravicini Bagliani, *Il corpo del papa*, Turin, Einaudi, 1994, p. XVIII et *passim*; en français, *Le Corps du pape*, trad. C. Dalarun-Mitrovitsa, Paris, Seuil, 1997, p. 16 et *passim*.

4. J. Cornwell, *Le Pape et Hitler. L'histoire secrète de Pie XII*, trad. C. Beslon, J. Carlier et P.-E. Dauzat, Paris, Albin Michel, 1999, p. 445-446.

5. G. Verucci, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità a oggi, op. cit.*, p. 69.

6. « Taccuino », *Il Mondo*, 28 octobre 1958.

7. Je suis ici A. Melloni, *Il Conclave. Storia di un'istituzione*, Bologne, il Mulino, 2001, respectivement p. 106, 118, 181.

8. Ce magazine accompagnait la sortie en salle du « ciné-journal » homonyme ; cf. A. Sainati (dir.), *La Settimana Incom. Cinegiornali e informazione negli anni '50*, Turin, Lindau, 2001.

9. V. Lojacono, « Padre Pio predisse il papato a Roncalli », *La Settimana Incom illustrata*, 22 août 1959.

10. Agostino da San Marco in Lamis, *Diario, op. cit.*, p. 224-228 (8 juin-22 octobre 1959).

11. F. Morcaldi, *San Giovanni Rotondo nella luce del francescanesimo, op. cit.*, p. 53.

12. Agostino da San Marco in Lamis, *Diario, op. cit.*, p. 227 (8 septembre 1959). Cf. aussi *La Madonna e Padre Pio. Pubblicazione speciale dell'Apostolato della Madonna di Fatima in Italia in occasione della beatificazione di Padre Pio*, Rome, Centro di Fatima, 1999.

13. Cf. P. Apolito, *Il cielo in terra. Costruzioni simboliche di un'apparizione mariana*, Bologne, il Mulino, 1992, p. 153-168 ; Id., *La religione degli italiani*, Rome, Editori Riuniti, 2001, p. 25 sq. ; E. Fattorini, *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento*, p. 67 sq.

14. Cité d'après une note du père Agostino datée de 1915, *Diario, op. cit.*, p. 47.
15. A. Del Fante, *Fatti nuovi, op. cit.*, p. 90 et *passim*.
16. Cf. W. A. Christian, « Religious Apparitions and the Cold War in Southern Europe », in E. R. Wolf (dir.), *Religion, Power and Protest in Local Communities: The Northern Shore of the Mediterranean*, Berlin-Amsterdam, Mouton, 1984, p. 239-266.
17. L. Scaraffia, « Devozioni di guerra », *op. cit.*, p. 152-160.
18. Plus particulièrement, sur les relations entre Padre Pio et la voyante de Plaisance Rosa Quattrini (« Mamma Rosa »), cf. W. A. Christian, « Holy People in Peasant Europe », *Comparative Studies in Society and History*, 1973, n° 15, p. 106-114.
19. Sur l'internationalisation du phénomène des visions mariales dans la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle, cf. Id., « Believers and Seers: The Expansion of an International Visionary Culture », in D. Albera, A. Blok et C. Bromberger (dir.), *L'Anthropologie de la Méditerranée*, Paris, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2001, p. 407-414.
20. R. Pierri, *Il quarto segreto di Fátima*, Milan, Kaos, 2003, p. 129.
21. E. Fattorini, *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento, op. cit.*, p. 84.
22. W. A. Christian, « Holy People in Peasant Europe », *op. cit.*, p. 109.
23. Je suis ici E. Bianchi, « L'Eloquenza della santità. Appunti sulla spiritualità di papa Giovanni XXIII », in coll., *Un cristiano sul trono di Pietro. Studi storici su Giovanni XXIII*, Gorle, Servitium, 2003, p. 277-288.
24. Les deux citations (tirées des agendas de Roncalli) viennent de E. Galavotti, « I giorni del patriarca Roncalli », in *Rivisitare Giovanni XXIII. Atti del colloquio internazionale di Bologna (1-3 giugno 2003)*, sous la dir. d'E. Galavotti, *Cristianesimo nella storia*, XXV, 2004, n° 2, p. 433-456.
25. « Per la difesa della fede. Istruzione religiosa », *Bollettino ecclesiastico della Diocesi di Vittorio Veneto*, XLVIII, février 1960, n° 2 (copie anastatique de ce document in F. Chiocci et I. Cirri, *Padre Pio, storia di una vittima, op. cit.*, vol. III, p. 443).
26. J. Boufflet, *Padre Pio, op. cit.*, p. 390-394.
27. *Ibid.*, p. 377.
28. Pour toute la question de l'usage du confessionnal dans la Milan borroméenne, cf. l'excellente étude de W. de Boer, *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Turin, Einaudi, 2004 (et p. 101, pour la citation tirée d'un texte de 1575).
29. *Ibid.*, p. 107.
30. Dans un cadre historiographique, R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologne, il Mulino, 2002, p. 320, invite à ne pas insister outre mesure sur la question du *sedes confessionalis*.
31. A. Del Fante, *Fatti nuovi, op. cit.*, p. 13-14.
32. J. Boufflet, *Padre Pio, op. cit.*, p. 403 sq.
33. G. Alberigo et A. Melloni (dir.), *Beatificationis e canonizationis Servi Dei Ioannis Papae XXIII Summi Pontificis (1881-1963), Biografia documentata*, 4<sup>e</sup> partie, Rome, Tipografia Guerra, 1995, p. 2842.
34. Et ce depuis l'époque où il avait confié les mouvements de son cœur au *Journal de l'âme* : cf. G. de Rosa, « Angelo Roncalli e Radini Tedeschi », en

appendice à G. Lercaro, *Giovanni XXIII. Linee per una ricerca storica*, Rome Edizioni di storia et letteratura, 1965, p. 57.

35. Cité in G. Alberigo et A. Melloni (dir.), *Beatificationis e canonizationis, op. cit.*, p. 2928 et 2932.

36. AFSCIRE, Fondo Roncalli, *Scritti del Servo di Dio*, vol. XI-127, note du 25 juin 1960.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, note du 26 juin 1960.

39. G. Alberigo et A. Melloni (dir.), *Beatificationis e canonizationis, op. cit.*, p. 2938.

40. Sur la nature des liens entre Jean XXIII et le Saint-Office, cf. l'analyse d'A. Riccardi, « Della Chiesa di Pio XII alla Chiesa giovannea », in G. Alberigo (dir.), *Papa Giovanni*, 150-151.

41. Congregatio de Causis Sanctorum, *Beatificationis et canonizationis Servi Dei a Pietrelcina sacerdotis professi ofm cap. (Francesco Forgione)*, vol. IV : *Quaestiones selectae*, Bari, Tipografia Favia, 1997, p. 447 (lettre de Rome, 14 avril 1960).

42. Pour une première reconstruction de la visite apostolique de Mgr Maccari et de ses conséquences, cf. M. Tosatti, *Quando la Chiesa perseguitava Padre Pio*, Casale Monferrato, Piemme, 2005.

43. Cf. son rapport du 27 novembre 1990 au cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, in Congregatio de Causis Sanctorum, *Beatificationis et canonizationis, op. cit.*, p. 419-442.

44. G. Alberigo et A. Melloni (dir.), *Beatificationis e canonizationis, op. cit.*, p. 2938 (de l'agenda de Jean XXIII, 19 juillet 1960).

45. Pour de plus amples extraits, cf. Congregatio de Causis Sanctorum, *Beatificationis et canonizationis, op. cit.*, p. 103-141.

46. *Ibid.*, p. 160-161 (journal de Maccari, 3 septembre 1960).

47. *Ibid.*, p. 162-169 (31 juillet-5 septembre 1960).

48. Ces citations, comme les suivantes, viennent du rapport de Mgr Maccari du 5 novembre 1960, *ibid.*, p. 117-121.

49. *Ibid.*, p. 127-130.

50. *Ibid.*, 131-132.

51. *Ibid.*, p. 133-134.

52. *Ibid.*, p. 134-137.

53. *Ibid.*, p. 138.

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, p. 141.

56. *Giudizio del S. Ufficio sulla Visita Ap. di Mons. Maccari, ibid.*, p. 363-364.

57. Journal de Mgr Maccari, *ibid.*, p. 171 (19 septembre 1960).

58. Giovanni XXIII, *Lettere, 1958-1963*, sous la direction de L. F. Capovilla, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978, p. 159 (16 août 1959).

59. Citation extraite des agendas de Jean XXIII, cités in G. Alberigo et A. Melloni (dir.), *Beatificationis e canonizationis, op. cit.*, p. 2949.

60. A. Paravicini Bagliani, *Il corpo del papa, op. cit.*, p. 28-37 et trad., p. 46-56.

61. AFSCIRE, Fondo Roncalli, *Corrispondenza*, vol. 70, *Andrea Cesariano* (de Manfredonia, 18 novembre 1960).

62. Une photocopie de la lettre de Brunatto est reproduite in F. Chiocci et I. Cirri, *Padre Pio, storia di una vittima, op. cit.*, vol. III, p. 557-561.

63. *Ibid.*, p. 561.

64. Cf. E. Malatesta, *L'ultimo segreto di Padre Pio*, Casale Monferrato, Piemme, 2002, p. 169 sq.

65. F. Chiocci, *L'uomo che salvò Padre Pio, op. cit.*, p. 117-125.

66. L. Montesi, « Padre Pio tradito », *Epoca*, 16 octobre 1960.

67. Pour Valli, cf. *Il Giorno* du 2 au 9 septembre 1960 ; pour Montanelli, le *Corriere della Sera* du 14 octobre ; pour Ghirotti, *La Stampa* du 21 au 27 octobre ; et pour Barbato, *L'Espresso* des 16 et 23 octobre.

68. Entre mai et juin 1957, *Il Tempo* publia une série de vingt-deux articles de Mino Caudana ; c'est surtout au printemps 1963 que Luciano Cirri écrivit sur Padre Pio dans les pages d'*Il Borghese*, et Francobaldo Chiocci intervint dans *Il Tempo* à partir de 1962-1963, puis longuement en 1967.

69. Cf. L. Cirri, *Padre Pio e i papponi di Dio*, Milan, Edizioni del Borghese, 1963 ; F. Chiocci et I. Cirri, *Padre Pio, storia di una vittima, op. cit.* ; F. Chiocci, *I nemici di Padre Pio*, Rome, Edizioni Reporter, 1968 ; Id., *Padre Pio non è morto*, Rome, Gallo Rosso, 1968.

70. Les citations sont tirées de deux ouvrages : E. Malatesta, *Aiutatemi tutti a portare la croce, op. cit.* ; et R. Allegri, *Padre Pio. Il santo dei miracoli, op. cit.* Chacun de ces auteurs a consacré à Padre Pio une demi-douzaine de volumes.

71. Cf. S. Boesch Gajano (dir.), *Santità*, p. 38-39.

72. Dixième flottille chargée de saboter les navires ennemis en Méditerranée. (*N.d.É.*)

73. Cf. A. M. Imbriani, *Vento del Sud. Moderati, reazionari, qualunqueisti (1943-1948)*, Bologne, il Mulino, 1996, p. 69 sq. et 123 sq. ; R. Liucci, *L'Italia borghese di Longanesi. Giornalismo, politica e costume negli anni '50*, Venise, Marsilio, 2002, p. 108 sq. Sur les fréquentations politiques d'Angiolillo et de Tedeschi dans les milieux de l'extrême-droite, cf. G. Parlato, *Fascista senza Mussolini. Le origini del neofascismo in Italia, 1943-1948*, Bologne, il Mulino, 2006, *passim*.

74. Aperçus utiles in L. Lanna et F. Rossi, *Fascisti immaginari. Tutto quello che c'è da sapere sulla destra*, Florence, Vallecchi, 2003, p. 233-237.

75. S. Luzzatto, *Il corpo del duce, op. cit.*, p. 120 sq.

76. M. Caudana, *Il figlio del fabbro*, Rome, Cen, 1960.

77. Cf. F. Chiocci, *Donna Rachele*, Rome, Ciarrapico editore, 1983. Pour Brunatto, cf. Chiocci, *L'uomo che salvò Padre Pio, op. cit.*

78. L. Lanna et F. Rossi, *Fascisti immaginari, op. cit.*, p. 48-54.

79. Pisanò devait publier dix articles dans l'hebdomadaire milanais *Secolo XX*, au printemps et dans l'été 1960.

80. Berlutti publia une série d'articles dans le *Secolo d'Italia* en octobre 1960. Pour le reste, cf. G. Berlutti, *Noi crediamo nel Duce*, Rome, Unione editoriale d'Italia, 1941, et *Ritorno all'amore sulle orme di Gesù*, Lanciano, Carabba, 1944.

81. Je renvoie naturellement à L. Mangoni, *In partibus infidelium, op. cit.*

82. Cf. *supra*, chap. VII, p. 261-263. Encore en 1953, dans le bulletin de l'Opera di Padre Pio, *La Casa Solievo della Sofferenza*, De Luca n'avait pas

exclu en fait le caractère transcendant des stigmates de Padre Pio ; cf. G. M. Viscardi, « Padre Pio, padre Gemelli et don Giuseppe De Luca », *op. cit.*, p. 207-211.

83. G. De Luca, « Dove io, di carnevale, chiedo alla Madonna un miracolo », *L'Osservatore Romano*, 11 février 1952, repris in Id., *Bailamme, ovverosia pensieri del sabato sera*, Brescia, Morcelliana, 1963, p. 281 sq.

84. Voir R. Guarnieri, *Don Giuseppe De Luca. Tra cronaca e storia* (1974), Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1991, p. 14. Sur l'amitié du pape Roncalli et de don De Luca, cf. G. De Rosa, « Erudizione ecclesiastica et pietà in Angelo Roncalli e Giuseppe De Luca », in Id., *Tempo religioso e tempo storico. Saggi e note di storia sociale e religiosa dal Medioevo all'età contemporanea*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, vol. I, 1987, p. 267-301.

85. G. De Luca, « Dove io, di carnevale », *op. cit.*, p. 283.

86. Cf. *supra*, chap. VIII, p. 309 sq.

87. M. Tosatti, *Quando la Chiesa perseguitava Padre Pio*, *op. cit.*, p. 174-175.

88. E. Malatesta, *L'ultimo segreto*, *op. cit.*, p. 45 sq.

89. Daté de San Giovanni Rotondo, le 23 novembre 1968, le rapport du père Carmelo a été intégralement publié *ibid.*, p. 45-52.

90. Piero Camporesi, *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Milan, Mondadori, 1993 (1988), p. 61 ; en français, *La Sève de la vie. Symbolisme et magie du sang*, trad. B. Pérol, Paris, Le Promeneur, 1990, p. 90.

91. Peter Brown, *Le Culte des saints*, *op. cit.*, p. 95 sq.

92. Citation tirée du rapport du père Carmelo de San Giovanni in Galdo, in E. Malatesta, *L'ultimo segreto*, *op. cit.*, p. 50-51.

93. Roland Barthes, « Iconographie de l'abbé Pierre », *op. cit.*

#### ÉPILOGUE

2 MAI 1999

1. I. Silone, *L'avventura d'un povero cristiano*, Milan, Mondadori, 1968, p. 66.

2. Cf. A. Christian, *Santi vicini*, *op. cit.*, notamment p. 158 sq.

3. M. de Certeau, « Hagiographie », *op. cit.*, p. 69-72.

4. Sur toute cette question, le guide le plus sûr est A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, *op. cit.* ; Id., *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999.

5. Cf. les aperçus éclairants de P. Post, « The Modern Saint: an Exploration of Sacral Interferences », in M. Poorthuis et J. Schwartz (dir.), *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*, Leyde/Boston, Brill, 2004, p. 398-403.

6. J.-C. Schmitt (dir.), *Les Saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*, Paris, Beauchesne, 1983.

7. Cf. P. Apolito, *Internet e la Madonna. Sul visionarismo religioso in Rete*, Milan, Feltrinelli, 2002, p. 155 sq.

8. Pour une chronologie des rapports entre Karol Wojtyła et Padre Pio, cf. S. Campanella, *Il papa e il frate*, *op. cit.*

9. C. Frugoni, *Vita di un uomo : Francesco d'Assisi, op. cit.*, p. 121.
10. Le discours de Jean-Paul II est intégralement reproduit in Gerardo di Flumeri, *Il beato padre Pio da Pietrelcina, op. cit.*, p. 471-474, ici p. 472.
11. L'homélie est intégralement reprise *ibid.*, p. 483-486, ici p. 484.
12. Cf. à ce propos les perspectives de F. De Palma, «La santità post-conciliare: considerazioni statistiche, tipologiche per una storia delle canonizzazioni», in F. Scorza Barcellona (dir.), *Santi del Novecento: storia, agiografia, canonizzazioni*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1998, p. 49-82; M. Politi, «L'inflazione dei santi», *MicroMega*, 1999, n° 3, p. 201-210; A. Melloni, «La duttilità dei santi. Note sulla canonizzazione di Padre Pio», *Il Mulino*, 2002, n° 4, p. 679-686.
13. Cf. A. Tornielli, *Il segreto di Padre Pio e Karol Wojtyła*, Casale Monferrato, 2006, p. 110-119. En 1991, un chercheur américain faisant autorité présentait la cause de la béatification de Padre Pio comme la plus importante pour l'Église catholique dans les deux derniers siècles: cf. K. L. Woodward, *La fabbrica dei santi*, Milan, Rizzoli, 1991, p. 195.
14. Cf. T. J. Dandeleit, *Spanish Rome, 1500-1700*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2001, p. 171-185.
15. Cf. M. Ranchetti, *Non c'è più religione, op. cit.*, p. 11 sq.
16. Cf. E. Arioso, «Il miracolo di Renzo Piano», *L'Espresso*, 24 octobre 2002, p. 170.
17. G. G. Merlo, *Nel nome di san Francesco, op. cit.*, p. 391-392.
18. Cf. C. McKeivitt, «San Giovanni Rotondo and the shrine of Padre Pio», in J. Eade et M. J. Sallnow (dir.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 2000, p. 78.
19. Le 20 février 1971, au Vatican, s'adressant au définitoire général de l'ordre capucin.
20. P. J. Margry, «Merchandising and Sanctity», *op. cit.*, p. 94 sq.
21. Cf. M. Cucco, «Come se Padre Pio vivesse ancora», *Famiglia cristiana*, 29 septembre 1978, p. 49; S. Contenta, «Padre Pio's Kitsch and Conflict», *The Toronto Star*, 15 juin 2003.
22. A. Busi, *Seminario sulla gioventù* (1984), nouvelle édition augmentée, Milan, Adelphi, 2003, p. 60 et 64.
23. A. Pascale, *La città distratta*, Turin, Einaudi, 2001, p. 77; en français, *La Ville distraite*, trad. N. Bauer, Paris, Seuil, 2006.
24. Cf. P. Di Stefano, *Aiutami tu*, Milan, Feltrinelli, 2005, p. 167.
25. N. Ammaniti, *Come dio comanda*, Milan, Mondadori, 2006, p. 200, 287 et 382; en français, *Comme Dieu le veut*, trad. M. Bouzaher, Paris, Grasset, 2008.
26. Cf. P. Apolito, *La religione degli italiani*, p. 27. Un exemple inquiétant de contamination du culte de Padre Pio par un nazi-fascisme revisité nous est donné par le site [www.cultodellaforza.it](http://www.cultodellaforza.it).
27. G. Buccini, «Due "angeli", un po' di gasolio. Così si è salvato il piccolo Nicolò», *Corriere della Sera*, 29 septembre 2003.
28. Cf. R. Cri., ««Veglia il cadavere del figlio, poi muore», *La Stampa*, 3 février 2003.
29. F. Caccia, «Non vivrò senza gambe, fatemi morire», *Corriere della Sera*, 8 juin 2004.

30. A. Garibaldi, « Sorelline adottate dalla nonna. "Dove sono mamma e papà?" », *ibid.*, 22 novembre 2004.
31. A. Cazzullo, « Il paese dei campanili nel sacrario ritrovato », *ibid.*, 8 novembre 2003.
32. N. Ammaniti, *Come dio comanda, op. cit.*, p. 372.
33. F. Bonerba, « E alla fine s'è avverata la profezia di Padre Pio », *La Repubblica*, 9 juin 2004.
34. F. Caccia, « Tangenti, Migliardi ammette: ho pagato Vittorio Emanuele », *Corriere della Sera*, 20 juin 2006.
35. F. La Licata, « "Miraculo" a Messina », *La Stampa*, 8 mars 2002.
36. P. Brogi, « Bimba di cinque anni picchiata a morte », *Corriere della Sera*, 4 juillet 2006.
37. P. Foschini, « Droga, pugni e armi », *ibid.*, 24 août 2003.
38. A. Bolzoni, « L'università affare di famiglia. A Bari mogli e figli in cattedra », *La Repubblica*, 4 mars 2005 (il s'agit du professeur Giovanni Girone).
39. A. Capurso, « E io so a che santo votarmi », *Sette. Magazine del Corriere della Sera*, 29 avril 2004, p. 61 (déclaration de Giulio Andreotti).
40. G. A. Stella, « Il telerosario dei politici », *Corriere della Sera*, 13 janvier 2005 (le ministre de l'Intérieur est Beppe Pisanu).
41. F. Battistini, « La festa del ministro a Ceppaloni. "Ero finito, ringrazio Padre Pio" », *ibid.*, 22 mai 2006 (il s'agit de Clemente Mastella).
42. F. Verderami, « I timori di Francesco e la lezione di Ciriaco », *ibid.*, 6 mai 2006 (le pèlerin est Francesco Rutelli).
43. A. Cazzullo, « Bondi, coordinatore mistico. "Berlusconi è bontà e purezza" », *ibid.*, 25 octobre 2003 (interview de Sandro Bondi); Id., « "Lasciatemi qui, sono un mito anche per i comunisti." Viaggio a Retequattro », *ibid.*, 17 décembre 2003 (interview d'Emilio Sede).
44. G. A. Stella, « Il telerosario dei politici »; *La vera storia italiana*, Rome, Movimento Forza Italia, 2006, p. 42 (il s'agit de la villa d'Arcore, et le Premier ministre n'est autre que Silvio Berlusconi).
45. Cf. C. A. Viano, *Le imposture degli antichi e i miracoli dei moderni*, Turin, Einaudi, 2005, p. 143 sq.
46. C. de Gregorio, *Non lavate questo sangue*, Rome-Bari, Laterza, 2001; G. Chiesa, *G8/Genova*, Turin, Einaudi, 2001.
47. Cité in F. Caffarena et C. Stiaccini (dir.), *Fragili, resistenti. I messaggi di piazza Alimonda e la nascita di un luogo di identità collettiva*, Milan, Terre di mezzo, 2005.

*Index des noms*

ABBÉ PIERRE : 340, 403  
ABRESCH, Federico : 258, 268, 270, 275, 339-340, 343, 479  
ACERBO, Giacomo : 214  
AGOSTINO DE SAN MARCO IN LAMIS : 39-43, 82-83, 85-86, 89, 104, 324-  
325, 330-331, 370, 375-376, 429, 437-438, 477-478, 484-485  
AIELLO, Elena : 174  
ALFIERI, Dino : 470  
ALLEGRI, Renzo : 397  
ALPHONSE III, roi d'Espagne : 268  
AMENDOLA, Giovanni : 217  
AMMANITI, Niccolò : 413, 489-490  
ANDREOTTI, Giulio : 323, 477  
ANGIOLILLO, Renato : 398, 487  
ANTOINE DE PADOUE (saint) : 30  
APOLLONIO, Donato : 355  
AQUILINO (saint) : 197  
ARCHIMBAUD, Léon : 281, 283  
ARDIGÒ, Roberto : 169, 451  
ARGENTIERI, Domenico : 354  
ARTUSI, Pellegrino : 98, 440  
ASTORI, Guido : 87, 311, 438  
AUGUSTIN (saint) : 42  
  
BABINSKI, Félix : 79, 94  
BACCHELLI, Riccardo : 240, 250, 464  
BACCI, Zaira : 160  
BAIOCCHI, *signora* : 270  
BAIOCCHI, Vincenzo : 270  
BALDINI, Antonio : 239-240, 464



BARBACI, G. : 289, 471  
BARBATO, Andrea : 487  
BARDAZZI, Giovanni : 353  
BARTALI, Gino : 334-335, 337  
BARTHES, Roland : 340-342, 403, 479-480  
BASILIO (père) : 66  
BEDESCHI, Lorenzo : 349, 480  
BELLA, Salvatore : 133, 135-138, 279, 447  
BELLAVIA, Vincenzo : 279-280, 357, 470-471  
BELLONE, Tina : 382, 388-389  
BENEDETTO DE SAN MARCO IN LAMIS : 39-43, 82, 86, 89, 92-94, 104, 143,  
146, 158, 162, 165, 202, 285, 429, 432, 439  
BENIGNI, Umberto : 273, 468-469  
BENOÎT XV (Giacomo della Chiesa), pape (1914-1922) : 12, 85, 98,  
167, 401  
BENUZZI, Valerio : 470  
BERGONZI, Francesco : 160  
BERGONZI, Maria : 160  
BERLUSCONI, Silvio : 415, 490  
BERLUTTI, Giorgio : 213-217, 225, 231-232, 246-247, 398, 461, 465, 487  
BERNARDO D'ALPICELLA : 198, 457  
BERNAREGGI, Adriano : 478  
BETTI, Italia : 353-354  
BEVERE, Matteo : 117, 121, 123  
BEVILACQUA, Felice : 233-234  
BEVIN, Ernest : 319  
BIANCHI, Vincenzo : 203  
BIGNAMI, Amico : 62-65, 93, 141-142, 433  
BILENCI, Romano : 263-264  
BLOCH, Marc : 160  
BLUM, Léon : 280, 282-283  
BOCCHINI, Arturo : 237, 255, 271, 273, 279-280, 283-284, 357-358, 462,  
470, 472  
BOMBACCI, Nicola : 361  
BONAPARTE, Joseph : 33  
BONDI, Sandro : 490  
BONOMI, Ivano : 130  
BORROMÉE, Charles (saint Charles) : 13, 173, 379  
BORTIGNON, Girolamo : 379, 383  
BOTTAI, Giuseppe : 214-215, 460  
BRUERS, Antonio : 246, 465  
BRUNATTO, Emanuele : 210-213, 215-217, 224-225, 227-234, 246-248,  
250-251, 258-260, 265-267, 269-288, 290-300, 310, 325-327, 357, 359,  
362, 365, 393-395, 397-398, 460, 462, 467, 469-470, 472-473, 477,

- 487; voir DE ROSSI, Giuseppe; PEDERZANI, Emanuele; DE PIO, Emanuele; LEPIEUX, P.; DE FELICE, Emanuele:
- BRUNERI, Mario : 204-205  
BUGARINI, Vincenzo : 451  
BUONAIUTI, Ernesto : 23, 173, 203-204, 254-255, 261, 452, 458, 466  
BUSI, Aldo : 412, 489
- CADORNA, Raffaele : 11  
CAILLAUX, Joseph : 283  
CALAMANDREI, Piero : 301-302, 473  
CALVINO, Italo : 330, 478  
CAMILLETTI, Carmelo : 184-185, 355-359, 362, 481-482  
CAMILLO DE SANT'ELIA : 34-36  
CAMPANILE, Filomena : 254  
CAMPANILE, Nina : 47, 253, 431  
CAMPANINI, Carlo : 349  
CANALI, Nicola : 463  
CANELLA, Giulio : 204-205  
CANNISTRARO, Philip V. : 218, 461  
CAPOVILLA, Loris : 393  
CARADONNA, Giuseppe : 16, 105, 126-128, 131-132, 146, 170, 175-176, 184, 229, 236, 259, 269, 308-309, 451, 453, 463  
CARADONNA, *signora* : 269, 468  
CARDINALE, Claudia : 373  
CARLI, Mario : 214, 241  
CARLO MARIA D'ABBIATEGRASSO : 37  
CARMELO DE SAN GIOVANNI IN GALDO : 402-403, 488  
CARMELO DE SESSANO : 369-370  
CARNAVALE, Eugenia : 158  
CASSANO, Giovanni : 118  
CASTELLI, Giulio : 178, 453  
CATHERINE DE SIENNE (sainte) : 289  
CAUDANA, Mino : 397-398, 487  
CAVACIOCCHI, Giuseppe : 213, 217-224, 226, 246, 249, 276, 460-461, 465  
CÉLESTIN V, pape (1294-1294) : 405  
CERRETTI, Bonaventura : 67, 433  
CESARANO, Andrea : 256, 259-260, 269, 285, 288, 327-330, 384-385, 393-394, 467, 478  
CHAPLIN, Charlie : 100  
CHARCOT, Jean-Marie : 78, 93  
CHAUTEMPS, Camille : 283  
CHERUBINO DE CASTELNUOVO : 181, 453  
CHIOCCI, Francobaldo : 211, 293, 354, 397-398, 460, 472, 481, 487

- CIMINO, Serafino : 84-85  
CIRRI, I. : 354, 481  
CIRRI, Luciano : 397-398, 487  
CLAUDEL, Paul : 327, 478  
CLEMENTE DE MILWAUKEE : 379, 383, 385  
COLONELLO, Antonio : 45-46, 48-49  
COLONNA, Mario : 260  
COLONNA, Vittoria : 37, 428  
CONTARINI, Gasparo : 428  
CONTE, Alfredo : 109, 443-444  
COPPI, Fausto : 334-335  
CORRADINI, Camillo : 119, 122-123, 444  
COSTA, Alberto : 59-60, 432  
COZZI, *signora* : 64  
CRIFA, Francesco : 118  
CRISPO MONCADA, Francesco : 198-199, 457  
CRISTOFARO, Filomena : 48  
CROCE, Benedetto : 145, 169, 248, 435  
CROZIER, Antoine : 430  
CUCCAROLLO, Cornelio : 199  
CUPPINI, Ubaldo : 258, 271-273, 275, 281-282  
CUTELLI, Stefano Maria : 215, 460
- DA CELANO, Tommaso : 73, 194  
DA MATARO, Peregrino : 213, 398  
D'AMBROSIO, Bianca : 469  
D'ANNUNZIO, Gabriele : 15, 34, 95-96, 131, 196, 207, 221, 245, 456  
DE AMICIS, Edmondo : 246  
DE BERNARDI, Enrico : 352-353 ; *voir* PIO LUCA  
DE BONO, Emilio : 181-182, 184, 198, 356, 454  
DE CURTIS, Antonio (Totò) : 349  
DE DOMINICHS, Giovanni : 83, 437  
DE FABRITIS, Camillo : 53-54, 431  
DE FELICE, Emanuele : 232-234, 258 ; *voir* BRUNATTO, Emanuele  
DE GASPERI, Alcide : 314, 316, 318, 322-326, 330, 333, 357, 475  
DE GAULLE, Charles : 327  
DE LAI, Gaetano : 139, 233, 256, 463  
DE LELLIS, Camillo : 33  
DE LUCA, Giuseppe : 261-263, 399-400, 441, 467, 487-488  
DE MONTICELLI, Roberto : 351, 481  
DE NICOLA, Enrico : 325  
DE PINEDO, Francesco : 260  
DE PIO, Emanuele : 290, 326, 471, 477 ; *voir* BRUNATTO, Emanuele  
DE ROMALLO, Giannantonio : 268, 468

- DE ROSSI, Giuseppe : 213, 225-226, 460, 462; *voir* BRUNATTO, Emanuele  
DE SICA, Vittorio : 349  
DE VITO, Maria : 134-136, 138-139, 142  
DEL FANTE, Alberto : 125, 250-251, 257-258, 266, 268-269, 271, 290, 307, 318, 320, 350, 445, 465, 468, 471, 474, 476, 481  
DEL FANTE, Enrico : 250  
DEL VAL, Merry : 139, 165, 206, 256, 453, 465  
DELCROIX, Carlo : 16, 95, 125, 207, 209, 291, 439, 445, 459, 471  
DELFINO SESSA, Piera : 355  
D'ERAMO, Marco : 19, 425  
D'ERRICO, Vincenzo : 178  
DI GIORGI, Anna : 352  
DI LEGGE, Antonio : 359-362, 482  
DI MAGGIO, Luigi : 121  
DI VAGNO, Giuseppe : 132  
DI VITTORIO, Giuseppe : 127, 354  
DIAZ, Armando : 13  
DÖBLIN, Alfred : 241, 464  
DONATO, Israel : 245; *voir* MANDUZIO, Donato  
D'ORAZI, Pietro : 236-237  
DORÉ, Gustave : 239  
DOS SANTOS, Lucia : 377  
DREHMANN, Joseph : 145, 164, 172, 186  
DUBOIS, Marcel : 342  
DUMINI, Amerigo : 187, 455
- ÉDOUARD D'ALENÇON : 432  
ENGELS, Friedrich : 111  
EPIFANO, Vincenzo : 359-360, 482  
ERRIGO, T. : 159
- FABROCINI, Adelchi : 46-47, 62, 176, 266-267, 431, 453  
FACCHINETTI, Vittorino : 191, 235, 456, 463  
FANO, Franco : 337, 479  
FARINA, Fortunato : 233-234  
FARINACCI, Roberto : 131  
FEBVRE, Lucien : 26, 426  
FELLINI, Federico : 349, 373, 376  
FENOGLIO, Beppe : 302, 321, 473  
FERRETTI, Lando : 247, 271  
FESTA, Cesare : 200-201, 270, 272-273, 291, 457-458, 472  
FESTA, Giorgio : 200-201, 205, 227, 257, 270, 457-458  
FINZI, Aldo : 214

- FIORE, Michele : 118  
FIORENTINI, Guido Greco : 355  
FIORENTINO, Ettore : 114, 121, 254, 443  
FIORENTINO, Lucia : 139  
FOGAZZARO, Antonio : 52, 70-72, 97-98, 286, 345, 434  
FORGIONE, Grazio : 39  
FORGIONE, Michele : 39  
FRAGNITO, Gigliola : 231, 463  
FRANÇOIS D'ASSISE (saint) : 21-23, 30, 35, 41, 44, 59, 69, 72, 74-76, 78, 173, 191-192, 194, 200-201, 207, 210, 220, 226, 235, 243, 246-247, 254, 257, 289-290, 292, 301, 327, 349, 407-408  
FRANCOLINI, Franco : 471  
FREDEGANDO D'ANVERS : 457
- GADDA, Carlo Emilio : 11-13, 87, 120, 247, 423, 438, 444, 465  
GAGLIARDI, Pasquale : 53, 137, 199, 233, 248, 256  
GALANTE, Giuseppe : 109, 442  
GALASSI, Angelico : 106  
GALE, Humphrey : 475  
GALEAZZI LISI, Riccardo : 371  
GALGANI, Gemma : 37-41, 82, 169, 257, 429  
GAMBI, Ettore : 323, 477  
GARIBALDI, Giuseppe : 113, 391  
GASPARRI, Pietro : 23, 67, 139, 168, 178, 232-233, 257, 261, 433, 463  
GEMELLI, Agostino : 23, 25, 67-70, 72-75, 77-80, 82-85, 88-89, 91-94, 99, 112, 133, 139, 141, 143, 145, 155, 161-162, 166-169, 173, 191-195, 200-205, 210-211, 224, 227, 255, 367, 434-436, 438-439, 450-452, 456, 458 ; *voir* GEMELLI, Edoardo  
GEMELLI, Edoardo : 68-70, 255 ; *voir* GEMELLI, Agostino  
GENTILE, Giovanni : 80, 145, 169, 190, 215, 450, 455  
GHIROTTI, Gigi : 396, 487  
GIBSON, Violet : 205  
GIGANTE, Giuseppe : 111, 114, 123, 443  
GIOLITTI, Giovanni : 24, 115, 119, 122, 129-130  
GIORDANI, Giulio : 125, 445  
GIOVANNINI, Carolina : 258, 269, 272-277, 288, 469  
GISOLFI, Vincenzo : 48  
GIUFFRÈ, Giovanbattista : 369  
GIULIANI, Carlo : 416  
GIULIANI, Giovanni : 115-116, 175, 178  
GIULIOTTI, Domenico : 97-98, 191, 440, 456  
GIURIATI, Giovanni : 247  
GIUSEPPE ANTONIO DE PERSICETO : 180-182, 198, 453-454  
GOFFI, *madama* : 337

GOLGI, Camillo : 70, 78, 192, 194  
GORGOLIONE, Paolo : 118  
GRAMSCI, Antonio : 28, 216, 461  
GRAMSCI, Emma : 28  
GRAMSCI, Grazia : 28  
GRAMSCI, Grazietta : 28  
GRAMSCI, Teresina : 28  
GRAY, Ezio Maria : 177, 453  
GRAZZINI, Giovanni : 350  
GRÉGOIRE IX, pape (1227-1241) : 407  
GUEVARA, Ernesto (« Che ») : 412  
GUIA, Francesco : 113, 443

HAILÉ SÉLASSIÉ I<sup>ER</sup> : 280  
HEINE, Heinrich : 174, 452  
HITLER, Adolf : 274, 290-291, 295, 391

IECI, Olga : 382  
IGNACE DE LOYOLA : 76  
IGNACIO DE JELSI : 147, 176-178, 181  
IMBRIANI, Vito : 118  
IMPERIUZZI, Filippo : 75  
INNOCENZO DE BERZO : 37

JACKSON, Robert : 312, 315, 319-320, 475-476  
JEAN DE LA CROIX (saint) : 41  
JEAN-PAUL I<sup>ER</sup> (Albino Luciani), pape (1978-1978) : 377-378  
JEAN-PAUL II (Karol Wojtyła), pape (1978-2005) : 23, 377, 407-409, 489  
JEAN XXIII (Angelo Roncalli), pape (1958-1963) : 13-14, 23, 171-172,  
262, 326-327, 329-330, 372-374, 377, 382-385, 392-394, 396-397, 399,  
401, 409, 451, 486, 488  
JEMOLO, Arturo Carlo : 203  
JÉSUS CHRIST, JÉSUS DE NAZARETH : 14-15, 18, 22, 30, 34, 36-37, 39, 41,  
43-44, 59-60, 71, 73, 78, 82, 84, 89, 94, 98-101, 111, 125, 149, 154,  
157, 168, 187, 190, 193, 209, 218, 227, 230, 247, 265, 267, 271, 276,  
286-288, 307, 342, 353, 363, 366, 371, 373, 376, 408-409  
JOANOVICI, Joseph : 298  
JOSEPH DE COPERTINO (saint) : 21, 303-304, 402

KAFKA, Franz : 241, 464  
KEENY, Spurgeon : 315-317, 475  
KIRCHWEY, Freda : 323-324, 477  
KISVARDAY, Carlo : 311

- LA GUARDIA, Achille : 320  
LA GUARDIA, Fiorello : 319-324, 476  
LAMANNA, Vittoria : 160  
LANDI, Angelo : 221  
LAVAL, Pierre : 280-281, 283  
LAZZARETTI, David : 75-77, 91, 106, 148, 435  
LE GUERCHIN (Giovanni Francesco Barbieri) : 220  
LEMIUS, Joseph : 139-144, 146, 452  
LÉNINE, Vladimir Illitch Oulianov : 111, 354  
LEPIEUX, P. : 291-292 ; voir BRUNATTO, Emanuele  
LERCARO, Giacomo : 364  
LEVI, Carlo : 346  
LEWIS, Norman : 304-305, 473-474  
LINGUA, Alessandro : 335-337, 340, 342, 479  
LODOVICO DE SAN GIOVANNI ROTONDO : 147  
LOJACONO, Vittorio : 373-374, 484  
LOMBROSO, Cesare : 76-79, 91, 148, 435  
LONGANESI, Leo : 350, 398  
LOPEZ, Anna : 160  
LORENZO DE SAN MARCO IN LAMIS : 147  
LOTTI, Franco : 355  
LUCIANI, Albino : 378-379 ; voir aussi JEAN-PAUL I<sup>ER</sup>  
LUCIANO, Celsio : 470  
LUDOVICO (père) : 66  
LUDOVICO DE FOSSOMBONE : 41  
LUIGI D'AVELLINO : 182  
LUIGI DE SERRACAPRIOLA : 147  
LUIGI D'IMOLA : 159  
LUSSU, Emilio : 131-132, 447  
LUTHER, Martin : 391
- MACCARI, Carlo : 385-395, 451, 486  
MACCHI, Alessandro : 248, 252, 256, 466  
MAGNANI, Maria : 349  
MAGNY, Charles : 299  
MAITILASSO, Michele : 116, 122-123  
MAJOLO, Domenico : 123  
MALAPARTE, Curzio : 96, 187-190, 343, 440, 455, 480 ; voir SUCKERT,  
Kurt  
MALATESTA, Enrico : 397  
MANARESI, Angelo : 445  
MANDUZIO, Donato : 244-245, 464 ; voir DONATO, Israel  
MANSUETI, Cesare : 264-265

- MANZONI, Alessandro : 35, 240, 359  
MARCHIANDI, Ernesto : 300, 473  
MARCOUF (saint) : 160-161  
MARIANI, Mario : 95, 439  
MARINETTI, Filippo Tommaso : 80-81, 436  
MAROTO, Filippo : 145  
MARSHALL, George : 319  
MARX, Karl : 111  
MASSA, Antonio : 276-277, 469  
MASSA, Luigi : 178  
MASSARA, Checchina : 159  
MASTELLA, Clemente : 414, 490  
MATTEO DE BASCIO : 41  
MATTEOTI, Giacomo : 129, 132, 186-187, 190, 197, 207, 360, 455, 482  
MATTIA DE SALÒ : 41, 430  
MAURO DE GRIZZANA : 369  
MAZZOLARI, Primo : 84, 437  
MELCHIORRE DE BENISA : 185-186, 454  
MENAPACE, Ermanno : 196  
MESSINA, Francesco : 352  
MIGLIONICO, Maria : 118  
MISCIO, Giovanni : 114-115, 443-444, 464  
MISIANO, Francesco : 131-132, 147  
MISSIR, Remo : 466  
MONDELLI, Michele : 177  
MONNIER, Lucien : 298  
MONTANELLI, Indro : 396, 487  
MONTESI, Libero : 395-396, 487  
MONTESSORI, Maria : 260, 276  
MONTINI, Giovanni Battista : 256, 314-315, 317-318, 401, 475 ; *voir*  
    PAUL VI  
MONTINI, Lodovico : 314-317, 319, 322, 475, 477  
MORCALDI, Cleonice : 382, 388-390  
MORCALDI, Francesco : 113, 175-178, 180, 201, 219, 232, 249, 251, 258-  
    259, 269-271, 274-275, 277, 291, 375, 457, 466-468, 484  
MORRICA, Enrico : 55-56, 63, 134, 432, 447  
MOSCARDELLI, Nicola : 17, 424  
MUCCI, Leone : 108-109, 116, 122  
MUSCIALE, Michele : 118  
MUSSOLINI, Benito (« Duce ») : 16, 24, 26, 95, 101-102, 120, 130, 168,  
    176, 181, 189, 191, 197, 206-209, 214, 216, 218, 229, 235, 237, 243,  
    246-247, 252, 267, 279-281, 283, 286, 289-290, 292, 300, 302, 306,  
    308, 346, 351, 357-358, 360, 362-363, 398-399, 441, 459-461, 473,  
    482



MUSSOLINI, Rachele : 398

NICOLAS II, tsar de Russie : 267

NIEHANS, Paul : 371-372, 484

NOBILE, Umberto : 260

NUVOLARI, Carolina : 337

NUVOLARI, Tazio : 336-337, 479

OCHINO, Bernardino : 41

OLGIATI, Francesco : 169, 450-451

ORIONE, Luigi : 23, 181, 200, 204, 230, 259, 467

ORLANDO, Giuseppe : 310

ORTONA, Egidio : 476

OTTAVIANI, Alfredo : 385-386, 401

PACELLI, Eugenio : 11-14, 23, 252, 289, 306, 333, 335, 423 ; *voir* PIE XII

PALAZZESCHI, Aldo : 80-82, 88, 96-97, 436, 440

PALLADINO, Domenico : 147

PANCRAZI, Pietro : 98, 440

PANNUNZIO, Mario : 372

PAOLINO DE CASACALENDA : 60, 64-66, 156, 266, 433

PAOLO, C. : 352

PAOLO, M. : 351

PAPINI, Giovanni : 80-82, 96-101, 169, 191, 250, 261-263, 286, 300-301,  
327, 352, 436, 440-441, 456, 467, 473, 478

PARENTE, Pietro : 382-383, 385

PASCALE, Antonio : 412

PASQUALE, R. : 351

PATRAGLIA, Badia : 440

PATRI, Lorenzo : 354, 481

PATRIZI, Bernardo : 318

PAUL DE TARSE : 76

PAUL III, pape (1534-1549) : 200

PAUL VI (Giovanni Battista Montini), pape (1963-1978) : 314, 318,  
377, 401, 411

PAZIENZA, *signora* : 48-49

PAZIENZA, Giuseppe : 48

PEDERZANI, Emanuele : 223-224 ; *voir* BRUNATTO, Emanuele

PEDRIALI, Gian Carlo : 355

PEGNA, Lello : 221

PELLEGRINO DE SANT'ELIA A PIANISI : 389

PENNELLI, Michele : 118

PEREGRINO DE MATARÒ : 58

PERIN, Giovanni : 18, 424

- PÉTAÏN, Philippe : 295  
PETROLINI, Ettore : 227  
PIANO, Renzo : 347, 410  
PIETRO DE MONTEROBERTO : 181  
PIETRO D'ISCHITELLA : 63-66, 137, 147, 432-433  
PIE IX (Giovanni Mastai-Ferretti), pape (1846-1878) : 11  
PIE X (Giuseppe Sarto), pape (1903-1914) : 38, 98, 140  
PIE XI (Achille Ratti), pape (1922-1939) : 23, 25, 167-170, 197, 206, 227, 231, 235, 248, 252, 254-255, 257-258, 265, 283, 306, 329, 401, 450, 457, 466, 470  
PIE XII (Eugenio Pacelli), pape (1939-1958) : 14, 23-24, 289, 302-303, 306, 315, 317-319, 329, 333-336, 368, 370-373, 379, 390, 401, 410, 475, 478, 484  
PIO LUCA : 353 ; *voir* DE BERNARDI, Enrico  
PIOVENE, Guido : 362-364, 483  
PISANÒ, Giorgio : 398, 487  
PISANU, Beppe : 414, 490  
PITIGRILLI : 100, 224, 250, 279, 282-283, 359, 362, 441, 470, 482 ; *voir* SEGRE, Dino  
PITOCCHI, Francesco : 452  
POMPILO, Maria : 254  
POZZI, Arrigo : 255, 466  
PRATOLINI, Vasco : 334, 478  
PRENCIPE, Giuseppe : 147, 157  
PREZZOLINI, Giuseppe : 80, 436  
PURINAN, Umberto : 273  
PYLE, Maria : 276  
  
QUATTRINI, Rosa : 485  
  
RASPOUTINE, Grigori Efimovitch : 267  
RATTI, Achille : 23, 167-169, 255, 451 ; *voir* PIE XI  
RATZINGER, Joseph : 486  
RÈBORA, Clemente : 15, 338-339  
RICCI, Berto : 263  
RITA DE CASCIA : 37  
ROCCA, Nasalli : 249  
ROCCO, Alfredo : 225  
ROCCO, Arturo : 225  
ROMAGNOLI, Anna : 160  
ROMANELLI, Luigi : 61-62, 141, 154, 227, 433  
ROMANO, Carmelo : 121  
ROMOLO DE SAN MARCO IN LAMIS : 147

- RONCALLI, Angelo : 13-14, 23, 84-85, 170-173, 325-329, 372-374, 379,  
382-384, 393, 401, 437, 451-452, 477-478, 485 ; *voir* JEAN XXIII
- RONCALLI, Saverio : 377-378, 437, 485
- ROSA, Enrico : 97, 201
- ROSATELLI, Costante : 353
- ROSI (famille) : 67
- ROSSELLI, Carlo : 279
- ROSSELLINI, Roberto : 349
- ROSSI, Ernesto : 90, 170, 439, 482
- ROSSI, Raffaele Carlo : 146-158, 161-164, 256, 258, 386, 448, 466
- ROTA, Antonio Angelini : 271-273, 275, 282, 318
- RUOPPOLO, Germano : 37-40, 170, 429
- RUSSO, Gennaro : 113, 443
- RUTELLI, Francesco : 414, 490
- 
- SABATIER, Paul : 69-70, 72-75, 140, 192, 194, 434-435, 447
- SACCHETTI, Giovanni Battista : 318
- SALANDRA, Antonio : 177
- SALOTTI, Carlo : 197
- SALVATI, Vincenzo : 300
- SANGUINETTI, Guglielmo : 311
- SANTORO, Antonio : 118
- SANTORO, Giuseppe : 118
- SANTORO, Luigi : 145
- SANTUCCI, Giovanni : 344-345
- SARAMAGO, José : 152
- SARFATTI, Margherita : 206-207, 459
- SARTRE, Jean-Paul : 290
- SBARRETTI, Donato : 178, 232, 256-257, 465-466
- SCANNABUE, A. : 250, 466
- SCARFOGLIO, Edoardo : 45
- SCHUSTER, Alfredo Ildefonso : 26
- SEGRE, Dino : 362 ; *voir* PITRIGILLI
- SERAO, Matilde : 45
- SERRITELLI, Angela : 126, 183, 220, 253, 269, 276, 468
- SERRITELLI, Antonietta : 276
- SERRITELLI, Elena : 254
- SERRITELLI, Elvira : 276, 389
- SERRITELLI, Margherita : 276
- SERRITELLI, Marietta : 276
- SIENA, Giovanni : 118
- SILJ, Augusto : 261
- SILJ, Virginia : 261
- SILONE, Ignazio : 20, 286-287, 358, 405, 425, 471, 488

- SIMONI, Renato : 70, 434  
SLATAPER, Scipio : 242, 464  
SOFFICI, Ardengo : 96, 99, 440  
SOUBIROS, Bernadette : 304, 346  
SPAINI, Alberto : 241-244, 249, 464-465  
STALINE, Joseph : 319  
STARACE, Achille : 176, 453  
STURZO, Luigi : 119, 168, 444, 450  
SUCKERT, Kurt : 96, 187-190, 455 ; *voir* MALAPARTE, Curzio  
SULLIOTTI, Italo : 279, 281-282, 284, 470  
SZOLNIKOV, Michel : 298
- TACCHI VENTURI, Pietro : 358  
TAMBURRINI, Nicola : 135  
TARDINI, Domenico : 384  
TEDESCHI, Mario : 398, 487  
TEDESCHI, Radini : 172, 452  
TELFNER, Caterina : 388-389  
TERENZI, Umberto : 382  
THÉRÈSE D'AVILA (sainte) : 41, 78  
TOGLIATTI, Palmiro : 106, 353, 360  
TOMASELLI, Giuseppe : 345, 480  
TONELLI, Antonio : 258, 268, 271-272, 275-276, 318, 472  
TORTORELLI, Filomena : 118  
TRABUCCO, Carlo : 311, 345, 353-355, 474, 480-481  
TRANI, Vincenzo : 119-122, 128-130, 442, 444, 446  
TRANQUILLI, Romano : 358  
TREVES, Claudio : 70, 187  
TROIANI, Virginio : 255, 273, 466, 468  
TRUFFAUT, François : 292  
TRUMAN, Harry : 319  
TURATI, Augusto : 214, 216, 247, 461  
TURATI, Filippo : 70, 107-108, 111, 187
- UNGARETTI, Giuseppe : 95, 101-102, 441  
URBAIN VIII (Maffeo Barberini), pape (1623-1644) : 164
- VALBONESI, Antonio : 454  
VALLECCHI, Attilio : 81-82, 97, 436, 440  
VALLI, Bernardi : 396, 487  
VAN ROSSUM, Willem : 139, 172, 451  
VENANZIO DE LISLE-EN-RIGAULT : 43  
VERGANI, Orio : 345-350, 364, 381, 410, 480-481  
VICTOR EMMANUEL II, roi d'Italie : 113

- VICTOR-EMMANUEL III, roi d'Italie : 12, 306  
VIERGE MARIE : 30, 34, 39, 106, 161, 302, 336, 353, 375-377  
VIGILIO DE VASTAGNA : 285  
VINCIGUERRA, Calogero : 220, 222  
VISTA, Valentini : 133-136, 138-139, 142
- WARD, Barbara : 312, 315, 318-319, 323, 476  
WARHOL, Andy : 412  
WEBER, Max : 112  
WOJTYLA, Karol : 23, 257, 331, 407-408, 478, 488 ; voir JEAN-PAUL II
- ZAMBARELLI, Luigi : 215, 460  
ZAVATTINI, Cesare : 349  
ZIA MINONNA : 55  
ZOLLA, Élémière : 430  
ZURBARÁN, Francisco de : 152

<i>Prologue: 20 septembre 1918</i>	11
I. Le Crucifix vivant	31
<i>« Ils finiront par l'avoir... »</i>	34
<i>Vendredis sanglants</i>	42
<i>Les merveilles du possible</i>	45
<i>Le problème Padre Pio</i>	52
<i>À trente-trois ans</i>	58
II. Névrose et sainteté	61
<i>Mains bandées, mains percées</i>	61
<i>Toute la vérité</i>	68
<i>Le souvenir de David</i>	74
<i>Trouillards et simulateurs</i>	82
<i>Un mystique d'hôpital psychiatrique</i>	91
<i>Jésus italien</i>	94
III. <i>Arditi</i> du Christ ?	103
<i>L'ermite bénisseur</i>	104
<i>Une révolution de paroles</i>	110
<i>Une révolution de sang</i>	115
<i>« Si vous ne savez... »</i>	124
IV. Le saint homme et le Saint-Office	131
<i>Le petit chimiste</i>	133
<i>Fermer la porte</i>	140
<i>Le serment de Padre Pio</i>	147

<i>L'armée de l'espérance</i>	155
<i>La patience d'un saint</i>	164
<b>V. Un changement de climat</b>	166
<i>Le triomphe du cœur</i>	166
<i>Un déménagement compliqué</i>	174
<i>Chapelets et poignards</i>	186
<i>Miracle à vide</i>	192
<i>Le prix d'une âme</i>	196
<i>Se sculpter en Christ</i>	205
<b>VI. Stigmates fascistes</b>	210
<i>Le parti de Padre Pio</i>	213
<i>L'autre Christ et l'Antéchrist</i>	217
<i>« Qu'on le laisse tranquille »</i>	230
<i>La route de San Giovanni</i>	237
<i>Éditeur en faillite</i>	245
<b>VII. « Nouveau Raspoutine »</b>	249
<i>Le jour du jugement</i>	249
<i>Dans le cercle de fer</i>	254
<i>Un saint dangereux</i>	264
<i>Les locomotives de Padre Pio</i>	268
<i>Pour la grandeur de la patrie fasciste</i>	278
<i>Pain et vin</i>	285
<b>VIII. Les douleurs du monde</b>	288
<i>Croix gammées</i>	288
<i>Hôtel Majestic</i>	292
<i>Le capucin volant</i>	300
<i>Un frère et deux frères</i>	309
<i>L'ami américain</i>	318
<i>Un bien immense</i>	324
<b>IX. La main blanche et la main pourpre</b>	332
<i>Du pape Pie au Padre Pio</i>	334
<i>Un Christ photographié</i>	339
<i>Miracles à la veille du « miracle »</i>	349
<i>Le saint des délateurs</i>	354
<i>L'hôpital du thaumaturge</i>	362

<i>Table des matières</i>	507
X. L'idole d'étaupe	371
<i>Dolce vita</i>	371
<i>Gourmandises et bandes magnétiques</i>	377
<i>Les pieds sur terre</i>	384
<i>Un pseudo-Christ</i>	393
<i>Le dernier spectacle</i>	400
<i>Épilogue</i> : 2 mai 1999	405

#### APPENDICES

Remerciements	419
Crédits photographiques	421
Liste des abréviations	422
Notes	423
Index des noms	491



*Composition : IGS-CP à L'Isle-d'Espagnac (16)*

*Achévé d'imprimer par ????????,*

*le xxxx xxxxxx 2013*

*Dépôt légal : xxxxx 2013*

*Numéro d'imprimeur :*

ISBN : 978-2-07-000000-0/Imprimé en ????

**000000**