

GIOVANNI MARIA BERTINI E LA RIVOLUZIONE

Donatella Pini Moro

Che esistesse un libretto del padre Bertini, *La rivoluzione spagnuola*, mi era noto in un ricordo di Franco Meregalli¹; io confesso che non l'avevo mai letto, anche per la sua difficile reperibilità. Lo stesso Meregalli dichiara che, nell'urgenza di consegnare le sue brevi ma sentite parole di omaggio ai curatori del volume dedicato a Bertini nel 1989, non potè attendere l'invio della copia richiesta alla Nazionale di Firenze, e così non riuscì a rileggerlo in tempo utile per darci le sue impressioni a più di mezzo secolo di distanza.

Meregalli ci fornisce una testimonianza comunque preziosa quando informa che nel 1934 (o forse 1935), per lui, allora studente all'Università Cattolica di Milano, «fu importante» la lettura di quel libretto scritto dal giovane professore: «già allora — considerava Meregalli — non sapevo né volevo isolare il fatto letterario dalla vita, personale, sociale e politica. In quegli anni si parlava molto di Spagna, a causa delle vicende della sua giovane repubblica; più se ne parlò in seguito, a causa della guerra civile». La testimonianza, al di là della posizione politica che il libretto esprime, ci informa che esso circolò e suscitò interesse tra gli studenti della Cattolica di Milano, e ci dice l'atteggiamento “militante” che contraddistinse fin dai primi anni la docenza universitaria di Giovanni Maria Bertini. Quella militanza, che Oreste Macri² individua molto giustamente nel suo ispanismo — interamente volto alla letteratura, a parte questo contributo —, caratterizzava insomma la globalità dei suoi interessi e quindi, per intero, la sua figura. E si traduceva nell'offerta instancabile di una pluralità di stimoli per chiunque — professionista, studioso o dilettante che fosse — desiderasse informarsi sulle cose di Spagna.

Da quella dedizione entusiasta e generosa nacquero nell'immediato dopoguerra l'Associazione per i rapporti culturali con la Spagna e l'America Latina (ARCSAL) e la rivista "Quaderni Ibero-Americani", da lui fondata e animata, in cui trovarono voce non solo ispanisti e ispanoamericanisti di tutto il mondo ma anche gli scrittori ispanoamericani e i giovani poeti spagnoli in vario modo ostracizzati dalla dittatura franchista³.

Continuità, dunque, della vocazione militante di Bertini, anche se, fortunatamente, non del suo segno politico. Infatti il libretto che qui s'intende riproporre all'attenzione di chi legge è orientato in modo sensibilmente diverso da come si orienterà nel dopoguerra l'immane sforzo dedicato da Bertini allo spagnolo e all'ispanismo. Lungi da me, sia chiaro, l'intenzione di ipotizzare alcuna forma di opportunismo: l'"azionismo"⁴ ispanistico di Bertini nel nostro paese è stato troppo generoso e troppo esposto per potervi insinuare il sospetto di calcolate manovre. Intendo semplicemente osservare che, mentre il significato dell'opuscolo, visto a posteriori, è essenzialmente riassumibile in un appello alle destre spagnole per il recupero del potere, e quindi per l'avvio di quel processo che sfociò nella dittatura di Franco, dal dopoguerra in poi Bertini non mostrò alcuna simpatia per il regime franchista, cogliendo anzi ogni occasione possibile per valorizzare gli scrittori che esso sacrificò o che gli si opposero. Basti pensare, per esempio, agli omaggi e ai contributi ospitati dalla sua rivista su García Lorca, Miguel Hernández, Buero Vallejo. Del resto, questa evoluzione è stata comune a molti ambienti cattolici.

È sempre emozionante «riscoprire» un testo di cui si conosceva l'esistenza solo in modo astratto, e mettersi a sfogliarlo in una bancarella. L'interesse, eccitato dalla viva materialità del reperto, si allaccia alla curiosità stimolata dalle notizie che già si avevano. Come si sarà capito, l'occasione che mi ha fatto prendere in mano l'opuscolo *La rivoluzione spagnuola*, Milano, Società Editrice "Vita e Pensiero", 1933 ("I quaderni del cattolicesimo contemporaneo", 139 pp.), è stata del tutto fortuita. Soltanto leggendolo mi sono resa conto che era estremamente interessante, oltre a costituire un *unicum*⁵ nella produzione di questo padre dell'ispanismo italiano, sia, come ho già detto, per il segno politico, sia per l'oggetto dell'interesse.

In effetti, pur presentandosi come «studio di carattere storico-culturale... nato da una conferenza tenuta a Torino sulle *sue* impressioni ispaniche in seguito ai *suoi* frequenti soggiorni in Ispagna a scopo di studio», e pur essendo scritto con il garbo e la misura abituali in Bertini, questo è sostanzialmente un testo politico, mosso da una preoccupazione fortissima per gli eventi contemporanei che rischiavano di mutare le sorti di un paese — la Spagna — destinata ai suoi occhi, come a quelli di

molti, a rimanere il baluardo storico della chiesa e della fede cattolica. La scrittura si muove abilmente, ed efficacemente, tra toni di un paternalismo moderato e pacato, e una sostanza obiettivamente catastrofica, che addita come molto prossimo e incombente l'orrore giacobino in Spagna.

Malgrado la sua unicità, forse il libretto non è del tutto disomogeneo rispetto agli altri contributi coevi di Bertini; infatti alcuni dei suoi primi titoli rivelano delle consonanze con l'opuscolo del '33, cui forse vale la pena accennare. Mi riferisco, in primo luogo, all'attualità di certi suoi interessi, dimostrata per esempio nell'articolo *Ortega y Gasset, pensatore spagnolo*, uscito su "L'Avvenire d'Italia" del 6 aprile 1932. Ora, nell'opuscolo l'interesse per Ortega risulta vivissimo (cfr. pp. 15, 61-62); anzi, le concessioni fatte alla critica del ceto aristocratico e del ceto militare svolta in *España invertebrada* (1922) e *La rebelión de las masas* (1930), dimostrano un'ampiezza di vedute particolarmente apprezzabile all'interno di una posizione generalmente conservatrice, anche perché esse sono rivolte all'uomo-simbolo di quella svolta, la transizione dalla monarchia alla repubblica, che Bertini chiama *rivoluzione*, e indica come gravida di pericoli per la Spagna.

Nell'articolo del '32, addirittura, Bertini esprime apprezzamento per la critica spietata che Ortega dirige contro la «Spagna dalla decadente nobiltà e dal militarismo di casta», malgrado il riconoscimento, per lui amaro, della laicità dominante in Ortega come in generale nella cultura universitaria: «doloroso se mai per noi considerare che l'opera del filosofo idealista si affermi su presupposti lontani dalla tradizione cattolica. Purtroppo la maggior parte della classe universitaria che si è formata, ad esempio di Ortega y Gasset, nei centri intellettuali europei ed americani, pur essendo per ragioni di correttezza rispettosa della concezione religiosa, è in fondo gelidamente indifferente, in tutte le proprie espressioni, alle sue sorti».

Un altro contributo di poco precedente, e tutto sommato forse collegabile con l'opuscolo del '33, è rappresentato dalla presentazione e traduzione del *Discorso sull'originalità* di Jaime Balmes per "Convivium", II, 1930, pp. 495-511, che, alla proposta di quel particolare testo sottende l'intento più generale di diffondere il pensiero dell'apologista cattolico ottocentesco, rappresentante di quel cattolicesimo moderato con cui Bertini sembra identificarsi⁸ Lo definisce infatti «uno degli ingegni più potenti della Spagna e oserei dire dell'Europa, nel secolo passato» (p. 485), per poi dichiarare: «È pure timida speranza di chi traduce, che queste poche pagine del Balmes sveglino il desiderio di conoscere più e meglio l'opera sua, che con *Il Criterio* ed *Il Protestantismo paragonato al Cattolicesimo*, formò le generazioni della Spagna nel secolo scorso» (p. 486).

Le parole conclusive rivelano chiaramente che la proposta non scaturisce solo da una gratuita preferenza personale ma anche da un intento militante, volto ad arginare l'ondata antireligiosa e anticlericale esplosa in Spagna nel 1930: «Purtroppo della Letteratura spagnuola... ci accontentiamo di conoscere quei libri che oggi non sono piú l'indice di una cultura, né la manifestazione di una tradizione spirituale, ma la desolante confessione di un farneticamento collettivo e di una assenza di interiorità e di vita» (p. 496).

Parole, queste, veramente significative di una volontà di mobilitazione del pensiero cattolico, a cui, pensandoci bene, forse non è estranea neppure l'antologia degli scritti di Santa Teresa (*Santa Teresa de Avila. Passi scelti*. Prefazione, traduzione e note di G. M. Bertini, Torino, SEI, 1929), preparata in anni in cui il conferimento del copatronato di Spagna ed il centenario della canonizzazione avevano dato occasione ad una colossale operazione celebrativa della santa e della Spagna come roccaforti dell'ortodossia cattolica⁹. La pacatezza di Bertini non è certo paragonabile alla retorica di dubbio gusto usata da certa pubblicistica per la celebrazione di Santa Teresa; e tutti sappiamo che l'interesse di Bertini per Santa Teresa non fu né sporadico né limitato agli anni Trenta; ma certo non sfugge che anche la sua edizione del '29 forniva un contributo, dal piú defilato ma piú autorevole versante accademico, alla causa dell'integralismo cattolico.

Infine, forse, non è neppure del tutto estranea a questa prospettiva l'edizione curata da Bertini delle *Novelle esemplari* di Cervantes (Torino, Utet, 1930), nella cui introduzione (cfr. pp. 7-8) si avverte come un po' limitante la sottolineatura monolitica della moralità di un altro personaggio assunto in quegli anni a simbolo della Spagna: Cervantes. Una moralità desumibile solo dalla cernita drastica operata da Bertini, che toglie dalla raccolta novelle come *El celoso extremeño*, la cui dubbia ed equivoca esemplarità era già stata segnalata in Italia dall'autorevole intervento di Cesare De Lollis¹⁰.

Ma veniamo piú direttamente a *La Rivoluzione spagnuola*, la cui unicità non significa, dunque, totale disomogeneità dal resto dell'attività coeva di Bertini. Finito di stampare il 12 maggio 1933, autorizzato dalla censura ecclesiastica il 24 aprile 1933, era stato verosimilmente redatto nel 1932 (cfr. gli indizi alle pp. 23 e 24n). Nel primo capitolo Bertini prende in rassegna i fatti che accompagnarono l'avvento della Seconda Repubblica, mentre nei tre successivi risale ai precedenti e alle cause: il secondo s'intitola, infatti, *Precedenti di varia natura*, il terzo *La dittatura* ed il quarto *Le autonomie regionali*; nel quinto tratteggia sommariamente *La psicologia del popolo spagnuolo*, mentre nel sesto ed ultimo,

Battuta d'aspetto, riepiloga brevemente le forze in gioco nel conflittuale panorama politico spagnolo e, pur traendo auspici favorevoli per la soluzione della crisi attraversata dal paese, ne sottolinea l'alto livello di pericolosità: valutazione di cui a posteriori non possiamo che confermare la fondatezza, anche se l'opuscolo di Bertini non si rivela certo un contributo volto a smorzare quella conflittualità.

Il termine *rivoluzione* (insieme al derivato *rivoluzionario*), oltre ad apparire nel titolo, ricorre ad ogni passo nel testo. Come chiarisce il primo capitolo, intitolato appunto *La rivoluzione spagnuola del 14 aprile 1931*, la parola si riferisce alle elezioni municipali del 1931: uso che a tutta prima stupisce, volto com'è ad indicare un avvenimento che si produsse in clima democratico e senza spargimento di sangue. Ma uno sguardo alla pubblicistica del tempo mostra che il termine *rivoluzione* ricorreva in continuazione anche per designare semplicemente la massiccia serie di cambiamenti intervenuti pacificamente in Spagna con la Repubblica; e non solo nella stampa conservatrice, come quella cui fa riferimento Bertini (Cortès Cavanillas, *La caída de Alfonso XIII*, Madrid, 1932, IV ed.; J. Tusquets, *Orígenes de la revolución española*, Barcelona, Editorial Vilamala, 1932), ma anche nella stampa repubblicana. Direi, anzi, che una rapida ricognizione ci rivela che di *revolución* parlavano praticamente tutti, salvo poi intendere ognuno una cosa diversa, e magari in prospettiva diversa: dagli anarchici ai comunisti, ai trockisti; dai repubblicani ai cattolici (Alcalá Zamora proclamava con orgoglio il fatto di avere realizzato la *revolución desde lo alto* e, come Azaña, attribuiva alla rivoluzione il puro significato di cambiamento di regime); e di *revolución* si era parlato con ripetitività ossessiva per tutto l'Ottocento nelle più svariate accezioni: per non fare che alcuni esempi, la *revolución* era stata l'obiettivo dei liberali nel 1820, nel 1854 e nel 1868; la rivoluzione francese era stato il modello dei liberali radicali nel 1840; in fine-secolo, la *revolución desde arriba* era stato il programma del "regeneracionismo" conservatore di Silvela e Maura). Dal dicembre 1930, quando la parola *revolución* fa la sua comparsa nel manifesto del *Comitè revolucionario*, «la rivoluzione sarà sempre presente — scrive Marta Bizcarrondo¹¹ —, sia per riflettere la paura della destra, sia per esprimere gli obiettivi delle organizzazioni operaie». Circa l'uso del termine *revolución* da parte della destra spagnola, M. Bizcarrondo nota preliminarmente «come tale termine avesse sempre una valenza peggiorativa, venisse usato per designare la distruzione dei valori (e degli interessi) tradizionali, sia attraverso la rivoluzione sociale, sia attraverso il mantenimento dell'ordine democratico». Segna poi nello stesso schieramento «anche un uso positivo del termine che era quello della tradizione fascista, il cui

modello si cercava di riprodurre anche in Spagna (cfr. Ramiro Ledesma Ramos, *La conquista del Estado*, 1931; José Antonio Primo de Rivera, *Arriba*).

Il pensiero cattolico italiano aveva, al riguardo, nel saggio manzoniano *La rivoluzione francese del 1789 e la rivoluzione italiana del 1859* un modello di discussione divenuto ormai classico sia sotto il profilo linguistico (sulle possibili distinzioni semantiche del termine), sia sotto il profilo storico-comparativo (sul confronto tra una *rivoluzione* italiana e la rivoluzione “principe”: la rivoluzione francese).

Misurata su questo parametro, la peculiarità dell’opuscolo di Bertini sembra consistere in una sorta di dissimulazione sotto cui viene esteso progressivamente, e impercettibilmente, il campo semantico del termine *rivoluzione*, che si dispone a designare ora trasformazioni politico-sociali pacifiche ora cambiamenti violenti. L’opuscolo rivela anzi un uso molto accorto di questa ambivalenza, finalizzata a denotare, oltre che il cambiamento di regime del ’31, la conseguente preoccupante laicizzazione dello stato, così come venne formulata nel famoso articolo 26 della Costituzione; il collegamento della presente laicizzazione pacifica dello stato prima, in forma implicita, con il terrore francese (p. 15) poi, esplicitamente, con quello bolscevico (p. 18), quindi con le violenze anticlericali ricorrenti nella storia spagnola dell’Otto-Novecento (p. 30), non poteva non avere l’effetto di allarmare l’opinione cattolica spingendola alla mobilitazione.

Sotto questo profilo, va evidenziata la consonanza di fondo che unisce questo libretto alla politica svolta in Spagna dal clero fin dai primi dell’Ottocento: al di là delle grandissime differenze di tono, questa consonanza deriva essenzialmente da un vissuto comune: dal fatto, cioè, che ogni pensiero e ogni prospettiva di azione sono condizionati dal fantasma della rivoluzione. Tale spettro è evocato reiteratamente all’interno di un’ottica contrappositiva che situa la rivoluzione, con tutte le sue premesse e conseguenze (infantilismo, intemperanza; violenza, intolleranza) interamente dalla parte degli avversari, e rafforza in chi parla, per opposizione, la tendenza a situarsi dalla parte che gode di una superiorità che gli è assicurata dalla ragione, dalla mitezza, dalla pacificità.

In quest’ottica, s’intende per rivoluzione non un episodio soltanto, ma tutta quella catena di eventi rivoluzionari, sia violenti che pacifici, con cui, dal 1808 in poi, la parte liberale della nazione aveva combattuto l’alleanza organica tra la monarchia e la religione cattolica. All’origine della catena, era vista in modo quanto si vuole semplicistico, ma effettivo, la rivoluzione francese (pp. 15, 39). E la Francia, con tutte le conquiste progressivamente fatte agli inizi del ‘900 nella via della secolarizza-

zione e laicizzazione della propria società (1901, proibizione per le associazioni religiose di formarsi senza l'autorizzazione dello Stato; 1904, divieto dell'insegnamento per le congregazioni religiose; 1905, separazione tra Chiesa e Stato) era considerata come la personificazione del male che bisognava combattere con ogni forza, contro cui era compito della Spagna concentrare lo sforzo in difesa della religione cattolica.

Va detto che, rispetto all'atteggiamento assunto dal clero spagnolo, generalmente improntato a illiberalità e intransigenza, la posizione di Bertini si differenzia per la sua moderazione e apertura: innanzi tutto, come ho già accennato, il tono disteso della sua scrittura nulla ha a che fare con la virulenza del linguaggio prevalente nella letteratura religiosa dei primi del Novecento in lotta per il mantenimento dell'egemonia clericale nella società; inoltre Bertini sembra guardare al sistema costituzionale come a un fatto di civiltà (pur criticandone in modo un po' ambivalente gli "eccessi", cfr. pp. 9-11, 13), differenziandosi così dalla chiusura verso di esso intransigentemente dimostrata dal clero spagnolo per lo meno sul piano verbale¹². Bertini, poi, non è insensibile ai gravissimi problemi sociali che affliggono la Spagna (per esempio il problema agrario, pp. 61-67, 75-77; la questione operaia, pp. 67-70, 77-78) e riconosce in essi le gravi responsabilità dell'aristocrazia (pp. 14-16, 77-78) e del clero che ha contribuito a formarla (p. 35).

Differenze dovute non solo all'indole personale dell'autore ma anche alla diversa nazionalità sua e del pubblico cui si rivolge. Del resto, non è un mistero che la stessa politica internazionale della Chiesa si ispirasse ad un criterio di differenziazione per cui, per esempio, mentre in Francia era gioco forza fronteggiare con il massimo di apertura il processo di laicizzazione innescato dalla rivoluzione dell'89, in Spagna invece era stato adottato il grado massimo della chiusura e della belligeranza.

In ogni caso, è impossibile spiegare l'opuscolo e la sua stessa esistenza senza quel retroterra ideologico e temperamentale che Bertini sa così sapientemente filtrare nel clima italiano: retroterra caratterizzato dalla ricorrente promulgazione della necessità di tornare al passato e alle strutture preterite della cristianità; dall'avversione irriducibile non solo per la massoneria, l'anarchismo e il socialismo ma per ogni rinnovamento sulla via dell'equità sociale. In questa prospettiva tutto il nuovo era vissuto come minaccioso, aggressivo, distruttore, e veniva accolto in un clima generale di risentimento ombroso e belligerante.

In effetti, i passi-chiave che periodicamente riconducono all'istanza fondamentale della scrittura di Bertini, insistono sull'omogeneità tra rivoluzione non violenta e rivoluzione violenta, in una prospettiva che potremmo definire antimanzoniana, che vede le manifestazioni della prima

come semplici anticipazioni della seconda (pp. 78, 105). Gioco abile, ma non sottile né originale, per affermare essenzialmente questo: finora la rivoluzione si è limitata all'ambito istituzionale; è stata cioè "buona", ma è evidente che massoneria, anarchia e comunismo (pp. 19-21, 30-34, 71) stanno puntando alla rivoluzione "cattiva", cioè alla rivoluzione sociale, obiettivo contro cui ci si deve con ogni forza mobilitare.

I mezzi verbali e stilistici messi in opera da Bertini, dunque, pur misurati e pacati sul piano formale, rientrano in un'ottica belligerante che tende ad approfondire quella frattura che già divideva il popolo spagnolo, destinata a provocare tra breve la guerra civile.

La stessa parola *rivoluzione* è usata sfruttando una sorta di bivalenza speculare: mentre da una parte evoca in negativo i fantasmi della rivoluzione francese e di quella russa, dall'altra sembra sollecitare la destra ad una riscossa che trovi un suo modello possibile in quella "rivoluzione fascista" sulle cui virtù i lettori italiani del libretto erano continuamente bombardati dalla propaganda di regime¹³.

Una specularità d'altro tipo, per così dire proiettiva, fa sì che violenza, radicalismo, disordine siano presentati come appannaggio dell'*altro*; la correzione che *io* (o *noi*) è chiamato ad attuare dall'alto della propria saggezza, è auspicata in nome di una causa che viene presentata come moderata mentre di fatto è altrettanto estremistica e irriducibile delle forze a cui si oppone.

Pochi e non originali, ma semplici e chiari, gli obiettivi segnalati da Bertini; tutti rientrano in un'ottica conservatrice in cui è dominante la preoccupazione di correggere e frenare una Spagna che si è lasciata andare a troppi eccessi e che perciò sta precipitando nel disordine.

Per risanare la Spagna non c'è altra cura che il ritorno indietro. A differenza della maggioranza del clero spagnolo, Bertini, però, non mira ad un ritorno alla monarchia assoluta, bensì alla monarchia costituzionale; anche se non manca di sottolineare la fragilità della costituzione liberale ristabilita in Spagna con la Restaurazione del 1876. Ad ogni modo, pur tra tante riserve attinenti l'eccesso di libertà consentite ai ceti popolari e la mancanza di potere operativo del re, Bertini guarda spesso alla tradizione liberale come ad un valore: rientra in quest'ottica non certo comune a tutto il clero spagnolo l'apprezzamento di una tradizione di «vera liberalità» che avrebbe unito Alfonso XII, Maria Cristina, reggente tra il 1882 e il 1902, e Alfonso XIII (pp. 9-10).

Ma il ritorno alla monarchia costituzionale è obiettivo secondario e strumentale rispetto a quello, sicuramente primario, della restituzione al clero dell'egemonia anticamente goduta in Spagna. Di qui la centralità della riflessione sull'articolo 26, responsabile della proibizione dell'in-

segnamento agli ordini religiosi e della conseguente secolarizzazione della Spagna (p. 43). L'argomento non era cruciale solo per Bertini, sacerdote attivo proprio nel campo dell'insegnamento, ma per l'intera Spagna; infatti tutta la storiografia ammette concordemente che fu il tema religioso, affrontato e vissuto proprio attraverso il nodo dell'istruzione, a produrre nel '31 la spaccatura tra la Repubblica e i cattolici. Implicito, ma chiaramente avvertibile, l'appello all'opinione pubblica italiana affinché premesse presso quella spagnola per il ritorno alla pace fra la chiesa e lo stato: anche in ragione dei buoni rapporti instauratisi in Italia con i patti lateranensi del 1929. Direi anzi che una delle funzioni principali dell'opuscolo sembra stia appunto nel chiamare l'opinione italiana a contribuire al riscatto morale e politico della destra spagnola in vista delle elezioni alle Cortes del 19 novembre del 1933: reazione che, come sappiamo, si produsse effettivamente in Spagna, e proprio nella direzione auspicata da Bertini.

Quanto ai metodi da adottare per il conseguimento dell'obiettivo piú volte indicato — il ristabilimento dell'antico ordine — Bertini non pensa a forme nuove e realistiche di patteggiamento con le forze popolari nel frattempo maturate nel paese sulla scia di una crescita che ha interessato tutta l'Europa, ma semplicemente alla correzione degli errori commessi attraverso la moralizzazione e la responsabilizzazione di quelle forze conservatrici e quelle istituzioni monarchiche che con il tempo, secondo lui, erano soltanto degenerate: il ricorso alle illuminanti tesi di Ortega y Gasset sull'alienazione esistenziale dell'*hidalgo* (processo visto come irreversibile dal filosofo) non serve a molto piú che a incoraggiare l'aristocrazia a emendarsi al fine di recuperare le antiche responsabilità di governo.

Bertini, infatti, ritiene che si possa ricostituire l'assetto politico del 1876 restituendo il potere a coloro la cui debolezza, incapacità e irresponsabilità aveva causato la sconfitta dell'aprile 1931. Inutile sottolineare l'antistoricità del ragionamento, che sembra rifarsi al modello della confessione, secondo cui, se c'è stato errore, l'importante non è tanto risalire alla causa, quanto riconoscerlo per poi correggerlo energicamente; ed è condotto secondo una linea apparentemente moderata, ma comprensibile invece solo in una prospettiva di effettiva belligeranza: occorre ridare forza a chi l'ha perduta, senso di responsabilità nonché capacità politica e diplomatica a chi ha dimostrato di non averne, in funzione di una battaglia frontale che restituisca, magari depurata da difetti o eccessi, l'antica egemonia clericale e religiosa; la quale sola può salvare il paese dalla furia divampata nel maggio 1931, garantendo la fine della persecuzione religiosa e degli incendi dei conventi, il ritorno in Spagna

dei gesuiti, il recupero del terreno perduto da parte del clero.

Ciò non impedisce al versante piú illuminato del pensiero di Bertini di constatare che «la monarchia cadde in Ispagna, perché era intimamente disfatta» (p. 9). Causa di ciò, furono, secondo Bertini (e anche su questo punto agisce una mozione pedagogica paternalistica), le eccessive libertà consentite dal Sovrano ai politici, e l'eccessiva disinvoltura con cui questi intesero l'esercizio della cosa pubblica (si riferisce alla crisi del sistema bipartitico instaurato da Cánovas del Castillo, che si tradusse nell'instabilità governativa del periodo 1902-1923); da essi derivarono il colpo di stato e la dittatura di Primo de Rivera.

In virtù della stessa istanza pedagogica, Bertini non esclude in via di principio, per ristabilire l'ordine, l'utilità della mano di ferro, ossia lo strumento della dittatura, purchè *ad tempus*. Significative le considerazioni sulla dittatura di Primo de Rivera: non nega che ce ne fosse la necessità dopo il drammatico «triennio bolscevico»; quello che però contesta di quel regime sono il rinvio *sine die* del ritorno alla costituzionalità (qui torna l'istanza illuminata; anche se «normalità» è il termine da lui usato in prevalenza), ed il patteggiamento sistematicamente praticato da Primo de Rivera con il partito socialista; contro di esso Bertini non perde mai l'occasione per ricordare che si sarebbe dovuto privilegiare, invece, l'alleanza con i sindacati cattolici.

Connessione profonda, dunque, fra politica e pedagogia cattolica; anzi visione della prima alla luce della seconda. La Spagna è sentita come un adolescente non ancora pervenuto a maggiore età (v. nel quinto capitolo le osservazioni su *La psicologia del popolo spagnolo*); tocca alla destra, la cui maturità non ha bisogno di essere dimostrata ma viene data per scontata (a parte gli errori in cui è incorsa, che però basterà emendare), il compito di contenerne l'esuberanza, correggerla e, in sostanza (anche se non viene detto), reprimerla. Ragionamento, questo, spesso ricorrente ancor oggi in Spagna nella retorica della destra; vestigio dei quarant'anni di dittatura franchista, il cui *leitmotiv* giustificativo era stato la necessità di portare per mano la Spagna fino al conseguimento della maturità, quando (ma era un momento che non giungeva mai) sarebbe stata in grado di gestirsi da sola.

Detto questo, sarebbe sbagliato non segnalare, oltre all'innegabile funzione conservatrice e belligerante dell'opuscolo, il suo valore testimoniale e di aggiornamento.

L'indiscussa estemporaneità del contributo (isolato tra i numerosi studi sulla mistica e sul rinascimento italo-spagnolo pubblicati da Bertini tra '32 e '34) non impedisce che la dichiarata portata "storico-culturale" sia superata da quella politica, esercitata attraverso un linguaggio già in par-

te messo in opera dalla propaganda di regime.

La rilevanza dello scritto, infatti, non sta tanto nella sua particolare originalità o acutezza politica, bensì nel fatto che esso trasmetteva agli italiani curiosi delle novità spagnole la preziosa testimonianza di un certo clima emozionale creatosi in Spagna all'indomani della caduta della monarchia. Importa, infine, la strenua funzione divulgativa che metteva a frutto sia l'esperienza personale sia una serie estremamente varia di letture, non limitate certo all'ambito filo-monarchico, filo-clericale o anti-massonico, ma aperte per esempio anche ai padri del liberalismo spagnolo: Josè Ortega y Gasset e Salvador de Madariaga.

Note

1. *Giovanni Maria Bertini nel 1934*, in *Polvo enamorado*, Poesie e studi offerti a Giovanni M^a Bertini, a cura di G. Depretis, Introduzione di O. Macrì, Milano, All'Insegna del Pesce d'Oro, 1989, pp. 76-77.
2. *Introduzione dal titolo: Ispanismo militante* di G. M. Bertini, in *Polvo enamorado*, cit., pp. XXI-XXIV.
3. Una testimonianza appassionata al riguardo ci viene da Josè G. Ladrón de Guevara, *Amigo Bertini*, pure contenuta nella citata miscellanea *Polvo enamorado*, pp. 63-64: «Fue entonces, digo, cuando llega a Granada un cura italiano, que, al reconocerlo y al recibir el regalo de su inestimable amistad, me descubre que en la Viña del Señor, por haber de todo, también hay curas magníficos. [...Bertini] Nos anima tomándonos en serio y abriéndonos no sólo la puerta de su auténticamente corazón cristiano, sino, además, las páginas de su revista "Quaderni Ibero-Americanos", donde aparecieron nuestros poemas y reseñas críticas, ofreciéndonos un aire de libertad, una vía de escape, un balcón abierto y, sobre todo, una mano orientadora y amiga en aquella mala hora española».
4. Bella definizione di Macrì sempre a proposito dell'ispanofilia di Bertini (*Ispanismo militante*, cit., p. XXIII).
5. Cfr. la *Bibliografia* anteposta a Giovanni Maria Bertini, *Studi di ispanistica*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1973 (Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Magistero), pp. XI-XV.
6. Può essere interessante sapere che il pensiero di Balmes venne usato a sostegno della concezione patriarcale e paternalistica della società opposta dalla chiesa all'ideologia della lotta di classe e all'egualitarismo di marxisti e anarchici (A. Yetano *La enseñanza religiosa en la España de la Restauración 1900-1920* Barcelona, Anthropos, 1988, p. 35).
7. Cfr. G. Di Febo, *Teresa d'Avila: un culto barocco nella Spagna franchista* Napoli, Liguori, 1988, in particolare le pp. 73-84.
8. *Cervantes reazionario*, "La Nuova cultura", I, 1913, pp. 1-26; poi, con modifiche, in C. De Lollis, *Cervantes reazionario*, Roma, Treves, 1924, capitolo II, pp. 41-72. Ad un'«operazione Cervantes» in chiave integralista e nazionalista, in cui anche Cervantes e Don Chisciotte sono esaltati come espressione del trittico ispanità-cattolicesimo-raz-

- za ispanica (il *Don Quijote, Don Juan y la Celestina* di Maeztu risale al 1926) accenna G. Di Febo in *Teresa d'Avila*, cit., pp. 79-80. Ben diverso, invece, era stato l'interesse dedicato da Ortega y Gasset a Cervantes in *Meditaciones del "Quijote"* (1914).
9. *Rivoluzione in Spagna*, in G. Di Febo e C. Natoli (a cura di), *Spagna anni Trenta, Società, cultura, istituzioni*, Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 94-106.
 10. Sull'atteggiamento bivalente, verbalmente avversario ma di fatto alleato con i governi liberali, che caratterizza la politica del clero spagnolo a partire dalla seconda restaurazione, insiste molto acutamente ed opportunamente Ana Yetano, a cui va il merito di aver delineato un imprescindibile inquadramento storico per la politica della Chiesa spagnola tra Otto e Novecento nel libro *La enseñanza religiosa en la España de la restauración*, cit. (in particolare nei primi due capitoli).
 11. Cfr. *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti* vol. XIV, Roma, 1932, s. v. *Fascismo* [firmata da B. Mussolini (ma di fatto, pare, redatta da G. Gentile) e Gioacchino Volpe]; e vol. XXIX, Roma, 1936, s. v. *Rivoluzione* (di Emilio Crosa). Un analogo uso del termine *rivoluzione* e del derivato *rivoluzionario* trovo in un saggio di Carlo Boselli, *Dalla caduta della monarchia al governo di Franco* estratto da T. Celotti, *Storia di Spagna*, Milano, Garzanti, s. d. (gli studi citati in bibliografia non superano il 1940): per quanto in un contesto ben altrimenti violento, anche qui sono qualificati come «rivoluzionari» sia i propositi dell'*leadership* repubblicana (p. 12), sia «la riscossa [...] capitanata da Franco il liberatore» (p. 13). E perfino di Alcalá Zamora sono citate, del discorso in cui esponeva il suo conflitto di coscienza tra sentimenti cattolici e «rivoluzionari», le parole con cui rammentava «come la rivoluzione fosse stata fatta anche dai credenti» (p. 17).