

LE INTERPRETAZIONI DE *EL CURA DI MONLEÓN* DI PIO BAROJA

Alfonso Botti

1. Il timido interesse che negli ultimi anni è andato appuntandosi sul riformismo e il modernismo religioso in Spagna negli anni tra Otto e Novecento ha portato, nel lodevole tentativo di non trascurare indizi e sussulti utili allo scopo, a recuperare opere dimenticate. È capitato così che da più parti si sia fatto riferimento, tra gli altri, a *El cura de Monleón* di Pío Baroja, come a un romanzo da mettere in relazione con il movimento condannato dall'enciclica *Pascendi* del 1907 e al suo autore come persona informata dei fermenti novatori sul piano religioso che percorsero la cattolicità europea, quando non addirittura di essi partecipe. Per scriverlo sembra che Pío Baroja passasse qualche tempo a Vitoria, assumendo informazioni tra l'altro da una guardia d'assalto che aveva studiato nel Seminario della città basca¹.

Pubblicato a Madrid nei primi mesi del 1936 da Espasa-Calpe, che ne fece una ristampa nel 1939, il romanzo fa parte della trilogia *La juventud perdida*. A quanto risulta la sua apparizione provocò subito un qualche scompiglio nei giornali di destra; poi, il precipitare della situazione politica fece sì che l'opera cadesse nell'oblio. Essendo, insomma, lettori e critici in tutt'altre faccende affaccendati, il libro ebbe una scarsissima eco². Era un brutto libro e non meritava sorte migliore. Resta comunque

1. J. Caro Baroja, *Los Barojas (Memorias familiares)*, Madrid, Taurus, 1972, p. 275.

2. Tra le rare recensioni coeve o di poco successive, sono da segnalare quelle di Alfredo Marquerie, *Sobre "El Cura de Monleón"*, "Informaciones", 20 giugno 1936; Antonio de Obregón, *"El Cura de Monleón" y otros libros*, "El Sol", 28 giugno 1936, alquanto vaga, nella quale si legge che «Aunque resulten un poco grave para un abate, las opiniones de Javier son las mismas suyas, lo mismo que las del médico. Baroja y Javier prefieren Tertuliano a San Agustín, y un libro de Kant les parece tan solemne como la música de Bach. También se exponen muchas cosas curiosas sobre los Evangelios y Jesús, sobre los judíos y el cristianismo»; Ángel de Río, *El cura de Monleón*, in "Revista Hispánica Moderna", III, 1937, n. 5, il quale ritiene che dietro il protagonista si celi l'autore, che si servirebbe della crisi spirituale di Javier Olarán «para exponer, en un tono que se

un documento di grande utilità per conoscere le posizioni spirituali e ideologiche del suo autore. Che finora l'attenzione della critica si sia pressoché esclusivamente soffermata sulle prime, ha precise ragioni storiche. Alle quali, come si dirà verso le conclusioni, è da aggiungere un frainteso senso di opportunità, spesso ai confini della reticenza.

Inserito nel 1948 nel VI volume delle *Obras completas* (Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 721-881), è stato successivamente ripubblicato a San Sebastián dall'Editorial Txertoa nel 1971 (2^a edizione nel 1972) e, in occasione del centenario dello scrittore, per i tipi dell'editore madrileno Caro Raggio nel 1975. A questa edizione si fa qui riferimento.

2. *El cura de Monleón* è suddiviso in tre parti precedute da un Prologo e chiuse da un Epilogo. Nel prologo, ambientato negli anni della Seconda Repubblica, Baroja descrive brevemente la casa di Monleón del protagonista, il sacerdote Javier Olarán e presenta i principali personaggi: il medico della cittadina, Basterreche; l'anziana zia e la giovane sorellastra del sacerdote, rispettivamente Paula e Pepita; la giovanissima domestica, Eustaqui. La prima parte, composta di tredici brevi capitoletti, tratta della formazione del sacerdote (a San Sebastián, Pau e Vitoria) fino alla consacrazione, che, da elementi interni, è possibile far risalire agli anni della dittatura di Primo de Rivera. La seconda parte del romanzo, composta di ventinove altrettanto brevi capitoletti, narra del periodo di Monleón, cittadina industriale con più di mille operai (inesistente sulla mappa e che sta a Mondragón come la Vetusta di *Clarín* sta a Oviedo), dove il sacerdote viene inviato ed è ambientata dagli ultimi tempi della dittatura di Primo de Rivera al periodo immediatamente successivo alla rivolta delle Asturie dell'ottobre del 1934. Vi ricompare il dottor Basterreche che diviene amico del sacerdote. Baroja ne caratterizza la posizione ideologica in modo contraddittorio (o comunque che non ne lascia capire bene l'evoluzione) descrivendolo dapprima come un regionalista moderato, amico dei preti ma d'idee rivoluzionarie (sarà il capo e l'ispiratore dei socialisti locali per qualche tempo); poi, dopo la rottura con i socialisti, come un anticattolico e soprattutto un antisemita, radicalmente avverso al nazionalismo basco e che al ritorno dalla Germania lascia vedere una piccola svastica sull'orologio (p. 128). Incorso nei rigori della disciplina ecclesiastica a causa di un'omelia ritenuta eccessivamente nazionalista, Olarán viene trasferito in un piccolo villaggio. Si passa così alla terza parte del romanzo, composta di ventitré capitoletti, nella quale Olarán inizia a leggere opere di varia natura e a prendere appunti che sostituiscono (e costituiscono) la narrazione, che passa, secondo un'istanza che nar-

nos figura tener algo de testamento, todas sus ideas sobre la religión, la Biblia, el cristianismo, la filosofía, la ciencia y otros muchos temas de la misma índole»; e di Ramón de Lartuondo, *El cura de Monleón*, "La Nación" (Santiago de Chile), 28 dicembre 1941.

ratologicamente si direbbe extradiegetica, alla prima persona. L'epilogo lascia pensare che dopo la crisi religiosa e la perdita della fede nel periodo d'isolamento, Olarán raggiungerà a Bilbao la vivace sorella (Pepita) sposatasi nel frattempo con il dottor Basterreche, andando a vivere con la coppia e con la giovane e bella domestica (Eustaquí).

3. Tra gli studi di chi aveva fino alla recente riemersione del romanzo soffermato la propria attenzione su quest'opera, meritano di essere ricordati quelli che pressoché contemporaneamente Ignacio Elizalde e Francisco Pérez hanno dedicato alle figure di preti nella narrativa barojiana.

Il primo, pur riconoscendo che si tratta di un lavoro poco riuscito, lo considera una sorta di testamento di tutte le idee religiose dello scrittore e come sua autobiografia spirituale³. Da parte sua, il secondo, in un ricco saggio legittimamente preoccupato di fugare il giudizio secondo cui lo scrittore basco sarebbe un anticlericale *a secas*, definisce il romanzo come «su gran novela eclesiástica⁴». Pérez scrive che *El cura de Monleón* rivela qualcosa di più profondo della mera osservazione, pur dall'interno, della vita di un seminario o sacerdotale e cioè «inquietud ante el misterio del hombre consagrado, y sobre todo [...] revela pietad; una escondida e inmensa pietad»⁵. Javier Olarán vi è definito come «fino, sensible, culto, y como no demuestra lo que se supone que es un espíritu devoto y místico, se sospecha si tendrá verdadera vocación⁶». Pérez ritiene che è possibile che al lettore avvertito di oggi non interessino «las motivaciones racionalistas, materialistas y modernistas que constituyen los ejes del proceso intelectual del pobre cura Javier⁷», però che occorre situarsi nella prospettiva degli anni Trenta. E aggiunge che gli piacerebbe sapere cosa sarebbe accaduto al personaggio se oltre alle letture di Strauss, Feurbach, Frazer, Renan e Loisy, avesse aggiunto quelle di Scheler, Guardini, Przywara, Maritain, Bloy o Newman, che né Baroja né presumibilmente i suoi informatori conoscevano⁸. Da ciò Pérez, che come si sarà capito trova del tutto plausi-

3. I. Elizalde, *Los curas en la obra de Pío Baroja*, in "Letras de Deusto", 1972, n. 4, pp. 51-114.

4. F. Pérez Gutiérrez, *Los curas en Baroja*, in AA.VV., *Barojiana*, Madrid, Taurus, 1972, pp. 67-111, 106.

5. *Ivi*, p. 107.

6. *Ibidem*.

7. *Ivi*, p. 108.

8. *Ivi*, p. 109. Nonostante F. Pérez precisi che i primi tre nomi sono quelli che Ortega fece nel 1927 in riferimento ai rappresentati di un pensiero cattolico che si sforzava di «renovar el camino entre la mente y los dogmas» (J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1978, III, p. 561), il meno che si può dire è che sfugge il criterio in base al quale si sono affastellati nomi così diversi tra loro, alcuni dei quali del tutto estranei o non specificamente rappresentativi delle tendenze al rinnovamento religioso e cattolico della prima metà degli anni Trenta come Bloy e il cardinale Newman.

bile la cronaca dell'evoluzione interiore del personaggio, trae la conclusione che quello di Javier Olarán «era con toda probabilidad el proceso de cualquier cura español que por aquellos años cayera en la peligrosa, y entonces desusada, manía de leer y pensar⁹». Nessuno dei due studiosi, comunque, considera il romanzo quale documento utile a gettare luce sul versante spagnolo della crisi modernista.

4. A mettere confusamente in relazione *El cura de Monleón* con il modernismo religioso è stato — tra i primi, se non andiamo errati — Juan María Laboa che ha scritto del romanzo come se si trattasse di un'opera della (o coeva alla) crisi modernista. Di più. Laboa non si è preso neppure la briga di riferire, nel testo o in nota, la data di pubblicazione del romanzo, limitandosi a segnalare quale edizione utilizzata quella del 1971¹⁰. Facendo il possibile per indurre in errore il lettore, lo storico della Chiesa dell'Università di Comillas passa poi a parlare dell'Unamuno d'inizio Novecento, a proposito del quale osserva giustamente che ciò che più importa è la sua conoscenza delle correnti riformatrici religiose europee e la vicinanza ad esso sul piano delle preoccupazioni, dei progetti e dei sentimenti, quasi che le due figure — Baroja e Unamuno — s'incastrassero cronologicamente. L'ingiustificato salto lascia perplessi. Dovendo descrivere inquietudini e presenze assimilabili al modernismo nella Spagna di fine Ottocento e inizio Novecento, che senso ha parlare di un romanzo concepito, in larghissima parte ambientato, scritto e pubblicato attorno alla metà degli anni Trenta? E, anche nel caso, del tutto legittimo (oltre che utile), di riferire sulle persone informate e a conoscenza del dibattito religioso europeo, che senso riferire sulla conoscenza che Baroja ne ebbe circa trent'anni dopo?

Nel contesto di uno studio ben altrimenti analitico, anche Milagrosa Romero si è soffermata sui riferimenti al modernismo che compaiono in alcune opere dello scrittore, segnatamente ne *El cura de Monleón*¹¹. Lo schema interpretativo che reiteratamente Romero impiega è quello di individuare nei passi dell'opera i riscontri delle proposizioni condannate dalla *Pascendi* e dal decreto *Lamentabili*. Trova così che la conclusione

9. *Ibidem*.

10. J.M. Laboa, *El modernismo en España*, in *Homenaje a Pedro Saiz Rodríguez*, t. III (*Estudios Históricos*), Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, pp. 381-398, 395; con un paio di pagine aggiunte all'inizio lo stesso testo è riproposto in un capitolo dal titolo *El modernismo en España* nel volumetto *Id., Iglesia e intolerancia: la guerra civil*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1987, pp. 27-52, 47-48; indi riproposto con il taglio di alcuni periodi e identico titolo in «XX Siglos», 1992, n. 1, pp. 102-114, 110; infine apparso con il titolo *El modernismo teológico en España*, in «Insula», 1998, n. 613, pp. 21-25, p. 24.

11. M. Romero, *Pío Baroja, la preocupación religiosa y malas pulgas*, in L. de Llera (coord.), *Religión y literatura en el modernismo español, 1902-1914*, Madrid, Actas, 1994, pp. 193-282.

della prima parte dell'enciclica del 1907 sugli esiti panteisti delle posizioni agnostiche e immanentistiche (punti 107-115), corrisponde a quanto accade al protagonista del romanzo¹². A proposito delle affermazioni sulle apparizioni di Ezquioga di un altro personaggio, il medico Basterreche, scrive poi che l'argomentazione di Baroja «es modernista en el sentido que condena la encíclica *Pascendi* en los puntos 83 al 86, a saber: el análisis por separado de los aspectos naturales y sobrenaturales allí donde se presentaran unidos¹³». Più avanti osserva che Baroja segue gli autori modernisti nella loro interpretazione evolucionista dei fatti religiosi in alcune dei punti del *Syllabus*¹⁴. Lo stesso dicasi per le posizioni di Olarán su Gesù che Baroja attinge da autori modernisti come Loisy e altri, che Romero mette a confronto con varie proposizioni condannate dal *Syllabus*. Per quanto concerne poi l'evoluzione del dogma e dei sacramenti, le idee di Baroja sulla persona di Cristo e i suoi commenti alle Scritture, «están directamente inspirados por lecturas modernistas, que cita y entrecomilla sin ningún rebozo¹⁵». Le conclusioni di Romero al riguardo sono che la curiosità e l'interesse per le questioni religiose unite alle sue letture filosofiche portano Baroja a porre nelle sue opere alcuni dei problemi del modernismo religioso. «La relación de Baroja — scrive — con esta tendencia no se reduce a una serie de actitudes comunes, fruto del ambiente, sino que se traduce en un interés activo que persiste incluso cuando la llamada crisis modernista había dado ya su últimas boqueadas¹⁶».

Del romanzo di Baroja, nel contesto di un Seminario estivo sul modernismo religioso e la generazione del '98 dell'Universidad Internacional Menéndez y Pelayo celebratosi a Santander nell'agosto del 1996, si è discusso a partire dalla prevista relazione di José Ignacio Tellechea sulle fonti teologiche de *El cura de Monleón*. Ma la mancanza di atti impedisce qualunque considerazione al riguardo.

5. Appurato che Baroja fu (negli anni Trenta) a conoscenza della produzione modernista e della controversia che attraversò la Chiesa cattolica, che parte di tale problematica traspare nel suo romanzo del 1936, la questione del tipo di relazione che lo scrittore mantenne con quel movimento resta intera. Se infatti “conoscenza” e, in questo senso “relazioni”, sia pur tardive, sono indiscutibili, resta del tutto indimostrata l'esistenza di «actitudes comunes» tra Baroja e i riformatori religiosi di oltre trent'anni prima. Per non dire del presunto «interés activo».

12. *Ivi*, p. 241. Qualche confusione genera il fatto che l'autrice non cita mai il decreto *Lamentabili*, al quale si riferisce come *Syllabus* di Pio X (e, quasi sempre, senza ulteriori specificazioni) fino al punto che in alcuni casi viene da chiedersi se non intenda riferirsi al vero *Syllabus*, e cioè quello del 1864.

13. *Ivi*, p. 248.

14. *Ivi*, pp. 252-253.

15. *Ivi*, p. 254.

16. *Ivi*, pp. 281-282.

Come già prima di lei Ángel del Río, Ignacio Elizalde e Francisco Pérez, Romero considera in senso strettamente autobiografico il romanzo e attribuisce direttamente a Baroja le posizioni dei personaggi letterari da lui creati, come se un autore mettesse sempre e necessariamente sulla bocca delle sue creature il proprio modo di pensare e queste non fossero che altrettanti *alter ego*. In secondo luogo gli insistiti riscontri che la studiosa trova tra le affermazioni dei personaggi e i documenti di condanna pontifici, attribuiscono a questi ultimi un valore normativo che la storiografia più avvertita si guarda bene dal riconoscere. Se infatti il modernismo non fu allora quello che la *Pascendi* e il decreto *Lamentabili* raffigurarono per colpire, tanto meno può essere concepito e descritto in quei termini *oggi*. Per di più cercando di dimostrare che Baroja ebbe a che fare con il modernismo perché le posizioni del *cura* di Monleón coincidono con quelle della *Pascendi*, non si fa che svelare alcune delle fonti alle quali Pio Baroja attinse per ricostruire la crisi religiosa del proprio (presunto) prete modernista.

Di contro, esistono svariati validi motivi per interpretare in modo del tutto differente il brutto libro di Baroja. Per quanto assai vagamente prefigurata già nel brevissimo racconto *Un justo*, inserito nella raccolta *Vidas Sombrías* (1899) e ne *El nocturno del hermano Beltrán*, un'opera teatrale del '29, che opportunamente Romero cita¹⁷, Baroja colloca la crisi religiosa di Javier Olarán nella prima metà degli anni Trenta (dopo la rivolta delle Asturie dell'ottobre del '34). Ora, che un prete possa perdere la fede anche negli anni Trenta è del tutto plausibile, ma è anacronistico pensare che il travaglio spirituale di questo sacerdote si alimenti dei libri e dei riferimenti culturali che avevano contraddistinto la crisi religiosa di oltre trent'anni prima. A meno che non si voglia sostenere che sono proprio *quei* libri a far perdere la fede. Ma allora occorrerebbe riconoscere che Baroja non fu in sintonia con il modernismo perché creò il personaggio letterario di un prete modernista, ma che, se mai, fu antimodernista perché diede vita a un personaggio che, incarnando le caratteristiche che la *Pascendi* attribuì al modernismo, finisce per dare ragione alla *Pascendi* e cioè che imboccata la china della riflessione religiosa e del dubbio, della messa in discussione dell'insegnamento del Magistero e dei dogmi, il punto d'arrivo è l'incredulità. Né Elizalde, né Pérez, né Laboa, né Romero accennano poi a un episodio clamoroso (e assai noto all'epoca) che non è da escludere abbia offerto lo spunto a Baroja per rappresentare la crisi religiosa di Olarán. Si tratta della scomunica, il 6 novembre del 1930, di Joseph Turmel, che nonostante avesse perso la fede fin dal 1886, aveva continuato ad esercitare il ministero e a scrivere con vari pseudonimi sulla "Revue d'histoire et de littérature religieuse"¹⁸. Ma anche in considerazione di ciò viene da chiedersi perché Baroja

17. *Ivi*, p. 235, ma su questo aspetto cfr. anche I. Elizalde, *op. cit.*, pp. 105-108.

18. Joseph Turmel (1859-1943) ha lasciato la testimonianza della propria crisi religiosa nell'autobiografia *Comment j'ai donné congé aux dogmes*, Herblay, Ed. de l'Idée

non ambienti alla fine del secolo, anziché nella prima metà degli anni Trenta, la vicenda al centro del suo romanzo. La risposta sta probabilmente nel fatto che al centro del romanzo non c'è il modernismo e neppure il travaglio religioso di Olarán. L'interpretazione di chi scrive è che essi non siano che un pretesto e un contorno, per parlare d'altro. Cosa c'è allora al centro del romanzo di Baroja?

6. Olarán non vuole riformare la Chiesa, né è preoccupato di conciliare la scienza con la fede. È un uomo senza passioni e senza slanci, né evangelici, né pastorali, né mistici. Viene rappresentato come un uomo mediocre, di scarse aspirazioni, di poche passioni, di carattere debole, apatico, refrattario alla modernità e ai suoi simboli. Un prete senza vocazione. Se Baroja ne ritrae con così poca simpatia i dubbi, la ricerca e le letture fino alla perdita della fede, è perché vuole prendere le distanze dal personaggio. Ma non per mettere in cattiva luce il modernismo. A Baroja non interessa l'argomento. Il suo libro parla d'altro. Parla dell'evaporazione dallo spirito di Javier Olarán dei fantasmi della religione e della teologia e del permanere di un sentimento religioso che il sacerdote orienta altrove, verso qualcosa di più basso e superstizioso: i personaggi mitologici del paese basco, oscuri e senza storia, tanto importanti quanto quelli di altre rappresentazioni mitologiche e religiose, ma forse anche di più in quanto propri della "razza basca" alla quale Olarán appartiene. Olarán pensa a un certo punto di sostituire la fede religiosa con la mitologia basca:

¿Oración a quién? ¿Oración para qué? Se van evaporando en mi espíritu los fantasmas de la religión y de la teología: pero queda el sentimiento religioso, que no sé si podré dirigirlo en otra dirección, aunque sea baja y supersticiosa. Si cuando estaba en Monleón me hubieran dicho que podía tomar en serio los personajes mitológicos del país vasco, oscuros y sin historia, me hubiera echado a reír. Ahora los considero de tanta importancia como los demás representaciones mitológicas o religiosas, más en parte porque son las mías y las de mi raza. Un detalle pequeño y sin valor, y que sin embargo me hace daño, es pensar que tendré que abandonar para siempre la sotana (p. 374).

Di fatto Olarán si è avvicinato al nazionalismo basco e ne è divenuto propagandista, passando da una religione a un'altra, da una mitologia a un'altra. Volendo poi individuare le posizioni dello scrittore dalle parole dei personaggi, nulla è più aderente al pensiero di Baroja di quanto afferma il medico Basterreche contro il *vascuense* e il presunto legame del nazionalismo basco con la tradizione cattolica:

libre, 1935 e *Comment l'Eglise romaine m'a donné congé*, ivi, s.a (1937). Su di lui F. Sartiaux, *Joseph Turmel, prêtre, historien des dogmes*, Paris, Rieder, 1931; E. Dujardin, *Grandeur et décadence de la critique. Sa renovation. Le cas de l'abbé Turmel*, Paris, Messein, 1931, pp. 172-178; E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 1962, *passim*.

En un idioma donde no haya palabras autóctonas ni para Dios ni para el alma, ni para el espíritu, ni para el cielo, ni para el infierno, ni para el purgatorio, ni santos, ni Trinidad, ni castigo, ni religión, ni ángeles, es un absurdo querer sostener una tradición católica vasca. Todas las ideas generales que se pueden expresar en vascuense son traducciones y adaptaciones del latín. Es bastante característico que entre nosotros no haya palabras para expresar ideas religiosas ni tampoco para decir leyes, sociedad o rey, lo cual demuestra que nuestros antepasados han vivido en plena anarquía. [...] Lo antipático es que en estas épocas de nacionalismo hay gran prurito de dar patentes y de hacer definiciones y purificaciones. El vasco tiene que ser católico, el vasco tiene que ser tradicionalista, el vasco ha de ser partidario de los procedimientos mecánicos nuevos y de la ideología política y religiosa vieja. Lo mismo se puede afirmar las tesis opuestas. No hay tradición unilateral en el país. No la hay en ninguno. Un vasco dentro de su tradición puede serlo todo: monárquico, absolutista, católico, librepensador, conservador, republicano, comunista, o anarquista. Si tiene este capricho y es pintor, puede ser hasta cubista. Nuestras secreciones internas, si poseen algún carácter específico, que es cosa dudosa, no nos exigen entregarnos a un dogma determinado ni afiliarnos a un partido especial (pp. 206-207).

Di più. Espressi dal narratore, per bocca di Basterreche o di Olarán e di altri personaggi, nel libro compaiono a più riprese sentimenti di ostilità nei riguardi degli ebrei:

el judío dogmático y afirmativo ha sido siempre comunista, lo mismo con los profetas que con Karl Marx (p. 55);

Yo no los conozco — decía el doctor [Basterreche] — pero creo que de los judíos no puede venir nada bueno. Javier [Olarán] protestaba porque no creía justo que se persiguiese a los judíos, a pesar de ser para los cristianos una raza deicida (p. 128)

Con relación a este último punto del matrimonio, los jesuitas y casi todos los católicos se dirigen solamente al hombre, como si la mujer fuera todavía un medio ser, materia conquistable que es sólo objeto de elección y no sujeto que elige. Es la teoría judaica. Así, en los Mandamientos se dice: «No desearás la mujer de tu prójimo». No se dice: «No desearás el marido de tu prójima». Para el judío, la mujer es nada (pp. 164-165).

Sintomatico anche il dialogo che si svolge tra Olarán e i suoi interlocutori durante la breve escursione a Lourdes:

— Los franceses todo lo convierten en motivo de comercio — dijo Javier [Olarán].

— Aquí lo aprenderán de los judíos — respondió el diplomático.

— ¡Bah! No necesitan los franceses la enseñanza de los judíos para ser interesados — replicó Landa (p. 173).

E più avanti, nel corso dello stesso dialogo:

— Toda esa gran cantidad de comercio, de cruces, de medallas, de rosarios y de estampas, la mayoría está hecha por judíos — dijo el diplomático.

— Vendieron a Cristo vivo; ahora venden a Cristo y a su Madre muertos. Ellos dirán que tienen derecho, porque son de su raza — añadió el señor inglés con ironía (pp. 175-176).

In altra pagina del romanzo Basterreche osserva che

Los comunistas creen que Karl Marx ya ha dado la norma de la vida. Entre el buey silencioso de Sicilia y el judío barbudo de Treves está todo el saber humano. [...] Si se supone que la vida y la historia, como lo creen los socialistas y los judíos, está regida por la economía se encuentra la economía en cualquier acontecimiento. (p. 212).

Aggiungendo poco dopo

que el comunismo y el cristianismo tienen los dos la misma raíz judía y rencorosa (p. 215).

Ai giovani della borghesia di Monleón, infervorati dalle idee socialiste,

La tropa de judíos mesiánicos, gesticulantes como monos, de que se tenía noticia, les parecía lo más exquisito de la humanidad (p. 220).

Mentre c'erano forestieri che parlavano un po' per scherzo e un po' sul serio di dividersi le donne

porque esta idea musulmana y semítica de la mujer como animal que se puede repartir existe aún entre los españoles, sobre todo entre los del Mediodía (p. 221).

Già nei quaderni di Olarán, le cui note costituiscono la terza parte del romanzo, il sacerdote annota:

De este optimismo y colaboración de las ideas religiosas viene, sin duda, el parecido más o menos externo de la religión con la idea comunista actual, y quizá por eso también el que los judíos intervinieran antiguamente tanto en la religión y hoy tanto en el comunismo (pp. 282-283).

Fino all'esplicita dichiarazione:

No tengo yo ciertamente una simpatía especial por los judíos, más bien cierta repulsión. [...] La intolerancia no es exclusiva del semita; pero es muy propia de él. Los judíos han sido perseguidores violentos y de una moral bastante pobre. El santo rey David era un bandito de la peor especie (pp. 297-298).

E ancora:

Por el peso de esta absurda cosmogonía semítica [Genesi], la Iglesia católica se vio compelida contra las ideas de Copérnico y de Galileo y luego contra los astrónomos, los geólogos y en general los evolucionistas (p. 301).

In un'altra pagina, Olarán cita e riassume le posizioni di Celso con queste parole:

La idea de enviar el hijo de Dios a los judíos, ¿no es la más propia para exitar la risa? Para caer más bajo no podía elegir mejor. ¿Por qué sólo a los judíos? ¿Por qué a esta nación grosera, miserable, medio disuelta y no a tantos otros pueblos más dignos de la atención y de las mirada de Dios, como los caldeos, los magos, los egipcios, los persas, los indios, naciones venerables y divinas? ¿Y cómo este Dios, que sabe todo, ignoraba que enviaba a su hijo a canallas que iban a cometer un nuevo crimen condenándolo? (pp. 305-306).

Per poi formulare in questi termini il rapporto tra ebraismo e cristianesimo:

Cristo es la parte más humana del judaísmo. Lo cristiano es una selección y una depuración sentimental de lo judío (p. 316).

Otra de las cosas que se advierte en los Evangelios es que respiran semitismo. De ahí la odiosidad que lanzan sobre Poncio Pilatos, que en el drama de la Pasión tiene, a pesar del empeño de ennegrecer su figura, una actitud limpia de europeo noble (p. 333).

Non mancando di proiettare sul passato più remoto gli stereotipi dell'antisemitismo più moderno:

¡Qué sentido comercial de judío tenía este buen Simón [Mago]! (p. 352).

San Pablo, bajo, pequeño, achaparrado, calvo y narigudo, al principio tejedor y después tapicero en las ciudades a donde llegaba como predicador, es uno de los hombres de mayor ambición de la Humanidad. Se muestra siempre dogmático y afirmativo, pero también muy judío y muy cuco. [...]. San Pablo debía de tener un espíritu muy judío, porque llevando como estandarte a Jesu-Cristo reivindicaba y legítima las tendencias del Antiguo Testamento. Como buen judío era jurídico y legista; si le dejan tiempo hubiera llegado a ordenar una legislación para los Bancos, para las Bolsas y hasta para las casas de préstamo (p. 355).

Cristo parece, en general, comunista como judío de raza; muchas iglesias primitivas lo fueron (p. 358).

Hoy los únicos que viven con un ansia parecida a los antiguos cristianos, aunque no tan fuerte ni tan febril, son los comunistas y anarquistas.

«El socialismo — dice el abate Tyrrell en uno de sus libros — con todas sus brutalidades, su estrechez, su anticristianismo, es más cristiano, está más cerca del Evangelio por su entusiasmo humanitario que el eclesiástico cínico y frío al cual se opone».

El socialismo tiene un aire muy semítico. Israel lo realizó con un sentimiento religioso. Ante Dios, la unidad era Israel. El individuo no era más que una partícula de Israel. El ruso comunista actual no es nada ante el Gobierno soviético. En cambio Europa fue siempre individualista (p. 367).

¡Qué afán de vivir en estas razas ansiosas, como la raza judía! ¡Qué vitalidad la de estos judíos! ¡Qué ansia de ser y de dominar más plebeya! Este era, sin duda, el sentimiento judaico. No morir eternamente; vivir con los nervios y los músculos y los intestinos, y respirar y no desaparecer, aunque fuera entre calamidades y miserias.

Se veía que al judío lo que le asustaba era la muerte eterna; precisamente lo que buscaba noblemente el budista, lo que a éste le parecía un gran ideal: dormir en el Nirvana.

Sin duda los judíos no consideraban la muerte como una condición necesaria e indispensable aun para la vida.

¡Qué afán de vivir en un país árido y miserable, sin atractivo ninguno, sólo por el gusto de sentirse vivir! (pp. 390-391).

A ben guardare, al fondo di tutto, c'è un risentimento anticristiano e anticomunista, per le comuni radici semitiche. C'è dunque l'antisemitismo, perché il semitismo è *disolvente*, minaccia cioè di distruggere la Spagna attraverso il separatismo propugnato dal nazionalismo basco che si alimenta nel cattolicesimo. *El cura de Monleón* è allora un testo fondamentale antisemita e antinazionalista basco¹⁹. Ecco spiegato perché Baroja ambienta la vicenda di Olarán durante gli anni della Seconda Repubblica: perché sono gli anni in cui il nazionalismo basco diviene la principale forza della regione e con più energia rivendica un diverso rapporto con lo Stato spagnolo, quando non direttamente l'indipendenza. Il nipote dello scrittore, Julio Caro Baroja, lo conferma indirettamente quan-

19. Duttività dell'antisemitismo che ha alimentato il nazionalismo basco e l'antinazionalismo basco! Elizalde sfiora più volte il tema dell'antisemitismo barojano senza avvedersi di avere a portata di mano la chiave di lettura più adeguata (cfr. I. Elizalde, *Los curas en la obra de Pío Baroja*, cit, pp. 52, 54, 111, 112). Lo stesso avviene nel saggio di Romero (cfr. M. Romero, *Pío Baroja, la preocupación religiosa y malas pulgas*, cit., pp. 227, 242, 244, 249-250, 254, 259). È appena il caso di ricordare che proprio negli stessi anni in cui concepì e scrisse *El cura de Monleón*, Baroja pubblicò vari articoli antisemiti, poi raccolti assieme ai successivi da E. Giménez Caballero nel 1938 in un volume dal titolo *Comunistas, judíos y demás ralea*, Valladolid, Ediciones Reconquista, 1938. Invano il nipote dello scrittore ha cercato di riscattare e giustificare l'antisemitismo dello zio in J. Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid, Istmo, 1986, vol. 3, pp. 227-228. Sull'antisemitismo dello scrittore basco cfr. J. Petrus Thérèse de Bruyne, *Antisemitisme bij Pío Baroja*, Groningen, 1967. Lo studio è in lingua fiamminga, ci si è avvalsi quindi del riassunto in francese che compare alle pp. 206-210.

do ricorda che lo zio godeva nel Paese basco e nella Navarra di una fama terribile. Che da un lato aveva contro i carlisti ultraconservatori di Pamplona e il loro organo “El Pensamiento Navarro”; dall’altro, in Guipúzcoa e Vizcaya, era osteggiato dai «nazionalisti clericali» che leggevano “Euskadi” e “El Día”, giornale, quest’ultimo, che ospitò, tra l’altro, una serie di virulenti articoli contro Pío Baroja firmati da *Aiztol*, pseudonimo del sacerdote Aristimuño, che venne poi fucilato dai franchisti²⁰.

7. Dovendo parlare di ciò che si è a lungo taciuto, è possibile che si sia troppo gridato e cioè che le osservazioni precedenti abbiano esageratamente spinto nella direzione contraria all’interpretazione più corrente del romanzo (autobiografia spirituale dello scrittore) e alla sua più recente variante (trascrizione di un travaglio religioso ispirato dalla crisi modernista di cui lo scrittore era a conoscenza o da cui venne influenzato). Sintetizzando in termini più pacati l’interpretazione che questa nota propone, credo fondato e del tutto lecito sostenere che, sebbene *El cura de Monleón* presenti anche la riflessione sui temi religiosi di Pío Baroja ed esponga le ragioni del suo sostanzialmente invariato agnosticismo (quindi, non approdo), il romanzo non abbia nulla a che vedere, né sia da mettere in relazione (se non nel senso che si è detto sopra) con la crisi modernista e la ricerca religiosa degli esponenti di questa corrente di riforma ecclesiale e religiosa. Di contro esso esprime in termini assai chiari e per lungo tempo taciuti un risvolto tutt’altro che trascurabile dell’ideologia del suo autore. Si è accennato sopra alle ragioni storiche e a un frainteso senso dell’opportunità, quali remore alla chiarezza su questo punto. Quanto alle prime è bene ora precisare che non è da escludere che la diffusione negli anni Trenta (anche in Spagna) di sentimenti di ostilità antiebraica impedisse ai recensori di cogliere e mettere in rilievo tale aspetto del romanzo. Sul quale si stese poi il pietoso velo della reticenza. Perché stare a rivangare e perché riesumare atteggiamenti ideologici così diffusi, datati e figli del tempo? Per giunta nei riguardi di uno scrittore importante, rispetto al quale, il non meno importante dal punto di vista culturale nipote, ha esercitato nel lungo dopoguerra spagnolo fino agli anni più prossimi, il ruolo di vestale dell’immagine e della memoria. Perché scrivere cose sconvenienti ed essere inopportuni?

Di contro, ciò che *El cura de Monleón* rivela a un’attenta lettura è la profonda vena di antisemitismo che percorre il romanzo. Un antisemitismo radicale, a un tempo religioso e politico. Religioso non perché ispirato dal tradizionale, almeno fino a qualche tempo fa, insegnamento del Magistero. Religioso, quindi, per usare una distinzione sulla quale la storiografia ha recentemente avanzato fondate perplessità, non nel senso dell’antigiudaismo teologico. Ma perché attraverso la sottolineatura delle

20. J. Caro Baroja, *Los Barojas (Memorias familiares)*, cit., p. 273.

radici ebraiche del cristianesimo è, di fatto, a posizioni anticristiane che approda. Della religione di Gesù, Baroja non accetta, respinge e disprezza, infatti, proprio ciò che essa ha alla radice: il legame con la storia del popolo ebraico e con l'Antico Testamento. Politico, poi, per le ripetute sottolineature dei nessi che unirebbero il giudaismo al comunismo ed entrambi al cristianesimo. Politico, infine, in quanto avverso al nazionalismo basco che si presenta come intimamente legato, sul piano sociale, all'elemento clericale e, sul piano ideologico, al cristianesimo quale esplicitazione perversa dell'ebraismo. *El cura de Monleón* è un romanzo antisemita. Altro che modernismo religioso!