

12. Vicente Cárcel Ortí, l'anticlericalismo e la cronologia

Nella seconda pagina del secondo capitolo de *La persecución religiosa en España durante la Segunda República, 1931-1939* (Madrid, Rialp, 1990) Vicente Cárcel Ortí scrive che «La Chiesa adottò dal primo momento della proclamazione della Repubblica non solo un atteggiamento di accettazione sincera, ma persino di aperta collaborazione in difesa degli interessi superiori della nazione» (p. 97). Per suffragare l'affermazione cita di seguito: 1) un passo dell'editoriale del quotidiano cattolico "El Debate" del 15 aprile 1931; 2) un articolo del 16 aprile dello stesso giornale; 3) un brano della circolare del vescovo di Barcellona, Manuel Irurita, dello stesso giorno; 4) un articolo di un giornale di Toledo "El Castellano" sempre dello stesso giorno (pp. 97-98).

Poi ribadisce che durante la campagna elettorale per le amministrative del 1931 «l'episcopato in generale mostrò moderazione, sebbene non manca[ssero] eccezioni» (p. 98). Tra queste ultime segnala il richiamo del vescovo di Vitoria, mons. Mùgica, affinché i cattolici non votassero candidati repubblicani e socialisti, indi varie dichiarazioni di carattere privato di alcuni ecclesiastici (pp. 98-99).

Come se fin qui avesse parlato d'altro, a questo punto, Vicente Cárcel toma di nuovo a porsi l'interrogativo di come reagì la Chiesa di fronte alla proclamazione della Repubblica. E questa volta risponde distinguendo gerarchicamente fra alto e basso clero. Dopo una rapida digressione biografica su alcuni ecclesiastici, si sofferma su Isidro Gomá, all'epoca vescovo di Tarazona, definito come «prototipo dell'ecclesiastico spagnolo», a proposito del quale viene detto che «i suoi interventi e scritti contro la Repubblica passarono in quei momenti praticamente inavvertiti, perché era vescovo di una piccola diocesi» (p. 103). Cárcel colloca Gomá nel «settore forte e numeroso dell'episcopato [che] era composto da integralisti», avvertendo poche righe più sotto che «Buona parte dei vescovi più intransigenti procedevano dal gruppo nominato durante la Dittatura, perché Primo de Rivera, si appoggiò nell'integralismo e nel carlismo» (p. 103). Nel novero degli intolleranti con la Repubblica aggiunge poi il vescovo di Segovia, Pérez Platero.

Seguono un'altra breve digressione biografica su Gomá e Vidal i Barnaquer (pp. 104-105), un paragrafo sull'atteggiamento iniziale della Repubblica nei confronti della Chiesa (pp. 105-107) e un altro sugli episodi iconoclasti e incendiari dell'11-13 maggio contro chiese ed edifici religiosi a Madrid, Valencia, Alicante, Murcia, Siviglia e Cadice e dei mesi ed anni successivi (pp. 107-115).

Non indaga Cárcel in queste pagine sui motivi di tali manifestazioni. Informa invece il lettore sulla polemica circa il mancato intervento governativo di fronte

alle violenze e sul dibattito circa il carattere più o meno spontaneo delle stesse.

Poi, finalmente, a p. 115 inizia a trattare della condotta del cardinale Segura, primate della Chiesa spagnola «diretto responsabile dei primi contrasti fra Madrid e il Vaticano». A questo proposito ricorda il suo intervento nella cattedrale toledana all'indomani della proclamazione della Repubblica nella quale interpreta i recenti avvenimenti politici come castigo di Dio; la sua lettera pastorale del 1° maggio in cui rivolge espressioni d'elogio dal significato inequivocabile al re.

Ricordato l'enorme impatto che tali prese di posizione ebbero sulla stampa liberale e repubblicana, non meno dello sconcerto in cui gettarono altri settori del mondo ecclesiastico, Cárcel si sofferma sulla nota vicenda del cardinale, sulla sua espulsione e condotta successiva, concludendo che «furono la dimostrazione evidente del fatto che non era la persona di cui la Chiesa aveva bisogno in circostanze così critiche» (p. 123).

Arrivati alle conclusioni del capitolo (p. 128) viene da chiedersi quale fondamento trovi l'affermazione iniziale circa «l'atteggiamento di accettazione sincera» e «persino di aperta collaborazione» che avrebbe contraddistinto la Chiesa nei riguardi del nuovo regime repubblicano. La sensazione è che Cárcel Ortí prendendo le distanze dalla condotta di Segura intenda in qualche modo ridimensionarne il peso. Ciò non senza notevoli contraddizioni, essendo Segura il primate e Gomá il «prototipo dell'ecclesiastico spagnolo» dell'epoca. Di più. Se quest'ultimo era, come indubbiamente fu, «prototipo dell'ecclesiastico spagnolo», come far rientrare la sua condotta nel novero delle eccezioni?

L'esposizione lascia il sospetto di una, neppur troppo abile, manipolazione del ritmo degli eventi. Un ordine della narrazione più aderente ad essi, avrebbe posto in rilievo la concatenazione cronologica esistente fra le prese di posizione di Segura e le *successive* manifestazioni anticlericali dell'11-13 maggio.

Nella cronologia finale la manipolazione si fa omissione. Cárcel passa con leggerezza dalla proclamazione della Repubblica il 14 aprile 1936, dalla costituzione del Governo provvisorio del 16 aprile e della Generalitat catalana del 18 dello stesso mese, alle cento e passa chiese e conventi incendiati e saccheggiati in varie città i giorni 11-13 maggio (p. 397).

Se eliminando la pastorale di Segura del 1° maggio Cárcel intendeva fugare il sospetto che tra essa, la sua enorme ripercussioni e i fatti di dieci giorni dopo ci fosse un rapporto di causa-effetto, induce a pensare proprio il contrario.

13. Nazionalismo e cattolicesimo secondo Andrés de Blas Guerrero

Se molti sono gli studi sui nazionalismi spagnoli e altrettanti gli studiosi, Andrés de Blas Guerrero è fra i primi e tuttora pochi ricercatori ad aver posto al centro dei propri interessi il fenomeno al singolare, con varie pubblicazioni sul nazionalismo nella tradizione repubblicana e liberale in Spagna. Di qui è passato ad affrontare il fenomeno nelle sue generalità in *Nacionalismos y naciones en Europa* (Madrid, Alianza, 1994) nel quale cerca di presentare — per usare le sue

parole — «qualcosa di simile a una teoria generale del nazionalismo e dei suoi effetti nella vita politica contemporanea dell'Europa» (p. 11). In esso, a proposito dei rapporti fra nazionalismo e cattolicesimo, osserva che non si può dimenticare il decisivo stimolo cattolico, dalla fine del XIX secolo, per lo sviluppo di un nazionalismo conservatore e reazionario con base statale e nelle condizioni di raccogliere l'eredità delle tradizioni liberali in materia. «La Spagna — continua — risulta a questo proposito uno scenario privilegiato. A partire dall'opera di Menéndez Pelayo e a favore persino di un pensiero ultraconservatore precedente prodotto generalmente nella frangia più radicale del liberalismo conservatore, andò prendendo corpo quello che, con il trascorrere del tempo, giungerà a convertirsi nel fenomeno del nazionalcattolicesimo». Prosegue poi ricordando che l'estrema destra spagnola degli anni Trenta tese a «coprire la propria relativamente recente vocazione nazionale con il manto protettore del cattolicesimo», citando "Acción española" e Ramiro de Maeztu. A questo punto rinvia in una nota al mio lavoro sul nazionalcattolicesimo (*Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España*, Madrid, Alianza, 1992) come a una «suggestiva visione d'assieme [...], discutibile in qualche punto», per poi nel testo precisare: «Il riconoscimento dell'importanza del cattolicesimo in una particolare variante del nazionalismo conservatore non è equiparabile, naturalmente, a una conversione del cattolicesimo in riferimento ideologico poco meno che esclusivo per tutte le manifestazioni di ciò che in Spagna e in Francia può essere considerato come il nazionalismo dei 'nazionalisti'. In approcci come quelli di Botti per il caso spagnolo o di Birnbaum per il francese, è visibile questo modo di vedere le cose che rende scarsa giustizia alle reticenze cattoliche verso gli atteggiamenti genuinamente nazionalisti ai quali si è fatto qui riferimento. L'esaltazione cattolica del nazionalismo ultraconservatore e reazionario, parallela alla scommessa della gerarchia cattolica su questo nazionalismo, sarebbe piuttosto da considerarsi propria di momenti eccezionali nei quali risultano insufficienti gli abituali meccanismi di legittimazione ideologica dell'uno o dell'altro».

In definitiva, Andrés de Blas: 1) riduce l'influenza del cattolicesimo ad una particolare variante del nazionalismo conservatore, 2) esclude che il cattolicesimo sia l'unico riferimento ideologico del nazionalismo dei nazionalisti in Spagna e in Francia, 3) invita a considerare le reticenze cattoliche verso il nazionalismo "genuino" identificato con quello dei nazionalisti; 4) sostiene che l'esaltazione cattolica del nazionalismo sarebbe da limitarsi a momenti eccezionali in cui il cattolicesimo farebbe ricorso al nazionalismo e viceversa per legittimarsi.

Seguendo lo stesso ordine, se ho ben capito, mi pare si possa obiettare quanto segue:

1. Per ridurre l'influenza del cattolicesimo (poi vedremo cosa debba intendersi per cattolicesimo) a variante del nazionalismo conservatore occorrerebbe mettere a fuoco le varianti o versioni del nazionalismo che dal cattolicesimo prescindono. Compito relativamente facile per i casi tedesco, italiano e, forse, anche francese, ma assai improbo e soltanto ipotetico in quello spagnolo, dove anche le posizioni più "laiche" e anticlericali presenti nella destra nazionalista sono sepa-

ratiste in materia di relazioni Stato-Chiesa, ma non misconoscono il valore fondante del cattolicesimo almeno sul piano ideologico-culturale. Chi sono, infatti, gli esponenti della destra nazionalista spagnola che dalla fine dell'Ottocento alla morte di Franco non si richiamano al cattolicesimo? E, se ci sono, che rilevanza hanno?

2. Anche per escludere che il riferimento al cattolicesimo sia fondamentale nei casi spagnolo e francese occorrerebbe trovare e indicare quali altri riferimenti ideologici svolgano pari funzione od occupino lo stesso posto. Pleonastico è ricordare che è proprio il cattolicesimo ad offrire al nazionalismo la visione della identità nazionale, della costruzione politica dello Stato, della sua unità territoriale in relazione alle varie missioni (evangelizzazione del sub continente americano, resistenza alla penetrazione islamica, baluardo al ritorno dei turchi — Lepanto —, sentinella, infine, dell'Occidente cristiano, ecc. ecc.). Nel lavoro che Andrés de Blas ha la gentilezza di ricordare e commentare, si ipotizza la necessità di concepire e descrivere il nazionalcattolicesimo (che per molti versi si identifica con il nazionalismo dei nazionalisti) come fenomeno di lunga durata alla cui base starebbe oltre che una certa idea di cattolicesimo, anche una visione della modernizzazione capitalistica intesa come risultato della rigida distinzione fra capitalismo e democrazia. Se anche questa idea di modernizzazione costituisce un riferimento ideologico fondamentale per il nazionalismo spagnolo, non va dimenticato che si tratta di un capitalismo reso compatibile con il cattolicesimo, come ho cercato di mostrare trattando del significato di Maeztu, dell'originalità di Escrivá de Balaguer e della sua creatura.

Per la Francia il discorso è notevolmente diverso e il parallelismo con il lavoro di Pierre Birnbaum (*La France aux Français Histoire des haines nationalistes*, Paris, Seuil, 1993), almeno in parte, fuori luogo. Rispetto alla Spagna, infatti, diversa è la Chiesa, il cattolicesimo e la forza della tradizione laica, democratica e repubblicana. Fatta eccezione per gli anni di Vichy, il nazionalismo dei nazionalisti francesi è fenomeno minoritario e d'opposizione. Birnbaum, indagandone prevalentemente i risvolti culturali lungo un asse che da Renan giunge a Céline passando per Siegfried e Montandon, mostra come esso trovi nell'opposizione all'universalismo della Repubblica da parte di rilevanti settori ecclesiastici e di parte della cultura cattolica un punto (forse il punto) di principale coesione nel tempo. Il sociologo della prima Università di Parigi mette in luce lo spessore di quello che potremmo chiamare il nazionalismo cattolico francese. Ma né riduce il nazionalismo francese a quello dei nazionalisti, né considera quest'ultimo come fenomeno cattolico *tout-court*.

3. Per quanto concerne le reticenze cattoliche al nazionalismo dei nazionalisti occorre intendersi sia su quello che, in questo contesto, deve intendersi per cattolicesimo, sia sui tempi e il significato di queste reticenze. L'impressione è che Andrés de Blas tenda a far coincidere il cattolicesimo con l'insegnamento del Magistero, operazione non del tutto appropriata sul piano scientifico e storiografico. In questa sede più opportuno appare considerare il cattolicesimo come ideologia, quadro di riferimento culturale, della quale l'insegnamento del Magistero

rappresenta certo un punto fondamentale, ma non esclusivo e comunque non vincolante o normativo, che lascia spazio a valutazioni e comportamenti da esso difformi. Pena, il ritorno ad una storiografia con alla base il paradigma della historia de los heterodoxos. Va da sé, infatti, la scarsa utilità di misurare il tasso di ortodossia dei riferimenti al cattolicesimo dei vari esponenti del nazionalismo spagnolo, mentre, nel caso francese nessuno si sogna di staccare l'esperienza dell'*Action française* dalla matrice cattolica, nonostante il notorio agnosticismo del suo principale esponente e la — tardiva — condanna pontificia. Si ricordino le date. Mentre il modernismo venne condannato nel 1907 e il *Sillon* di Marc Sangnier nel 1910, ancora nel 1913 Pio X parlava di Maurras come di «un difensore della Santa Sede e della Chiesa» e l'anno successivo decideva di non rendere pubblica la condanna delle sue opere. Come si sa, la condanna dell'*Action française* è del 1926. Come dar torto a Luis de Saint-Martin che su "Libre Belgique" del 25 febbraio 1927 scriveva che Maurras manteneva le stesse posizioni da 25 anni e che la condanna giungeva solo ora? (E. Weber, *L'Action française*, Paris, Fayard, 1985, p. 263). Né, può dimenticarsi che L'Acción española non venne condannata dalla Chiesa e che contava tra i suoi collaboratori su diversi ecclesiastici.

Detto che il riferimento di varie correnti nazionalistiche al cattolicesimo non è da filtrare con la griglia del Sant'Uffizio, occorre volgere lo sguardo più indietro nel tempo. Se è vero che l'idea di nazione e il relativo nazionalismo "buono" nascono con la Rivoluzione francese e quindi in rottura con la Chiesa, è anche vero che quest'ultima manifesta in principio le sue diffidenze o aperte ostilità più verso il primo che il secondo termine del binomio Stato-nazione. Altrettanto certo è che, parallelamente al riavvicinamento agli Stati e ai vari *ralliements*, si verifica un forte processo di nazionalizzazione delle Chiese. Il fenomeno viene da lontano. I processi di nazionalizzazione delle masse non diffondono solo una religione laica della nazione sostitutiva della tradizionale come ha indicato George L. Mosse. Nazionalizzano anche quella esistente, cioè quella tradizionale, il cattolicesimo e le sue Chiese. Né risulta che le condanne di Benedetto XIV e di Pio XI dell'"immoderato nazionalismo" configurino una reale comprensione dei rischi insiti nel fenomeno.

Non ci sono pronunciamenti significativi contro l'antisemitismo che va di pari passo con il sorgente nazionalismo nella Francia degli anni Ottanta del secolo scorso, contro il boulangismo sul cui significato Sthernell ha richiamato l'attenzione, contro il nazionalismo italiano de "Il Regno" e di Corradini dei primi anni di questo secolo, nonostante il suo carattere anticlericale e men che meno se ne trovano in Spagna dove anni dopo sarà addirittura il cardinale Primate, d'intesa con Franco, a incaricarsi di dare il minimo della circolazione possibile alla *Mit brennender sorge*, almeno in un primo tempo.

4. Più che di momenti eccezionali, di reciproca autolegittimazione tra nazionalismo e cattolicesimo, occorrerebbe parlare di uno sviluppo in crescendo fino a un punto di rottura e distinguere la Chiesa dal concreto comportamento dei cattolici sul piano politico. La Chiesa giunge alla condanna del nazionalismo "esaspe-

rato” quando, nei vari contesti nazionali, si avvede del collegamento che esiste fra questo e l’esperienza totalitaria. E sperimenta, soprattutto nella Germania hitleriana, che lo Stato totalitario non concede alla Chiesa quegli spazi che essa ha tradizionalmente rivendicato e avuto per sé. Ma anche nel caso spagnolo non mancheranno, ancora nella seconda metà degli anni Trenta, da parte di autorevoli ecclesiastici richiami circa la bontà del totalitarismo “correttamente inteso” o del “totalitarismo divino”. Altro discorso andrebbe fatto per i vasti settori cattolici che riterranno compatibile con il cattolicesimo — certo, con gli aggiustamenti ideologici del caso — persino la prospettiva totalitaria.

Come si vede, i problemi sono molti e per tentare di precisare i termini di “una teoria generale del nazionalismo”, del ruolo del cattolicesimo occorrerà continuare a discutere.

14. Ediciones Folio e una storia della guerra civile di dieci anni fa

Sul finire dell’estate è giunto nei chioschi dei giornali spagnoli il primo fascicolo, dal titolo *La Segunda República: esperanzas y decepciones*, di una storia della guerra civile spagnola prevista in 25 agili volumetti tematici accompagnati da 18 videocassette. Annunciata come «il primo studio globale sulla Guerra Civile Spagnola» diretta dal «più prestigioso gruppo di storici spagnoli», l’iniziativa è in realtà la riproposizione della fortunata e utile serie uscita nel 1986 per iniziativa di Historia 16. Era scritto nella prima riga delle presentazioni di quella: «Hace cincuenta años, en la primavera de 1936...». È scritto nell’attuale: «Hace sesenta años, en la primavera de 1936...». Oltre a ciò, nella nuova edizione sono sparite le pagine di pubblicità che comparivano nella precedente, le interviste a José Prat e a José María de Areilza (pp. 114-129) e la bibliografia finale, che pure risulta annunciata nel sommario.

Verrebbe da osservare che se le repliche della storia sono farsa, gli stratagemmi di marketing di certa editoria storiografica risultano farseschi.