

## *Cuestión de detalle*

*Alfonso Botti*

### **8. A proposito di Unamuno e del modernismo religioso italiano.**

Vicente González Martín, italianista presso l'Università di Salamanca e autore di vari studi, (*La cultura italiana en Miguel de Unamuno*, Salamanca, 1978; *Ensayo de literatura comparada italo-española: La cultura italiana en Vicente Blasco Ibáñez y en Ramón Pérez de Ayala*, Salamanca, 1979; *San Francisco de Asís en la literatura hispánica contemporánea*, Salamanca, 1981; *Literatura italiana contemporánea*, Palma de Mallorca, 1985) ha pubblicato sui riapparsi "Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno" un articolo dal titolo *El Modernismo religioso italiano en Miguel de Unamuno* (1994, n. XXIX, pp. 55-68). In esso, al posto di richiamare inizialmente, come si è soliti fare, la letteratura che si è in precedenza soffermata sull'argomento, affastella nella prima nota bibliografica un certo numero di titoli senza alcun criterio — né alfabetico, né critico, né cronologico — il più recente dei quali risale al 1979, ponendo in chiusura un "etc." che se pare messo lì apposta per indurre il lettore a pensare a una consapevole (da parte dell'autore) incompletezza, appare comunque troppo striminzito per coprire i ventiquattro anni che ci separano dallo studio più recente fra quelli citati. Specie in considerazione del fatto che non sono mancati negli ultimi anni contributi qualificati sui rapporti tra Unamuno e il modernismo religioso e attorno ad essi un certo dibattito.

Oltre a ciò, privo di qualunque riferimento alla storiografia sul modernismo religioso, sia per quanto concerne le generalità, sia per quanto riguarda lo specifico caso italiano, l'articolo di Vicente González contiene nelle pagine successive una serie di affermazioni bizzarre e di sviste quanto meno singolari.

Tommaso Gallarati Scotti vi viene definito come il principale rappresentante della tendenza modernista francescana, la più genuina e precorritrice delle altre (p. 56), affermazione della quale è difficile trovare il fondamento e che comunque avrebbe avuto bisogno almeno di qualche ulteriore specificazione. Antonio Aiace Alfieri, collaboratore della rivista milanese "Il Rinnovamento" e per alcuni anni

significativo rappresentante del laicato cattolico di tendenza modernista, è a più riprese citato come G.A. Alfieri (due volte a p. 56, poi nuovamente a p. 62). La rivista milanese di cui sopra viene definita «organo ufficiale del modernismo italiano» (p. 56) senza che consti il fondamento di tale ufficialità. Nel trascrivere il passo di una lettera di Francesco Magnani a Unamuno appare inoltre un “Minicchi” per Minocchi, un “Se...” che non viene sciolto, neppure in forma dubitativa, nel probabilissimo nome di padre Semeria e un riferimento al «profeta abruzzese Davide Lozzaretti» (p. 59) da cui Vicente González, ammesso che Ferrata grafia sia dell'estensore della lettera, non prende le distanze con il canonico “sic”. Nemmeno per stigmatizzarle l'eventuale ignoranza del corrispondente italiano di Unamuno che evidentemente era convinto che il monte Amiata facesse parte del gruppo del Gran Sasso.

La comunità degli studiosi non può che salutare con piacere la ricomparsa, dopo un silenzio di dieci anni, della rivista fondata da Manuel García Blanco per tenere vivo l'interesse e alimentare le ricerche sul “vasco universal”. Certo, il piacere risulterebbe maggiore se i testi proposti fossero aggiornati o, nel caso di una lunga giacenza nei cassetti, recassero quanto meno la data della loro effettiva stesura.

## 9. Un curioso anticlericalismo.

Osserva CFF [Juan Carlos Frías Fernández?] alla voce “Anticlericalismo” che compare nel *Diccionario temático dell'Enciclopedia de Historia de España*, diretta da Miguel Artola (Madrid, Alianza, 1991, pp. 58-60), che la parola «fu messa in circolazione da Roulaud verso il 1862 per definire la politica da seguire rispetto alla Chiesa in Francia» e che, utilizzata ampiamente dalla stampa francese, penetrò in Spagna, divenendo ben presto popolare. «Se usiamo questa definizione — continua — possiamo dividere l'anticlericalismo in due periodi». Ora, com'è facile osservare, contrariamente a quanto affermato dall'estensore della voce, del termine non viene fornita nessuna definizione dal momento che «la politica da seguire rispetto alla Chiesa» non può certo considerarsi come tale. Cosa l'A. intenda per anticlericalismo lo si evince, non senza qualche fatica e notevoli perplessità, dal proseguo e dalle conclusioni della voce. Prima di arrivarci è però bene esaminare anche il tipo di periodizzazione proposta.

A questo riguardo l'A. distingue un primo periodo che andrebbe dal Medio evo all'inizio del Triennio costituzionale (1820-1823) caratterizzato dalla mancanza di una vera e propria politica anticlericale e dall'assenza di movimenti popolari contro la Chiesa. Nei primi secoli esisterebbe un movimento di opinione circoscritto ai pochi in grado di leggere e scrivere, prevalentemente composto di credenti, volto a stigmatizzare i difetti e i vizi del clero, quali la simonia e l'avarizia, ai quali si aggiungerebbero dal XVI al XVIII secolo nuovi argomenti. Sempre nel corso dell'età moderna, continua l'A., le opinioni anticlericali inizierebbero a penetrare nelle classi popolari, prima di trovare con l'Illuminismo un diverso

modello culturale di riferimento, base del nuovo scontro con i privilegi della Chiesa.

Con la Guerra d'indipendenza (1808-1814) farebbe la sua comparsa l'anticlericalismo come movimento sociale che, radicalizzandosi in seguito all'opposizione della Chiesa alle riforme del Triennio, porterà alle prime uccisioni di frati in Catalogna ad opera di liberali esaltati nel 1822.

Il secondo periodo sembra definirsi oltre che sulla base della penetrazione nelle classi popolari dei valori anticlericali, sul diffondersi di un'interpretazione che attribuisce i mali sociali all'attività del clero: questa la definizione "nascosta" di anticlericalismo che l'A. renderà più esplicita, come vedremo, nelle conclusioni. Per intanto, quali momenti più significativi del secondo periodo indica le uccisioni di frati che si verificano a Madrid nell'estate del 1834 e le nazionalizzazioni dei beni ecclesiastici di mano morta, per poi affermare che l'anticlericalismo sarà uno degli assi delle campagne elettorali dal 1898 al 1910. Seguono nomi ed episodi conosciuti, fino alla Seconda Repubblica e alla guerra civile, in un crescendo nervoso e confuso che sarebbe ingeneroso attribuire all'estensore della voce, quando più probabilmente è imputabile ai limiti di spazio che gli sono stati imposti.

Con tutto ciò alcune omissioni restano inspiegabili, specie se messe a confronto con i nomi che vi compaiono. Si sa che le sintesi richiedono tagli drastici. Ma, limitatamente al secondo periodo, come si può parlare dell'anticlericalismo spagnolo contemporaneo senza nominare mai la Massoneria, il Libero pensiero, la Institución Libre de Enseñanza, l'*Electra* di Pérez Galdós, *A.M.D.G* di Pérez de Ayala e persino il nome di Azaña?

Il mistero, almeno in parte, è svelato nelle conclusioni, laddove l'A. prima scrive che negli anni della dittatura franchista l'anticlericalismo ebbe solo una modesta incidenza attraverso le emissioni in castigliano delle radio antifranchiste situate in Francia, mentre il regime adottava posizioni clericali, per poi ricordare che i processi di secolarizzazione degli anni sessanta e le direttive del Concilio Vaticano II portano alla sparizione del clericalismo. «Allo stesso tempo — è la sorprendente conclusione — sparisce l'anticlericalismo. L'influenza politica e sociale della Chiesa ai giorni nostri è limitata, così come quella degli anticlericali. L'anticlericalismo come movimento sociale è semplicemente scomparso, anche se permane come opinione di alcuni. Seicento anni di anticlericalismo forse hanno raggiunto la propria fine e con essi un modo di interpretare la realtà sociale, economica e politica» (p. 60).

A parte l'indebita limitazione dell'influenza dell'anticlericalismo durante il franchismo alle sole emissioni radiofoniche, come se l'opposizione antifranchista non disponesse di altri mezzi di propaganda, risulta finalmente chiaro che CFF considera l'anticlericalismo come uno specifico movimento sul piano sociale e come un modo di interpretare la realtà. Ora, che vi sia stato un anticlericalismo di questa natura è certo quanto la presenza di atteggiamenti anticlericali in movimenti, sociali e culturali, che non si caratterizzano principalmente in questo modo (come, per es., quello socialista) e che, pur tuttavia, non è possibile espungere da

nessuna seria ricognizione del fenomeno anticlericale. Anzi, verrebbe da osservare che sono stati proprio quest'ultimi ad esercitare maggiore influenza sul piano storico. Risulta infine difficile accettare l'idea che si possa parlare di anticlericalismo dal Medio evo ai giorni nostri senza soluzione di continuità e soprattutto senza precisare il valore fondante del 1789: non solo per l'anticlericalismo successivo, e quindi contemporaneo, ma per l'anticlericalismo in quanto tale, che senza i processi di secolarizzazione, l'affermazione dello Stato laico e la diffusa consapevolezza della distinzione tra sfera religiosa e civile, resta inconcepibile. Insomma: se certe omissioni sorprendono, i criteri con cui la voce è redatta risultano incerti e non condivisibili.

## 10. Storia di una voce ancora da scrivere.

Una delle giustificazioni più diffuse negli ambienti repubblicani per spiegare il furore iconoclasta e la violenza omicida che si abbattè contro migliaia di sacerdoti nei primi giorni della guerra civile del 1936-39 è che nelle chiese e nei conventi si nascondessero armi e che alcuni membri del clero fossero stati colti a sparare dai campanili. Per tutte basterà ricordare le affermazioni del presidente della Generalità! Companys su chiese e conventi adibiti a fortezze e sui preti che, essendosi posti sul piano della belligeranza, erano stati trattati come belligeranti ("La Vanguardia", 29 luglio 1936, pp. 3-4), oppure le dichiarazioni rilasciate da Marcelino Domingo a un giornale francese nel settembre del 1936, laddove l'esponente repubblicano denunciava la trasformazione delle Chiese in roccaforti, delle sagrestie in depositi di munizioni e dei membri del clero in «franchi tiratori della ribellione» (*L'Oeuvre*, 30 settembre 1936).

Negli ultimi tempi la questione è stata riproposta da alcune sequenze del film di Ken Loach *Tierra y libertad* e dal riferimento che ad esse ha fatto Dino Cofrancesco su un recente numero di "Liberal" (*Loach, la tua Spagna non è caliente*, 1996, n. 10, pp. 85-86) laddove scrive, introducendo ambigui punti sospensivi, che «L'unico parroco che compare nel film di Loach sembra aver meritato la fucilazione soprattutto per esser venuto meno... ai suoi doveri sacerdotali (rivelando ai franchisti il rifugio di cinque anarchici appreso in confessione)».

Qualche anno fa, era stato Gabriele Ranzato a richiamare tali voci (ivi compresa la dichiarazione di Domingo) e, almeno in parte, la tradizione in cui esse s'inserivano, dicendole «generalmente prive di fondamento e circoscrivibili ad alcuni episodi, peraltro di dinamica assai dubbia» ("*Dies irae*" *La persecuzione religiosa nella zona repubblicana durante la guerra civile spagnola, 1936-39*, in "Movimento operaio e socialista", 1988, n. 2, p. 198).

Sarebbe utile ricostruire la genealogie di tale voce e, soprattutto, su quali prove documentarie si fondi. Andando a ritroso, e in via di una prima approssimazione, si può anzitutto stabilire con assoluta certezza che segni (e prove) di "belligeranza ecclesiastica" esistono ben prima della guerra civile del '36-39. Di bande con a capo preti e frati guerriglieri è costellata la guerra di liberazione anti-

napoleonica. A proposito della *matanza de los frailes* di Madrid del 1834, scriveva in data 18 luglio 1834 (il giorno dopo gli avvenimenti) Bartolomé José Gallardo che «En los Dominicos de St. Tomás se han encontrado multitud de fuciles y cartuchos» (Miguel Artigas, *Una colección de cartas de Gallardo*, in “Boletín de la Real Academia Española”, XVI, cuad. LXXX, dicembre 1929, pp. 667-668). Antonio Pirala nella sua *Historia de la guerra civil y de los partidos liberal y carlista...*, I, (Madrid, 1889) annota che «Un año antes de morir el rey [Fernando VII] el imponente silencio de la España era interrumpido en los aislados conventos de Castilla la Vieja, convertidos en talleres de cartuchos» (p. VIII). Romolo Murri vi fa riferimento ne *La Spagna e il Vaticano. Lettere dalla Spagna* (Milano, Treves, 1911), laddove a proposito della *Semana tràgica* barcellonese, scrive: «I conventi di Barcellona sono pieni d’armi; molti frati, in questo paese di Spagna, dopo il coro e la messa, si esercitano al tiro di fucile e di revolver: legittima difesa, dirà qualcuno; comunque, una conseguenza dei consigli di perfezione che l’autore di questi non aveva certamente previsto e che Leone Tolstoj deve trovare molto strana» (p. 82). Qualche tempo prima Rafael Shaw aveva annotato in *Spain from Within* (London, T. Fisher Unwin, 1910) che domandando a un qualunque operaio di Barcellona chi fabbricasse le bombe che devastavano la città (e che venivano attribuite agli anarchici) ci si sentiva rispondere: «Non lo sa? Le fabbricano i gesuiti!» (il riferimento compare in G. Brenan, *El Laberinto español*, Barcelona, Plaza & Janés, 1984, p. 57). Mentre, più in generale, sempre lo stesso osservatore britannico registrava i rumori sul clero che aiutava i carlisti a raccogliere armi per preparare il ritorno dell’erede carlista al trono, don Jaime (pp. 152-164, 169-172).

E veniamo alla guerra civile. In una lettera da Ginevra, datata 25 settembre 1936, di Angel Ossorio y Gallardo a don Luigi Sturzo si può leggere fra l’altro che «El concurso de la Iglesia a tal subversión es evidentísimo y escandaloso. Desde las torres de los Templos se ha hecho fuego de fusil y de ametralladora contra las milicias leales al Gobierno. Los Templos mismos han servido de cuartel a los revoltosos. Una cantidad enorme de presbíteros empuñan las armas con los facciosos. Los obispos dirijen las Juntas insurrectas y de alguno de ellos, como el de Barcelona (que ya había puesto de manifiesto el Santísimo Sacramento para que perdiesen las elecciones las izquierdas) me aseguran que ha repartido armas a los sublevados. Naturalmente, el pueblo ha respondido quemando los Templos y matando a los curas. Eso es lo que yo llamo represalias. Y tengo una gran razón para decirlo. Es sabido que estas atrocidades, — verdaderas atrocidades, no lo niego — ocurrieron precisamente el dia después de la sublevación militar, pero no habían ocurrido el dia antes. Sería magnifico que las masas populares tuvieran un espíritu de sacrificio y se dejasen degollar cruzadas de brazos. Pero me parece que ésto sería pedir demasiado» (L. Sturzo, *Scritti inediti, 1924-1940*, a cura di F. Rizzi, Roma, Edizioni Cinque Lune - Istituto Luigi Sturzo, 1975, p. 428). Frédéric Escofet, responsabile dell’ordine pubblico della Generalitat nel luglio del 1936, nega la fondatezza delle voci (*Al servei de Catalunya i de la República*, Paris, Edicions Catalanes de Paris, 1973, p. 383). Tra i testimoni non oculari, ma pre-

senti sui luoghi immediatamente a ridosso degli avvenimenti, anche il cattolico francese Francisque Gay non accredita la realtà di tali episodi (*Dans les flammes et dans le sang. Les crimes contre les églises et les prêtres en Espagne*, Paris, Ed. Bloud et Gay, 1936), così come fa Lluís Carreras nel suo *Grandeza cristiana de España. Notas sobre la persecución religiosa* (Toulouse, Les Frères Douladoure, 1938, pp. 26-38) che dedica un capitolo alle presunte “chiese-fortezze” e ai preti che avrebbero sparato contro il popolo.

Ciò nonostante risulta inequivocabilmente provato che il giorno della sollevazione militare, a Barcellona, uno dei reggimenti ribelli si asserragliasse nel convento dei carmelitani sito nella Diagonal e che per tutto il giorno continuassero a sparare contro le milizie popolari.

Monsignor Joan Vilar i Costa estende a cinque il numero delle chiese barcelonnesi da cui venne aperto il fuoco (*Montserrat*, Barcelona, 1938, pp. 187-188).

Cambiando zona geografica, con nome e cognome vengono indicati da Antonio de Lizarza (*Memorias de la conspiración. Como se preparò en Navarra la Cruzada, 1931-36*, Pamplona, Gómez, 1953) alcuni preti che prima del 19 luglio del 1936 avrebbero trasformato presbiteri e sacrestie in fabbriche e depositi clandestini di granate. La stessa fonte informa che nel villaggio di Lezaún i requetés venivano addestrati dal prete del posto e che il parroco di Noain aveva collocato una radio da campo nel campanile della propria chiesa.

Quanto fin qui esposto è stato generalmente ripreso dalla successiva storiografia in termini abbastanza contraddittori e mai definitivi, sia nel caso degli storici inclini ad accreditare la veridicità di simili episodi sia in quello di coloro che vi hanno fatto riferimento per escluderne la fondatezza o, comunque, la rilevanza.

Per Antonio Montero, ad esempio, non si tratterebbe che di una scusa tesa a giustificare la persecuzione religiosa (*Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*, Madrid, Bac, 1966, p. 65). Pierre Broué ed Émile Temine scrivono di insorti che a Barcellona si barricano nelle chiese, di preti che a Figueras sparano dalla cattedrale sugli operai e, più in generale, di franchi tiratori che si giovano della complicità degli istituti ecclesiastici (*La rivoluzione e la guerra di Spagna*, Milano, Mondadori, 1980, p. 132). Gabriel Jackson registra le voci al riguardo per ridurne la portata. In realtà non ne smentisce la consistenza dal momento che le ritiene infondate con alcune eccezioni (e quindi vere, in alcuni casi limitati) a eccezione del territorio carlista, dove sembra quindi essere la norma (*La República española y la guerra civil, 1931-1936*, México, 1967, p. 246). Hugh Thomas ammette che forse, a volte, alcuni parroci lasciarono depositare armi nelle tranquille sacrestie, mentre sottolinea che la chiesa dei carmelitani di via Lauria fu in Barcellona, un caposaldo dei ribelli (*La guerra civil española*, Madrid, Grijalbo, 1976, p. 295). Albert Manent e Josep Reventós sostengono che non tutte queste voci furono “una calunnia o una leggenda” (*L'Església clandestina a Catalunya durant la guerra civil, 1936-1939*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984, p. 35) riferendo che il “disgraziato episodio” della chiesa dei carmelitani di Barcellona aggiunse legna al fuoco, già acceso, contro la Chiesa (p. 38).

Senza dilungarsi oltre e in attesa di più minuziose ricognizioni, la questione può essere posta nei termini seguenti. Episodi circoscritti, ma reali, risultano per almeno due regioni: la Catalogna e la Navarra. Non a caso le due aree in cui più intenso era stato il radicamento del carlismo e più esteso il sostegno (militante e militare) ad esso fornito dal clero. Episodi probabilmente circoscritti si innestano su una tradizione consistente e *reale* che dà credito e generalizza una voce che, come tale, oltre ad essere altrettanto *reale*, ha il suo indubbio fondamento nella tradizione di cui si è detto. Se non è generalmente vera, essa è comunque verosimile. E lo è in virtù della anteriore realtà (la tradizione) che richiama.

Fu tale voce la causa degli assalti ai conventi e dello sterminio di religiosi dell'estate del '36? Il solo ipotizzarlo sarebbe fuorviante. Escludere che essa contribuisse a scaldare gli animi e a scatenare la collera di alcuni gruppi predisposti alla violenza, lo sarebbe altrettanto.

Se nel 1834 si credette (o alcuni credettero) che i frali avevano avvelenato l'acqua, scatenando così l'epidemia della peste e se nel 1936 altri prestarono fede a chi diceva loro che i conventi erano depositi di munizioni e che i preti sparavano dai campanili, non si può ricorrere, come spiegazione, né alla lunga durata dell'ingenuità e della credulità popolare, né alle responsabilità di più o meno occulti agitatori e sobillatori massoni, anarchici, anticlericali e comunisti, secondo le note teorie del complotto, che per ogni agitazione popolare postula resistenza di ispiratori e mandanti. Più ragionevole sarebbe volgere lo sguardo alla collocazione della Chiesa spagnola negli anni compresi tra le due date e alla percezione che si ha di essa nel mondo popolare.

### **11. A proposito della nuova edizione italiana di *La Spagna nella sua realtà storica* di Américo Castro e di un distratto recensore.**

Uscita in Argentina nel 1948 con il titolo di *España en su realidad histórica*, Castro passò il resto degli anni che gli restavano da vivere — morì nel 1972 — in una revisione senza pause di quella che sarebbe rimasta la sua opera principale. Rielaborata e ampliata essa venne pubblicata in Messico nel 1954 con il titolo *La realidad histórica* de España che mantenne anche nell'edizione, diversa e definitiva, del 1962 e in quella sostanzialmente analoga, eccezion fatta per il prologo, del 1966, entrambe messicane. Introdotta in Italia da Sansoni nel 1955 con un apparato iconografico e nuovamente nel 1970 senza quest'ultimo, quella che meritoriamente Garzanti ha riproposto sul finire dello scorso anno, rappresenta quindi la terza edizione italiana della versione del 1954, comprensiva dell'epilogo del 1969, già apparso in quella, sempre italiana, del 1970, ma senza l'apparato iconografico della prima edizione sansoniana. L'infortunio in cui è incorso, nel supplemento libri domenicale de "Il Sole - 24 ore" del 28 gennaio 1996, M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri che scrive del «monumentale studio, ora tradotto in italiano, nella edizione Garzanti» se non è giustificabile, trova comunque una qualche spiegazione nelle pasticciate indicazioni editoriali. È infatti solo in una

nota che compare a p. 20 che si fa riferimento al titolo e all'anno dell'edizione originale dello studio (1948) senza, per altro, indicare dove esso venne pubblicato e presso quale editore. Nella stessa nota si fa riferimento alla traduzione italiana di Sansoni del 1955 per poi scrivere in chiusura di nota che quella che il lettore ha fra le mani è la versione del 1954, ma non che si tratta della stessa traduzione dell'edizione italiana del 1955. Che la traduzione sia la stessa, lo si evince dal fatto che i traduttori sono gli stessi (e cioè Giuseppe Cardillo e Letizia Falzone). Ma si omette di ricordare che la premessa di Castro alla prima — e unica — versione italiana, “Nuove osservazioni preliminari” (pp. 29-39 della presente edizione) datata Fiesole, maggio 1955, si deve alla traduzione di Ada Croce. Nome per la verità soppresso anche nella seconda edizione sansoniana del 1970.

La stessa nota avverte poi il lettore che «Negli ultimi anni di vita lo studioso [Castro] si dedicò a un ulteriore arricchimento e ampliamento del testo, che non riuscì però a portare a termine, completando solo il primo volume dei due previsti». A parte il fatto che neppure in questo caso si fornisce l'indicazione del titolo, dell'editore e dell'anno di questo “primo volume”, il dato certo è che l'informazione suggerisce l'idea che il lavoro di Castro restò incompleto. Incompleto al punto da indurre a ritenere la versione del 1954 e l'edizione italiana del 1954 come la migliore, o comunque la più completa. Ora si sa, perché così la ritenne lo stesso Castro e perché così ha scritto in *El pensamiento de Américo Castro* (Madrid, Alianza, 1983) Guillermo Araya — che di Castro fu discepolo e interprete in qualche modo autorizzato —, che l'edizione più completa e meglio rispondente ai propositi e al progetto di Castro è quella del 1962, sostanzialmente riproposta nel '66 con raggiunta di un prologo, come si è detto.

A p. 615 dell'edizione garzantiana compare la breve premessa di Castro all'“Epilogo alla seconda edizione italiana”, scritto nel 1969 e pubblicato appunto nell'edizione di Sansoni del 1970.

In definitiva, e fatta eccezione per la breve premessa di Sergio Romano, l'attuale edizione è identica a quella del 1970, ma tale dato non risulta da nessuna parte. Anzi, fino alla p. 615 e sulla scorta di quanto affermato nella nota editoriale della p. 20 si è indotti a ritenerla una riedizione della versione del 1955. In secondo luogo viene omissso il nome di Ada Croce. Infine la nota editoriale di p. 20 risulta in larga parte smentita da quanto scrive Castro a p. 615, laddove è detto chiaramente che il lavoro di revisione, fissato nelle due edizioni messicane del 1962, del '56 e parzialmente ripreso nell'epilogo italiano del '69, fa proprio della versione italiana del '70 l'edizione più aggiornata. Un lavoro editoriale svolto con diligenza, insomma.