

Alfonso Botti

21. La Biblioteca Nazionale di Madrid militarizzata

Chi scrive frequenta da circa quindici anni la Biblioteca Nazionale di Madrid e nell'arco di questo periodo ha visto e sperimentato i molteplici cambiamenti intervenuti nell'accesso, dislocazione interna e organizzazione della stessa. Incomparabilmente più efficiente delle nostre biblioteche equivalenti già anni or sono, la BNM è andata nel corso degli anni razionalizzando progressivamente il suo funzionamento aumentando la distanza che la separa — e normalmente separa le istituzioni spagnole di questo tipo — dalle nostre. Ciò per opinione personale e per quanto ho avuto modo di registrare ascoltando il parere di studenti e colleghi italiani.

Chiunque abbia modo di frequentarla converrà che quello offerto è un servizio efficiente, sostanzialmente celere per quanto riguarda i tempi di attesa tra la richiesta e la consegna dei volumi (non più di mezz'ora, mediamente), senza limitazioni nel numero dei volumi che è possibile consultare giornalmente, con la possibilità di prenotare liste di dieci libri da un giorno all'altro, salvo casi di intasamento e, infine, sulla base di recenti disposizioni interne, senza lungaggini di autorizzazione per la fotocopiatura, attualmente consentita in numero di venti fotocopie per libro per le pubblicazioni dal 1900 in poi.

Se la valutazione sulla funzionalità della BNM è largamente positiva, ciò non può occultare la presenza di due nei che inconvenienti guastano nel primo caso l'efficienza, nel secondo la «vivibilità», se così si può dire, e l'immagine.

Quando, qualche anno fa — e sono al primo dei due inconvenienti — l'edificio venne consistentemente ristrutturato e rinnovato negli ambienti, venne allestita un'enorme sala di consultazione per le pubblicazioni periodiche. L'ultimo numero delle riviste era esposto, le due ultime annate collocate in un cassettoni retrostante, le riviste ordinate e collocate per argomento. Ragioni di spazio dovute al trasferimento dell'Emeroteca nazionale, precedentemente ubicata nella sede di via Magdalena, ha provocato la dislocazione delle riviste in altra ala dell'edificio, un considere-

vole ridimensionamento del numero delle riviste esposte e consultabili a vista e, con esso, un minore controllo sull'effettiva presenza delle stesse.

Il secondo inconveniente riguarda il tipo di sorveglianza recentemente introdotta. Non si tratta dei necessari controlli all'entrata e all'uscita, o dell'utile verifica sui computer portatili la cui matricola viene registrata all'ingresso e verificata all'uscita (onde evitarne il furto), né della legittima vigilanza sul rispetto di alcune regole elementari (il silenzio, il rispetto dei libri, l'osservanza delle norme che regolano la fotocopiatura, ecc.). Un tempo esisteva un circuito televisivo interno che consentiva agli impiegati della distribuzione di tenere costantemente sotto controllo l'ampia sala generale di lettura. Ora a questo sistema indubbiamente discreto, si è sostituita la presenza di *vigilantes* (generalmente «vigilantesse»), dotate di radiotelefono, perennemente deambulanti tra i *pupitres*. Sembra di essere tornati a scuola durante i compiti in classe. Non è poi infrequente che alle vigilantesse si aggiungano delle guardie giurate con cinturone, sfollagente e pistola alla cintola. È davvero necessario?

22. *Sugli anticlericali e i clericali*

Cominciamo dalla fine. Il numero 27 del 1997 della rivista "Ayer", che pubblica la libreria Marcial Pons di Madrid per conto dell'*Asociación de Historia Contemporánea*, è dedicato all'anticlericalismo ed è curato da Rafael Cruz. Oltre all'introduzione e a un saggio sul quale si avrà modo di soffermarsi più avanti, il curatore redige la rassegna bibliografica con cui si chiude il numero monografico. Alle ultime righe, dopo un sommario elenco degli studiosi che hanno lavorato sul tema dei gruppi religiosi e cattolici che entrarono in conflitto con il regime franchista, si può leggere: «Esistono inoltre possibilità infinite di rastrellare le mobilitazioni cattoliche negli studi dedicati alle organizzazioni operaie durante gli anni Sessanta e Settanta. Dopo, il conflitto anticlericale in Spagna è sparito. E nessuno sa come sia successo» (p. 224).

Non è facile trovare le parole giuste per chiudere un articolo o un libro. Spesso si cerca una frase a effetto e a volte la si trova. In questo caso la conclusione è felice, ma tradisce una convinzione storiografica né adeguatamente enunciata, né motivata in modo convincente. Cruz non dice che dopo gli anni Settanta non si hanno in Spagna conflitti *sociali* di natura anticlericale. Scrive che il conflitto anticlericale sparisce e che nessuno ha spiegato perché. Ora, se davvero fosse «sparito» non ci si dovrebbe meravigliare dell'inadempienza degli storici o di altri scienziati sociali, perché è piuttosto a dei prestigiatori che ci si sarebbe dovuto rivolgere. Ma è davvero sparito? Per capire che cosa Cruz intenda per «conflitto anticlericale» e, più in generale, per «anticlericalismo», occor-

re andare alle prime pagine del numero di “Ayer”. Riprendiamo quindi il discorso dall’inizio.

Scrive Cruz nell’introduzione, che gli studi raccolti nel volume guardano l’anticlericalismo come conflitto politico, nel quale si esprime uno scontro, una collusione di poteri, identità, interessi, obiettivi, riti, simboli... tra almeno due parti. Per questo — continua giustamente — deve studiarsi il mondo religioso e dei seguaci della Chiesa, tanto come quello dei suoi avversari, così come il quadro e i processi politici nei quali si svolgono le dispute, dal momento che governi, leggi, istituzioni e amministrazioni civili e militari intervengono in essi in modo frequente e in profondità (p.12). Aggiunge poi che negli studi che seguono, «lo scontro anticlericale si considera, soprattutto, attraverso l’azione di gruppi». E per non lasciare dubbi, poco più sotto precisa che «Al posto di esporre, [...], ciò che i protagonisti, [...], pensarono o dissero — come l’anticlericalismo è stato frequentemente studiato finora — questa raccolta di lavori [...] si prodiga a esporre ciò che i protagonisti fecero» (pp. 12-13).

Il taglio risulta pertanto chiaro, ben definito e perfettamente legittimo: l’anticlericalismo viene inteso come movimento sociale che produce conflitti, per il suo scontrarsi con un movimento altrettanto sociale, ma di segno opposto, quale quello clericale. A quest’ultimo è dedicato, a esempio, lo studio, lucido e penetrante, di Elías de Mateo Avilés sulla situazione a Málaga all’inizio del Novecento.

Verrebbe da chiedersi se non sarebbe stato più congruo scegliere un titolo come «I conflitti anticlericali nella Spagna contemporanea», o «I movimenti anticlericali», oppure «L’anticlericalismo come movimento sociale». Ma si sa che le strategie editoriali non è alla precisione che puntano e, per di più, nessun autore con la pretesa di trovare lettori può vantare verginità in questo campo. Va osservato, invece, che nell’introduzione non viene definito né cosa debba intendersi per anticlericalismo, né per clericalismo, lasciando di fatto ai singoli studiosi la facoltà o meno di definirlo nel proprio contributo. Ed è a esempio quanto, nelle pagine successive, fanno: Sisinio Pérez Garzón, che sottolinea l’origine controrivoluzionaria (e clericale) dell’invenzione dell’identità tra anticlericale e incredulo, quando non ateo antispagnolo (p. 68) o ancora quando scrive che la violenza popolare dei moti del 1822, 1834 e 1835 si esprime contro un potere oppressivo ed eccessivo e non contro la religione e il cristianesimo (p. 100); Julio de la Cueva Merino, secondo cui il movimento anticlericale era mosso dall’intento di secolarizzare il paese e cioè di ridurre «il potere ecclesiastico all’esclusiva sfera di sua competenza» (p. 120); Elías de Mateo Avilés, che riprendendo da Romolo Murri la definizione di clericalismo (p. 129), lascia capire, sia pure indirettamente, cosa debba intendersi anche con il termine opposto; e persino Manuel Delgado Ruiz, come al solito lucido e suggestivo nelle sue analisi antropologiche, quanto perentorio nella difesa della verità assoluta che in esse

sarebbe contenuta, riconosce che la religione aggredita dagli anticlericali e iconoclasti non era quella della Chiesa ufficiale, e neppure la personale esperienza di fede, quanto piuttosto la sua incarnazione reale nella vita quotidiana, l'istituzionalizzazione religiosa della cultura antropologicamente intesa, con il suo universo simbolico e rituale (pp. 154 ss.).

Alcuni problemi pone e alcune perplessità suscita, invece, il contributo che lo stesso Rafael Cruz dedica agli anni del franchismo («*Sofía Loren, sì; Montini, no*». *Transformación y crisis del conflicto anticlerical*, pp. 181-217) che, comunque lo si valuti, rappresenta uno dei primi approcci all'anticlericalismo di questo periodo. Anzi, probabilmente del primo di tipo storiografico, se si considera che questo terreno è stato frequentato e sondato a più riprese, fin qui, essenzialmente da sociologi e antropologi. Il merito va dunque riconosciuto e indicato. Né lo può tacere chi, come chi scrive, ha in corso di stampa — l'uscita è prevista per la primavera del 1998 per l'editore madrileno Biblioteca Nueva, in un volume collettaneo dal titolo (probabilmente non definitivo) *Historia del anticlericalismo español contemporáneo*, a cura di Emilio La Parra e Manuel Suárez Cortina — uno studio sull'anticlericalismo negli anni del franchismo, della transizione e della democrazia fino al 1995, scritto in collaborazione con Nieves Montesinos, ecclesiasticista dell'Università di Alicante. Un contributo — mi riferisco naturalmente al pezzo di cui sono coautore — rispetto a quello di Cruz diverso anzitutto perché, non ritenendo concluso con la transizione il fenomeno anticlericale, ne indaga le manifestazioni fino alle soglie del presente. Diverso poi per intelaiatura e fonti utilizzate, a riprova della pluralità di approcci che uno stesso oggetto è in grado di sopportare e della ricchezza di spunti che da ciò può derivare. Diverso dunque, ma anche complementare. A patto, però, di alcune precisazioni e di trovare un'intesa sul piano terminologico. Andiamo dunque — e finalmente — al saggio di Cruz.

Quasi all'inizio del suo contributo, Cruz scrive che è «relativamente logico constatare l'inesistenza o, in modo più prudente, la perdita di rilevanza politica, del conflitto anticlericale nei processi e scontri sociali che si svilupparono nella Spagna della transizione» (p. 182). Continua sostenendo che per tale assenza non è stata data finora una ragione plausibile, criticando chi ha fornito spiegazioni di ordine economico, ideologico o sociale, come se la sfera della politica non avesse alcuna rilevanza. Il terreno sul quale rinvenire tale dimensione politica è indicato nella comparazione tra «il significato politico degli scenari religiosi nel 1931 e, per esempio, nel 1971» (p. 182). Così procedendo, Cruz giunge alla conclusione che non vi fu conflitto anticlericale al momento della transizione perché la Chiesa e i cattolici avevano contribuito alle lotte dell'opposizione e soprattutto perché i tradizionali obiettivi dei furori iconoclasti delle precedenti ondate anticlericali (1834, 1835, 1909, 1931, 1936), vale a dire le Chiese e i conventi, erano serviti per oltre un decennio come

luoghi di assemblea e di rifugio per i militanti antifranchisti. Una tesi plausibile e convincente per spiegare l'assenza di conflitti anticlericali nella fase della transizione, non la «sparizione» del conflitto anticlericale nella società spagnola successiva.

Nel suo contributo Cruz si propone anche di esaminare la trasformazione dell'anticlericalismo. E per metterla a fuoco prende in considerazione il peculiare anticlericalismo di cui furono protagonisti alcuni settori dello stesso franchismo dal momento in cui la Chiesa iniziò a prendere le distanze dalla dittatura e ampi settori cattolici cominciarono, come è risaputo, a militare nelle fila dell'opposizione. Un rovesciamento che efficacemente Cruz presenta come una sorta di impazzimento del mondo, quale avrebbe rivelato un'ipotetica fotografia che avesse immortalato gli antichi alleati dei clericali (franchisti) intenti a scontrarsi con il clero e i tradizionali anticlericali cercando rifugio nelle chiese e partecipando a funerali cattolici, con la tolleranza dei «clericali» (p. 189).

Quasi per convincere il riluttante lettore ad accogliere tanto «sconsiderato» ampliamento della nozione di anticlericalismo, Cruz, che già poche pagine prima ha definito il conflitto sociale anticlericale come scontro tra due parti «che si è soliti chiamare cattolici o *clericali* e anticlericali, attorno al luogo che la Chiesa cattolica spagnola può occupare nella distribuzione esistente del potere» (p. 183), introduce una seconda precisazione terminologica: «l'anticlericalismo è un fenomeno politico autonomo rispetto ad altre etichette; indipendentemente dall'origine ideologica e dalle credenze generali dei suoi protagonisti e a parte altre considerazioni — il corsivo è, come tutti gli altri, salvo indicazione contraria, mio — *ciò che lo definisce è il rifiuto e lo scontro con la Chiesa*» (p. 197). Si osservi: non le indebite ingerenze della Chiesa nella sfera civile o politica, ma la Chiesa in quanto tale.

Alla questione della «crisi», «sparizione» o «perdita di rilevanza politica» che sia o debba intendersi del conflitto anticlericale (sociale o provocato da piccoli gruppi), se ne aggiunge un'altra di natura squisitamente terminologica, riguardante l'impiego che Cruz fa del termine clericale. Del quale, per altro, non fornisce alcuna definizione. Si è riportata poco sopra la frase in cui per la prima volta i termini di cattolici e clericali vengono impiegati. Vediamo ora ulteriori esempi in rigoroso ordine di apparizione.

A proposito dell'epoca della Seconda Repubblica, Cruz scrive: «Lo scontro anticlericale divise la società spagnola degli anni Trenta. [...], e lo fece mediante la disputa tra *cattolici* e anticlericali» (p. 185). Più avanti, quando si interroga sulle ragioni della mancata riapparizione dell'anticlericalismo nella transizione, osserva che nessuno studioso ha cercato la risposta «nell'enorme estensione dell'azione collettiva *clericale* alla fine degli anni Sessanta e all'inizio degli anni Settanta. In essa si include una partecipazione cattolica ogni volta maggiore nelle mobilitazioni, organiz-

zazioni e obiettivi degli altri settori sociali, come nazionalisti, abitanti dei quartieri, operai, studenti e di diverse forze politiche e sindacali...» (p. 202). E alcune pagine dopo ripete: «Nell'azione collettiva spagnola degli anni Sessanta e Settanta, realizzata nel quadro di un regime autoritario e in nome di diversi settori sociali, come i lavoratori urbani, studenti, abitanti dei quartieri, cattolici, nazionalisti, ecc.» (p. 215). Più sotto scrive dell'azione collettiva antifranchista sviluppatasi in Spagna fino al 1977 come di un'esperienza di mobilitazione congiunta di cattolici e non cattolici contro il regime di Franco, mobilitazione che definisce come «progressiva integrazione dei *clericali* in attività politiche laiche» (p. 203). Poco più avanti aggiunge che «l'adozione di un significato antifranchista del *clericalismo* nei Paesi Baschi e Catalogna attivò un movimento nazionalista nello stesso periodo [gli anni Sessanta]. E, come già abbiamo visto, dagli anni precedenti emerse un movimento *clericale* che ebbe nei privilegi politici dapprima e nelle proposte del Concilio Vaticano II poi, la sua spinta» (p. 204). Anche nel movimento che sorge nei quartieri Cruz trova «la partecipazione *clericale*» (p. 206), per poi osservare nelle conclusioni: «Negli anni Sessanta e Settanta, [...], all'interno di una mobilitazione per l'acquisizione e il libero esercizio dei diritti politici nel quadro di un regime autoritario, le chiese, i riti funebri, le omelie dei preti e la stessa azione *clericale* costituirono elementi con un profondo significato politico come prima del 1936, però ora integrati in una dinamica di alleanze, di mutuo aiuto, di esperienza congiunta di scontro con un nemico comune, come erano le autorità e i suoi seguaci franchisti. Il risultato dell'azione collettiva spagnola in questo periodo fu la crisi dell'anticlericalismo come conflitto sociale, grazie alla disattivazione della cultura politica che l'aveva configurato in epoche precedenti [...]. Agire come antifranchista attorno al 1970 risultava incompatibile con un significato anticlericale della mobilitazione» (p. 217).

La questione della «crisi», «sparizione» o «perdita di rilevanza politica» dell'anticlericalismo, non può essere disgiunta da quella della definizione dell'oggetto «anticlericalismo» che, a sua volta, non può prescindere da una certa precisione sul piano terminologico. Se l'anticlericalismo è un movimento sociale «autonomo» che produce un conflitto sociale, dagli anni della guerra civile a oggi non c'è stato in Spagna nessun fenomeno che si sia configurato come tale. Anche Cruz ne conviene. Infatti attribuisce l'anticlericalismo di destra (franchista) dei primi anni Settanta a piccoli gruppi. C'è quindi conflitto anticlericale anche in assenza di movimenti sociali, anticlericali o clericali che siano. Può esistere anticlericalismo e conflitto anticlericale in assenza non solo di movimenti, ma anche di piccoli gruppi caratterizzati in tal senso? Se si osserva quanto avviene nella Spagna degli anni Ottanta in relazione alla politica socialista in materie cosiddette «miste» occorre convenire che ciò che si registra è un conflitto politico di tipo anticlericale. Non fosse

altro perché da parte ecclesiastica è proprio un atteggiamento anticlericale che si rimprovera ai socialisti. Lunghi dall'esaurirsi, dallo sparire o dal perdere rilevanza politica, un conflitto di tale natura prosegue negli anni Novanta sui temi della scuola, dell'etica, del prelievo fiscale, ecc. Esiste dunque anticlericalismo e conflitto politico anticlericale anche in assenza di movimenti e piccoli gruppi caratterizzati in senso anticlericale.

Siccome Cruz sostiene che l'anticlericalismo dev'essere l'unica caratterizzazione di un movimento, non si accorge di almeno quattro fenomeni macroscopici.

Primo: che la nota dominante dell'anticlericalismo di destra, quello franchista, non sta nella cifra anticlericale, quanto piuttosto nel suo essere clerico-fascista («obispos rojos al paredón» e non «obispos al paredón»).

Secondo: che l'opposizione antifranchista nel suo complesso è percorsa da una forte venatura anticlericale e che tale apporto politico-culturale proviene proprio dalle componenti cattoliche (non *clericali*, dunque) che in esso si integrano strada facendo nel corso degli anni Sessanta. Come dimenticare che il distacco degli intellettuali cattolici e delle organizzazioni giovanili cattoliche studentesche e operaie, di molti sacerdoti, dall'anteriore legame con il regime avvenne proprio in virtù di un'autocritica e poi di una sempre più radicale critica del nazionalcattolicesimo? Ma non solo Cruz non se ne avvede, ma parla di questi *settori* cattolici a più riprese come di *clericali*.

Terzo: che nella Spagna della seconda metà degli anni Sessanta e della prima metà degli anni Settanta convivono anticlericalismi di segno politico diverso, proprio perché, come Cruz riconosce, all'anticlericalismo si può giungere partendo da motivazioni ideologiche differenti e anche opposte.

Quarto: che clericale e cattolico non coincidono. Che cattolici o clericali non costituiscono un settore sociale, come non lo costituiscono i nazionalisti (che invece rappresentano un settore politico). Che gli operai e gli studenti non sono tutti o atei o di altra confessione religiosa, non precisata. Cruz considera un *revoltijo más absoluto* (groviglio più assoluto) il fatto che ci fossero «*preti* (questa volta i corsivi sono di Cruz) che erano allo stesso tempo *operai*, e *cristiani* che erano *per il socialismo*» (p. 216). Il fenomeno come tutti sanno riguardò alcune decine di migliaia di militanti e, morto Franco, svariati milioni di elettori: credenti che proprio perché non erano clericali (e, anzi, erano abbastanza anticlericali) votarono PSOE, PCE, PSUC. Diversamente, risulta veramente difficile capire qualcosa degli anni Sessanta e Settanta spagnoli.

23. *Uno studio lacunoso sull'antisemitismo spagnolo*

Nel quarto volume della sua poderosa e ormai classica storia dell'antisemitismo, quello che copre il periodo compreso tra il 1870 e il 1933, Léon Poliakov non aveva dedicato la benché minima attenzione alla Spagna. Lo storico recentemente scomparso deve aver pensato di rimediare con il volume collettaneo dedicato agli anni più prossimi, uscito in edizione originale francese per le Éditions du Seuil nel 1994 e in Italia nel 1996 (L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo, 1945-1993*, Firenze, La Nuova Italia, 1996) nel quale il compito di esplorare la Spagna e i paesi ispanoamericani ricade su Evelyne Kening (*L'antisemitismo in Spagna e in America Latina*, pp. 171-204). Premesso che si è condotto un preventivo controllo (non si sa mai) sull'edizione originale francese, occorre osservare quanto segue.

La storiografia sull'antisemitismo spagnolo in età contemporanea è relativamente recente, si può dire che decolla lentamente con gli anni Ottanta e che solo negli ultimissimi anni è andata arricchendosi di contributi più complessivi.

Prima degli anni Ottanta era uscito sostanzialmente un solo lavoro serio e imprescindibile, non fosse altro perché ha costituito la fonte e ha segnato il cammino di tutti gli studi successivi. Ci si riferisce a *Los judíos en la España moderna y contemporánea* di Julio Caro Baroja (1961), il cui terzo volume dedica vari capitoli all'antisemitismo spagnolo contemporaneo. Ma Evelyne Kening non ne parla e non lo cita. Alcune pagine significative sull'antisemitismo franchista compaiono anche nel libro di R. Southworth, *El mito de la cruzada de Franco* (París, Ruedo Ibérico, 1963). Ma Evelyne Kening non parla e non cita il libro dello studioso statunitense.

Evelyne Kening nel suo scritto parte giustamente da lontano. Prende cioè le mosse, sia pure per rapidi tratti, come la natura dello scritto e lo spazio assegnatole richiedono, dall'epoca che precedette l'espulsione degli ebrei nel 1492. Epoca sulla quale esiste, oltre che abbondante letteratura, com'è risaputo, il fondamentale lavoro di Américo Castro, *España en su realidad histórica* (1948) del quale ci si è occupati anche su questa rubrica di recente a proposito della nuova edizione italiana ("Spagna contemporanea", 1996, n. 9, pp. 213-214). Un autore e un'opera universalmente conosciuti, che hanno suscitato polemiche e discussioni a non finire, sulle quali esistono pagine e pagine in tutte le storie della Spagna e della cultura spagnola del dopo guerra civile. Ma Evelyne Kening, non parla e non cita questo lavoro fondamentale, limitandosi a segnalare, dello stesso Castro, per altro una sola volta e di sfuggita, *Cervantes y los casticismos españoles* (1966): una raccolta di studi che integra e sviluppa alcuni aspetti dell'opera principale, senza della quale risultano acefali.

Da alcuni anni, per l'esattezza dal 1987, si pubblica a Madrid una rivista ebraica di cultura di discreto livello divulgativo dal titolo "Raices" dove compaiono non infrequentemente articoli di carattere storico sull'antisemitismo. Ma Evelyne Kening, che pure mostra una qualche curiosità per lo stato della cultura ebraica nella Spagna attuale, non ne parla e non la cita. In definitiva, anche se fa riferimento ai lavori di Haim Avni (1982) e di Antonio Marquina Barrio e Gloria Inés Ospina (1987), Evelyne Kening mostra di non conoscere la storiografia sull'antisemitismo spagnolo.

La seconda parte del contributo è dedicato all'antisemitismo nell'America latina. Negli anni quaranta ebbe notevole successo in Spagna un autore argentino d'origine basca, che poi nel 1943 divenne Ministro della pubblica istruzione nel proprio paese. Gustavo Martínez Zuviria, questo il suo nome, pubblicò in Spagna numerosi romanzi e libelli antisemiti con lo pseudonimo di Hugo West. Secondo alcuni si deve proprio a Martínez Zuviria l'introduzione dell'antisemitismo in Argentina. Ma Evelyne Kening non ne parla e non lo cita.

Conosce Evelyne Kening la storia contemporanea spagnola? A un certo punto scrive: «Il 28 giugno 1968 è la data che segna il ripristino della libertà di culto e l'inizio di un profondo processo di democratizzazione» (p. 179). La risposta è no.

24. Giorgio Perlasca, Francisco Franco e gli ebrei

Dall'ottobre scorso è disponibile per i tipi de Il Mulino, *L'Impostore* di Giorgio Perlasca (1910-1992), il commerciante comasco che tra il dicembre 1944 e il gennaio 1945, a Budapest, all'indomani della presa del potere di Szálasi, riuscì a strappare da morte sicura alcune migliaia di ebrei spacciandosi per diplomatico spagnolo. Del caso, divenuto universalmente noto nel 1989, si era già occupato Enrico Deaglio in un volume dal titolo *La banalità del bene. Storia di Giorgio Perlasca*, edito da Feltrinelli nel 1991, che faceva seguito ad alcuni servizi televisivi, curati dello stesso giornalista.

Fuori discussione lo straordinario comportamento del buon Perlasca, le considerazioni che seguono vertono su un paio di risvolti, relativi rispettivamente al versante spagnolo e italiano, della vicenda.

La storiografia spagnola che si occupa della condotta di Franco di fronte allo sterminio nazista degli ebrei, cita appena l'azione di Perlasca, sottolineando, di contro, il ruolo di Ángel Sanz Briz, primo segretario della legazione spagnola in quel di Budapest. Haim Avni (*España, Franco y los judíos*, Madrid, Altalena, 1982, ed. orig. 1974), per esempio, si limita a ricordare che Perlasca era nato a Trieste (*sic*) e che dopo la partenza di Sanz Briz difese i protetti spagnoli (p. 171). La sua fonte è

Jenő Lévai (*Aus welchen Gründen überlebte das Budapester Ghetto als einziges die Ausrottung*, in *Fifth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, 1972, vol. 2, p. 109 e *Geheime Reichssache*, Köln, 1966, p. 61). Antonio Marquina e Gloria Inés Ospina (*España y los judíos en el siglo XX*, Madrid, Espasa Calpe, 1987) si soffermano sul ruolo avuto dal ministro consigliere d'ambasciata e incaricato d'affari Sanz Briz per diverse pagine. Su Perlasca, anche in questo caso dato per nativo di Trieste (sic) solo poche righe, per dire che «una volta partito Sanz Briz, si arrogò la rappresentanza di Spagna e poté continuare a proteggere gli ebrei» (p. 221). José Antonio Lisbona (*Retorno a Sefarad. La política de España hacia los judíos en el siglo XX*, Barcelona, Riopiedras, 1993), infine, cita solo Sanz Briz come distributore di passaporti a circa tre mila ebrei ungheresi, spagnoli e no (p. 119); mentre Javier Tusell (*Franco, España y la II guerra mundial*, Madrid, Temas de hoy, 1995), di solito abbastanza attento all'Italia, pur soffermandosi sul caso ungherese, scrive che il rappresentante spagnolo a Budapest «lasciò, [...], un incaricato di affari destinato a continuare a proteggere gli ebrei» (p. 593), senza ulteriore specificazione.

Da parte italiana non c'è stata la minima preoccupazione di verificare la documentazione giacente presso il Ministero degli esteri di Madrid, né di compiere gli elementari riscontri nella storiografia spagnola sull'argomento. Così finisce che i due volumetti, rispettivamente su e di Perlasca, offrano un'informazione distorta della reale condotta franchista.

Perlasca fu volontario nella guerra d'Africa e poi in quella di Spagna. Del paese iberico e del suo *Caudillo* s'innamorò e, a quanto pare, lo stesso sentimento ha nutrito fino alla fine dei suoi giorni. Fascista convinto, Perlasca non mandò giù (a quanto dice) le leggi razziali del 1938 e, di fronte alle deportazioni degli ebrei in cui si imbattè a Budapest negli ultimi mesi del 1944, reagì (e questo si sa per certo e se ne hanno molteplici prove) adoperandosi a rischio della vita per salvarne il maggior numero possibile. Divenne insomma un «fascista buono» e il riserbo e la discrezione mantenuta nel lungo dopoguerra, fino alla clamorosa scoperta del caso che l'aveva visto protagonista, depone ulteriormente a favore delle qualità umane del personaggio.

Ma la questione non è questa. È un'altra. Possiamo prendere per buone le opinioni che Perlasca esprime sul franchismo e gli ebrei?

Cominciamo dal volumetto di Deaglio. «Franco, come tutti sanno, non era un antisemita», dice Perlasca (p. 17). E, da parte sua, Deaglio nelle pagine conclusive, al paragrafo *Francisco Franco, il salvatore laconico*, scrive: «Benché quasi completamente taciuto, il ruolo della Spagna franchista nel salvataggio degli ebrei europei, fu decisamente superiore a quello delle democrazie antihitleriane. Le cifre variano tra i 30.000 e i 60.000. Secondo Chaim U. Lipschitz (*Franco, Spain the Jews and the Holocaust*, Ktav Publishing House, New York, 1984), il numero

degli ebrei messi in salvo fu di circa 45.000» (p. 125). Ora, non sarà inutile ricordare a proposito del libro del rabbino Lipschitz — il solo studio citato da Deaglio — che l'ambasciata spagnola di Washington, messa al corrente sul declinare del 1969 dallo stesso rabbino del proposito di studiare l'argomento, informò il Ministero degli esteri spagnolo. Il rabbino venne così invitato nel gennaio del 1970 a compiere un viaggio di studi in Spagna dal Ministero dell'Informazione e Turismo. Gli venne messa a disposizione un'automobile ufficiale, gli vennero coperte le spese di soggiorno a Madrid e Barcellona, gli si fece vedere una selezione dei documenti «favorevoli» e offerto che tale documentazione gli fosse inviata, tradotta (poiché il rabbino non conosceva il castigliano), all'ambasciata spagnola di Washington. In un successivo viaggio del giugno dello stesso anno, Lipschitz intervistò sull'argomento lo stesso Franco. Resta da capire perché il rabbino si risolse a pubblicare il libro solo 14 anni più tardi. Che la ragione non sia da ricercare nel desiderio di sottrarsi ai condizionamenti del potere, lo rivela il fatto che il risultato è comunque «un'opera eccessivamente agiografia della politica di Franco», come hanno osservato Marquina Barrio e Gloria Inés Ospina (p. 222) e «un vero e proprio pamphlet delirante», come lo ha definito José Antonio Lisbona (p. 121).

Deaglio, nel paragrafo sopra ricordato, continua accennando per sommi capi all'alleanza di Franco con Hitler e Mussolini durante la guerra civile e il secondo conflitto mondiale, all'espulsione degli ebrei nel 1492, alla politica prosefardita di Primo de Rivera e all'irrelevante intervista rilasciata da Franco a Lipschitz nel 1970, nel corso della quale il dittatore motivò la condotta spagnola in base a un «elementare senso di giustizia e di carità cristiana». Spiegazione dalla quale Deaglio prende timidamente le distanze ricordando che «Alcuni storici hanno messo in luce altre possibili ragioni, tra cui l'intuizione sull'esito finale della guerra, la volontà di ristabilire contatti politici e commerciali con gli ebrei del Mediterraneo, la volontà di Franco di avere un posto nobile nella storia e una sua possibile ascendenza ebraica» (p. 126). Ma è comunque la valutazione di Perlasca quella che sembra prevalere.

Ne *L'Impostore* sono stati raccolti testi per lo più già editi e noti, fatta eccezione per la Relazione al Ministro degli esteri spagnolo datata 13 ottobre 1945, presentata come «a quanto consta, inedita» (p. XXIII), proveniente dalla famiglia Perlasca, ma della quale si ignora l'effettiva esistenza presso l'archivio del ministero spagnolo di destinazione. I testi sono introdotti da alcune pagine di Giovanni Lugaresi che risultano francamente inadeguate, dal momento che si limitano alla parafrasi delle informazioni fornite dallo stesso Perlasca, del quale si avvalga così anche l'opinione sull'atteggiamento spagnolo nei riguardi degli ebrei durante lo sterminio nazista.

Scrivo a un certo punto Perlasca che «il governo spagnolo si riteneva

in diritto di concedere a un indeterminato numero di essi [ebrei] la cittadinanza spagnola; inoltre il governo di Spagna asseriva che molti ebrei residenti in Ungheria erano di origine spagnola, ai quali la Spagna riconosceva sempre la nazionalità (politica seguita sempre in Turchia e in Bulgaria)» (p. 21). Nel ritratto che traccia dell'avvocato Zoltán Farkas, solerte dipendente dell'ambasciata spagnola di Budapest e suo stretto collaboratore, viene ricordato tra l'altro il brindisi che la notte di San Silvestro del 1945 lo stesso Perlasca propose per il generale Franco e per il popolo spagnolo e la zuffa propiziata dall'irricoscenza di un italiano che «al nome dell'assassino Franco» voleva sputare anzichè brindare (p. 147). Anche in questo caso, insomma, nessun intervento critico o editoriale controbatte, contestualizza o puntualizza le affermazioni di Perlasca.

Per non dilungarsi oltre, è bene lasciare la parola all'equilibrato lavoro, sopra segnalato, di Antonio Marquina e Gloria Inés Ospina che, tracciando un bilancio degli studi sulla politica spagnola durante la seconda guerra mondiale, riconoscono l'esistenza di diplomatici spagnoli che cercarono di agire in modo umanitario, ma che le «loro possibilità risultarono ostacolate dalle direttive di Madrid». E continuano: «Non pochi autori hanno attribuito da Franco un ruolo speciale nella presunta salvezza di migliaia di ebrei. Dobbiamo dire che rifugiarsi in questa ipotesi non è ammissibile. Non esistono dati — anzi i dati sono del tutto contrari — che permettano di sostenere affermazioni come quelle di Lepsichitz sui presunti ordini che Franco diede direttamente alla rappresentanza spagnola in Francia passando attraverso Serrano Súñer perché quest'ultimo era un antisemita. Neppure nel caso dell'Ungheria gli ordini di Franco ebbero l'importanza che Sanz Briz, con non poca intenzionalità politica, gli attribuì per riorientare una politica che si era già limitatamente e tardivamente orientata, come ci siamo incaricati di esporre» (p. 223). Per poi affermare più avanti: «Frase abituali nella letteratura sulla salvezza degli ebrei sefarditi per merito della Spagna come 'le ambasciate spagnole nei paesi occupati da Hitler facilitarono fino all'impossibile l'uscita di innumerevoli ebrei, i quali poterono presto essere dotati persino di passaporto spagnolo', non sono accettabili» (p. 224).

La conclusione è che sulla condotta spagnola a Budapest in difesa degli ebrei, Franco costruì il mito dell'aiuto spagnolo agli ebrei (p. 232). Un mito che se ha iniziato a traballare in Spagna, da noi, a quanto pare, continua imperterrito.