

“Religione politica” e Spagna del Novecento

Il volume di Antonio Elorza, *La religione politica. I fondamentalismi* (Roma, Editori Riuniti 1996; ed. orig.: *La religión política*, 1996) si inserisce, con una dovizia di esempi tratti dalla storia universale e con particolare attenzione alla contemporaneità, fra gli studi volti all'analisi della sacralizzazione della politica. Elorza apre il volume con una classificazione tipologica (di stampo platonico) dei regimi politici collocati sui due piani del loro rapporto con la sacralità e della composizione quantitativa del soggetto che esercita il potere. In tal modo, e per brevi cenni, l'introduzione si sofferma dapprima sulle teocrazie, spaziando da quelle in senso proprio (Egitto dei faraoni, impero Incas, antica Cina) alle teocrazie in cui il re-dio svolge un ruolo di mediatore col mondo degli dei (Maya, Benin, Mesopotamia), a forme di dualismo fra ambito sacro e monarchia in cui la divinità è fonte di legittimità del monarca (dagli Ittiti ai califfati, alla dottrina paolina dell'origine divina del potere). Proseguendo nello schema del «governo dell'uno», l'A. passa a elencare gli esempi di organizzazione del potere del singolo laddove è avvenuto il passaggio dalla regalità divina a quella giuridica: è il caso della tirannia greca, del cesarismo bonapartista, della monarchia patrimoniale (zarismo). Sull'altro piano, quello della pluralità di soggetti possessori del potere, la tipologia prevede a un lato la ierocrazia, ovvero il potere detenuto da una casta sacerdotale (Tibet, Islam sciita, lamaismo), dall'altro le oligarchie (Repubblica romana, comuni medievali) e le democrazie.

Dopo aver seguito Elorza nella classificazione, ci soffermeremo sul fenomeno che più interessa l'autore, il meccanismo di «trasferimento di sacralità», ovvero, sulla scorta delle ricerche di Mona Ozouf (*La festa rivoluzionaria 1789-1799*, Il Mulino Bologna, 1982), l'analisi della modalità con cui elementi di comportamento e rituali passano dalla religione ai movimenti politici secolarizzati (riti, simboli, culto dei capi, ricordo dei martiri, ecc). Vi è per Elorza un primo livello, quello dell'assunzione degli aspetti formali del culto; a un livello successivo, allorché il trasferimento del sacro dà luogo a costruzioni dottrinali articolate, si passa, secondo Elorza, con le religioni politiche. Queste sono caratterizzate dalle pretese totalizzanti, dal legame della comunità, dalla elaborazione di una liturgia. Due sono i principali modi di formazione della religione politica, la proiezione verso il potere politico di una credenza religiosa (l'Islam) o l'adozione da parte di una ideologia o di un movimento di forme e contenuti di natura religiosa. Questo secondo processo di creazione di religioni politiche secolarizzate parte dalla mobilitazione della rivoluzione francese, attraverso la mobilitazione di massa attorno a obiettivi comuni per la collettività (il nazionalismo ottocentesco) e sfocia nella tensione religiosa che ha animato i nazionalismi del XX secolo. In ultima analisi, il totalitarismo è per Elorza, sulla scorta del lavoro sto-

riografico complessivo di George Mosse e del *Culto del littorio* di Emilio Gentile (1993) la massima espressione della sacralizzazione della politica nel XX secolo.

Alla classificazione dei rapporti religione-politica esposta nell'introduzione fa seguito un'analisi più approfondita di alcuni singoli casi, pertinenti a diverse tipologie. Con l'Islam, per Elorza, ci si trova di fronte a un integralismo paradigmatico: la purezza delle origini, cui ciclicamente tornare, l'immutabilità della fede e delle leggi, l'esercizio di un forte controllo sociale basato sul potere maschile, sono alla base della presenza integralista in Egitto, in Iran, in Algeria. Come risposta all'Islam, un integralismo religioso si è invece sviluppato in India, dove in modo parallelo al nazionalismo antibritannico è sorto un integralismo indù volto all'integrazione nazionale basata sull'induismo tradizionale, in lotta con l'Islam e con la diffusione dei valori occidentali.

Dall'integralismo derivante direttamente da una confessione religiosa, l'autore passa poi all'analisi dei diversi tipi di integralismi «secolarizzati», nati dal nazionalismo e impregnati di venature religiose. Elorza segue il processo che dall'integralismo nazionalista russo, antioccidentale e panslavista, xenofobo e antisemita del XIX secolo, porta al nazionalismo russo di oggi sopravvivendo attraverso l'ideologia ufficiale sovietica. Successivamente, si sofferma su due casi spagnoli, che riassumeremo più attentamente, e cioè sui caratteri integralisti del nazionalismo basco di Sabino Arana e sulla matrice ideologica della dittatura di Franco.

L'impatto dell'industrializzazione in una società arcaicizzante ed estranea ai valori del liberalismo ha prodotto nei Paesi Baschi a fine Ottocento una ideologia di regressione in lotta contro la modernità in nome di un ordine rurale e religioso. Elorza usa per il nazionalismo di Arana il termine di «religione politica», ma ne differenzia la genesi rispetto ai fascismi. Il suo carattere di religione politica non deriva cioè dal «trasferimento di sacralità» che permea un movimento di massa come il fascismo, ma dalla sua stessa essenza: il nazionalismo basco di Sabino Arana, così intriso di razzismo, è infatti direttamente ispirato da ipotesi religiose. Tratti dominanti sono l'identificazione della nazione come entità sacra e l'assimilazione del militante nel credente. Secondo Elorza l'ultima fase del nazionalismo basco, caratterizzata dall'ETA, nonostante il progressismo di facciata degli anni settanta, continua a seguire il modello di Arana. Con Franco infatti l'occupazione spagnola si fa da immaginaria, reale, e la guerra immaginaria antispagnola diventa guerra guerreggiata. Il vecchio tronco si adatta a nuove esigenze che collegano la lotta basca ai movimenti di liberazione nazionali, ma la linea da *Bizkatya por su independencia* all'ETA degli anni novanta è continua. La democrazia non ha intaccato questa immagine di guerra contro la Spagna, che anzi il terrorismo di stato (GAL) ha continuato a legittimare. Il ristagno elettorale e la debolezza militare hanno prodotto infine l'ultima fase di attentati e di intimidazione verso le riposte democratiche, intimidazioni che Elorza assimila allo squadristo fascista.

Tracce di formazione di una religione politica sono rinvenibili, secondo Elorza, anche nella costruzione del franchismo. Sono evidenziati, negli anni immediatamente seguiti alla guerra civile, il tema dei caduti e la sacralizzazione di José Antonio come tentativi di costruzione ideologica associati a ritualità di massa. Tuttavia Elorza non dà a questi aspetti un ruolo centrale nella dittatura:

anzi, l'affossamento dei fascismi nella guerra mondiale blocca secondo l'autore ogni possibile evoluzione del franchismo come religione politica. Elorza, nel definire il regime franchista, parla di cesarismo su base militare, con orientamenti arcaicizzanti e controrivoluzionari che ne impediscono l'inserimento fra i fascismi, ma con un contenuto di «stato di eccezione permanente» che non autorizza la rottura dei vincoli con fascismo e nazismo. Il pensiero di Franco è per Elorza innanzi tutto «controideologia», ossia opposizione forsennata ai due mali identificati nella massoneria e nel comunismo, e quindi basata essenzialmente sulla repressione. Le basi integraliste della sua ideologia (di cui Elorza cerca di rintracciare i simboli nella sceneggiatura per film *Raza*) vengono definite nell'esperienza africana, esperienza di brutale repressione in cui emerge un patriottismo essenzialmente legato al corporativismo militare.

Alla fine di questa rassegna, Elorza inserisce fra le religioni politiche anche lo stalinismo. Con Lenin è iniziato per l'autore un trionfo della sacralità che approda nella sacralizzazione del comunismo compiuta da Stalin e incarnatasi nel carattere carismatico della sua guida e nel binomio violenza/consenso, nell'assolutizzazione del ruolo storico del partito, nel carattere inquisitorio della repressione, nella trasformazione del militante in credente. Nello stalinismo i meccanismi di trasferimento operano una sacralizzazione della politica culminante nel controllo totalitario della comunicazione sociale.

Il passaggio dal nazionalismo all'integralismo non è per Elorza scontato. Anzi l'autore offre tre esempi emblematici di istanze nazionaliste permeate di sacralità ma non sviluppatesi in forme integraliste. Si tratta di un difficile equilibrio, che lascia un discorso aperto sulla possibilità di coniugare nazionalismo e democrazia, nazionalismo e internazionalismo. Gandhi, José Martí, Dolores Ibárruri incarnano per Elorza tre articolazioni del nazionalismo che hanno saputo integrare nel suo seno, oltre a una carica religiosa di diversa intensità, una carica universalista: il concetto della non violenza applicato da Gandhi alla lotta patriottica; l'americanismo democratico di Martí; l'europismo dei democratici europei dell'Ottocento, ma anche la fede internazionalista, della Pasionaria.

L'esemplarità delle scelte e degli esempi addotti da Elorza non sempre risulta rispondente a quanto promesso dal titolo e dalla introduzione; ciò deriva probabilmente dal fatto che non sono chiarite a sufficienza i criteri metodologici alla base dell'uso della categoria di «religione politica». Tuttavia la sua utile rassegna conferma *ad abundantiam* la fecondità di una linea di ricerca che si interroga sulle manifestazioni della sacralizzazione della politica nel ventesimo secolo.

Un ultimo cenno alle pecche editoriali della versione italiana, davvero eccessive. Partendo dal titolo, anzi dal sottotitolo, *I fondamentalismi*. Nel riportare il titolo originale del libro tale sottotitolo non è riportato, il che fa pensare che esso sia una scelta del curatore italiano. Ma nelle pp. 41-45 del libro una «nota preliminare: su integralismo e fondamentalismo» cerca di definire, con qualche inevitabile confusione data dalle diverse connotazioni dei termini nelle due lingue, la pertinenza semantica dei termini «integralismo», «tradizionalismo» e «fondamentalismo». Risulta evidente da queste pagine e dalle successive che oggetto di trattazione nel volume saranno proprio gli «integralismi», differenziati dai «tradizionalismi» e dai «fondamentalismi». Perché allora il sottotitolo italiano?

A p. 111, inoltre, un opuscolo di Sabino Arana è indicato nel testo come *Bizkaya per la sua indipendenza*, il titolo viene tradotto cioè in italiano senza

che nessuna nota rimandi al titolo originale spagnolo. Si tratta di una svista evidente in quanto a p. 124 l'opuscolo è, più correttamente, presentato col titolo spagnolo, *Bizkaya por su independencia*. Sempre a proposito di Arana, a chi è da attribuire la nota di p. 255, che recita: «Passando dallo spagnolo all'italiano si perde inevitabilmente il senso politico che Arana conferisce all'ortografia»? Probabilmente si tratta di nota per l'edizione italiana scritta dallo stesso Elorza, ma anche questo andrebbe indicato. Infine (e sorvolando su casi come l'uso del termine «dittablanda» per rendere in italiano il gioco di significati di *dictablanda*), parlando di Martí e delle sue denunce dell'ingiustizia, si legge: «I successi di Chicago e le loro conseguenze portano ad accentuare una denuncia che, comunque, sfocia nella scommessa di recuperare la giustizia dalla libertà, sulla base armonizzatrice della 'natura umana'» (pp. 217-218). La frase risulta scarsamente comprensibile, a meno che «i successi» siano in realtà *los sucesos*, cosa che darebbe la possibilità di intuire più facilmente ciò di cui si sta parlando, e darebbe un senso più chiaro all'intero periodo e al tema delle reazioni di Martí di fronte alle ingiustizie. Ma nell'impossibilità di controllare sull'originale spagnolo, questa resta solo un'illazione, dovuta all'ignoranza sui «successi» di Chicago.

Carmelo Adagio

Quel conservatore di José Antonio...

La mitizzazione di José Antonio Primo de Rivera valicò i Pirenei e tracce consistenti di essa giunsero anche in Italia: il suo pensiero politico rappresentò, fino alla seconda metà degli anni Ottanta, un proclamato punto di riferimento alternativo all'ideologia fascista italiana e nazionalsocialista. In non poche occasioni, nel corso di conferenze e dibattiti, ho avuto a che fare con suoi ammiratori che sostenevano la importanza del suo pensiero — che, si diceva, era del tutto misconosciuto alla maggioranza degli studiosi e dei politologi —; si proclamava inoltre che, per la Spagna e per l'Europa, le cose sarebbero andate ben diversamente se Francisco Franco non avesse accantonato le teorie di José Antonio e non ne avesse impedito la pratica attuazione nel suo regime che si era rapidamente trasformato in una dittatura personale e clerico-fascista. Quella di José Antonio non sarebbe assolutamente stata una teoria politica da collocare nel settore del conservatorismo o — peggio — del fascismo, ma una vera e propria nuova forma di nuova democrazia “organica” che intendeva portare alla guida dello Stato i veri costruttori del “bene” nazionale, organizzati secondo le strutture naturalmente esistenti nella società. E a tutto ciò seguiva, immancabilmente, un più o meno lungo *excursus* esplicativo sulla teoria della società corporativa, in una lettura che, di solito, poteva collocarsi a metà strada fra il pensiero mussoliniano e le teorie che furono enunciate nella seconda metà degli anni Venti, durante la dittatura di Miguel Primo de Rivera (si veda, a esempio, Eduardo Aunós Pérez, *Las Corporaciones del trabajo en el Estado Moderno*, Madrid, 1928).

Va indubbiamente ammesso che al fondatore della Falange non sono state dedicate opere biografiche che ne consentano una lettura completa e obiettiva

della vita, della personalità, della funzione politica esercitata dal giovane (era nato nel 1903) inventore del pensiero politico che — almeno dichiaratamente — fu alla base di quel regime che rese la Spagna per un quarantennio sotto la dittatura di Francisco Franco. Fuor di dubbio che scritti come quelli di Bravo Martínez (*José Antonio. El hombre, el jefe, el camarada*, Madrid, 1939), Ximénez de Sandoval (*José Antonio. Biografía apasionada*, Barcelona, 1941), proprio per gli anni nei quali videro la luce, non pretendevano certo di offrire uno sguardo obiettivo, ma soprattutto costituirono uno degli elementi fondanti il culto dell'*ausente* e dettero un forte impulso alla creazione e al radicamento del mito del “martire”. Né diverso giudizio può esprimersi in relazione ai volumi di Gibello (*José Antonio. Apuntes para una biografía polémica*, Madrid, 1974 e *José Antonio, ese desconocido*, Madrid, 1985); tanto che è necessario ricorrere a *En busca de José Antonio* di Ian Gibson (Barcelona, 1980) per avere un quadro di riferimento ampio e affidabile, se non completo. E d'altra parte va anche rilevato che le stesse ricostruzioni storiche della sua principale “creatura” — la Falange, appunto —, a partire dagli ormai classici studi di Payne (1961) e della Ellwood (1984) non possono che tralasciare (o trattare troppo rapidamente) alcuni degli aspetti biografici del *leader* di quella organizzazione. Gli stessi scritti sul suo pensiero politico hanno seguito la sorte del loro redattore e hanno finito con il subire forti condizionamenti dalle contingenze in cui sono stati redatti, e soprattutto hanno risentito fortemente del aver voluto fortemente rendere José Antonio portatore di una teoria politica autonoma e di grande rilievo, interno e internazionale, di una linea di sviluppo del pensiero della destra completamente autonomo da quelli che furono alla base dei fascismi italiano e tedesco, sì da rendere la Falange un punto di riferimento del pensiero reazionario europeo alternativo a fascismo e nazionalsocialismo, anche per la sua sopravvivenza applicata nella gestione di uno Stato che sopravvisse alla seconda guerra mondiale e al crollo di quei regimi.

Il pur rapido scritto di César Vidal (*José Antonio. La biografía no autorizada*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1996, 318 pp.) mette in discussione sia la centralità dell'azione di José Antonio Primo de Rivera per quanto attiene la vita politica delle destre spagnole nel periodo della II Repubblica (indubbiamente secondaria rispetto al maggior peso politico della Ceda e di Gil Robles e di minore impatto, sia interno che internazionale, almeno fino allo scoppio della guerra civile); sia la autonoma elaborazione di un vero sistema politico cui fare riferimento. D'altra parte (a partire dagli stessi *Punti programmatici* della Falange, che, come è noto, non furono comunque scritti integralmente da José Antonio) negli scritti e nei discorsi prevalse l'aspetto critico nei confronti degli altri sistemi politici più che il tentativo di dare vita a un pensiero autonomo e “costruttivo”. Va anzi rilevato che negli scritti e discorsi — sia in quelli parlamentari sia in quelli più specificatamente politici, a partire da quello del 29 ottobre 1933 che fu alla base della fondazione della Falange — ebbero sì largo spazio i richiami retorici e demagogici da rendere di difficile estrapolazione un vero e proprio programma di costruzione di uno Stato diverso, di un sistema politico complesso, di una visione dell'economia e della società articolata in tutte le sue componenti essenziali per uno Stato moderno. Ben diversamente da quanto può apparire in alcune delle opere di Ramiro Ledesma Ramos, sia ne “La Conquista del Estado”, sia ancor più in *¿Fascismo en España?*

Vidal non esita così a parlare, per José Antonio, di una vera e propria «acentuada mediocridad política» (p. 254) e dell'assenza di una vera originalità di pensiero. Ma, soprattutto, secondo Vidal, non va dimenticata la grande marginalità che egli e la sua Falange ebbero durante i primi tre anni di vita del movimento. È noto infatti che, certamente fino alla sconfitta elettorale del febbraio 1936, fu l'ipotesi fascistizzante di Gil Robles ad avere la prevalenza, a godere della maggiore attenzione all'interno della Spagna e a essere al centro della attenzione internazionale, soprattutto di quella della Chiesa cattolica, dal momento che pareva possibile, anche in Spagna, come era accaduto in Germania, la realizzazione di uno stato di tipo fascista utilizzando strumenti semilegali (e il ricorso alle elezioni). E questo pareva potesse avvenire appunto attraverso l'organizzazione politica che faceva capo a Gil Robles e su di essa si riversarono i consensi — anche economici — di quanti intendevano mettere fine alla democrazia repubblicana e dare vita a uno Stato che percorresse le vie più sicure che gli esempi dell'Italia e della Germania avevano mostrato con chiarezza.

Ciò che non sfuggì a José Antonio fu invece la insufficienza dell'intervento di destra condotto esclusivamente attraverso il dibattito politico ed egli sempre sottolineò la necessità di mantenere un alto livello di terrorismo e di attività squadristica nella società (in questo seguendo con grande attenzione proprio i modelli italiano e tedesco!) per diminuire la militanza democratica tramite il terrore, per *spingere* a destra il risultato elettorale e per tenere sempre aperta la possibilità di un ricorso al *golpe* militare nella eventualità che le urne non permettessero una "via democratica" al fascismo. Né va dimenticato che quello di José Antonio più che un pensiero politico "modernizzante", attento alle innovazioni e alla "mobilitazione delle masse", cui in qualche modo facevano riferimento i fascismi, era una visione legata a una ristrutturazione del potere nei caratteri precedenti la nascita della Repubblica, ancor più completa di quella cui diede comunque vita Francisco Franco, con uno stretto collegamento con Renovación Española e una non celata simpatia per la restaurazione monarchica. E per lungo tempo José Antonio non nascose di considerare un vero e proprio modello di riferimento l'operato del padre, la cui memoria sempre difese ben oltre i termini dovuti dall'amor filiale...

Si trattava di considerazioni che d'altra parte non sfuggirono ai contemporanei.

Ricorda, a esempio, José María Fontana nel suo autobiografico *Los catalanes en la guerra de España* (Madrid, 1949, p. 29) — un libro che destò non poche polemiche al momento della pubblicazione proprio perché metteva in rilievo le diverse "correnti" che esistevano all'interno della FET y de las JONS — come egli, che aveva aderito alle JONS di Ledesma Ramos e aveva collaborato al periodico di quel movimento, rimanendo in stretto contatto epistolare con Juan Aparicio — ebbe non poche perplessità quando si trattò di aderire al nuovo organismo che era nato dalla fusione: «Me asustaron los contactos con los supervivientes de la Dictadura». Riteneva, dunque, la Falange eccessivamente vicina alle istanze di cui era stato portatore il generale Primo de Rivera e troppo lontana dal "Fascio" e dalle JONS, nei quali si era «sentido identificado e interpretado».

La lettura proposta — sia pure con rapidi tratti — da Vidal mostra elementi di particolare interesse e andrebbe indubbiamente approfondita, soprattutto in relazione agli scritti e discorsi di José Antonio del 1935-36, del periodo cioè

durante il quale lo squadrismo e la violenza di cui fu organizzatore e teorizzatore ebbero uno sviluppo particolare e notevole, conquistando spazi anche nei confronti di altri movimenti, come le JAP legate alla Ceda, che egualmente mettevano al centro della propria vita quotidiana l'uso delle armi. E ancor di più andrebbero analizzati — e anche di questo si sente la mancanza — gli scritti di quegli altri autori fascisti (come Onésimo Redondo e Ledesma Ramos, soprattutto) che contribuirono alla fondazione ed alla direzione della Falange, ma che — al contrario di José Antonio — furono redattori di scritti che apportarono un contributo autonomo alla costruzione del pensiero politico del fascismo di tipo spagnolo e che, non a caso, trovarono molto minore spazio editoriale nella Spagna successiva alla vittoria franchista. Non sono stati sufficientemente analizzati il laicismo di cui fu portatore Ledesma Ramos (si veda soprattutto il *Discurso a las juventudes de España* del 1933) o l'antisemitismo di Onésimo Redondo (così preoccupato della "congiura internazionale" ebraico-comunista) e se di quello, a partire dal 1940, Francisco Franco fece "scompare" gli scritti, di questo il *caudillo* assunse non poche espressioni riversandole nella temuta congiura massonica cui dedicò scritti ed attenzione.

Ma, in ogni caso, il franchismo volle soprattutto imbalsamare i "tre martiri" e offrire più un mito che un riferimento teorico a una eventuale dottrina del regime. D'altra parte, il pensiero di José Antonio era troppo profondo per essere compreso dai contemporanei, come scriveva nel 1961 Francisco Eguiagaray (*Actualidad de José Antonio en las corrientes del pensamiento universal*, p. 12): «El pensamiento de José Antonio por su rigor, por la profundidad de sus supuestos intelectuales (...) entonces, fuera de un pequeño grupo de seguidores, no lo comprendieron». José Antonio fu un "poeta della politica" (come aveva sottolineato Franco nel novembre 1938) e il suo pensiero non poteva evidentemente essere alla portata di tutti...

Forse quella di Vidal vuole essere soprattutto (o esclusivamente?) una provocazione e in tal senso è indubbiamente utile anche perché dà un contributo non secondario alla demitizzazione del personaggio. Non costituisce certamente un punto di riferimento "definitivo" per una nuova lettura di José Antonio pensatore politico, anche se le insistenti sottolineature relative alla mancanza di un reale contributo alla formulazione di un pensiero e di un movimento "nuovi" costituisce un punto di riferimento che va preso in considerazione.

Luciano Casali