

Francesco Dei

Dopo la selva. Fascismo e antisemitismo nella cultura cattolica del «Frontespizio» (Firenze, 1929-1940)

1. Con l'anno di grazia 1929 cominciò a Firenze il tempo del «Frontespizio» e finì il tempo degli integralisti, dei selvaggi e dei salvatici. L'avvicendamento aveva anzitutto un significato: alla causa di una cultura antiborghese o antimoderna si poteva contribuire con molto maggiore conformismo, con molto minore antagonismo e isolamento, di quanto fosse avvenuto fino ad allora. Dirigevo il nuovo mensile – nato come bollettino della LEF, poi autofinanziato dai più stretti collaboratori e passato infine, nel 1931, ai solidi tipi di Vallecchi¹ – il maestro di scuola Piero Bargellini, che appunto si era addestrato alla pubblicistica scrivendo tanto su «Fede e Ragione», il periodico integralista del sacerdote fiesolano Paolo De Töth, quanto sul «Selvaggio» di Mino Maccari; e che aveva maturato le sue predilezioni letterarie sui libri dei due grandi scrittori convertiti del Novecento toscano, i «selvatici» Giovanni Papini e Domenico Giuliotti. In che consisteva, al volgere del decennio, il declino di queste proposte culturali, differenti per tono, simpatie politiche e segno religioso, ma convergenti nell'aggressione a idoli polemici connessi al «moderno» come il liberalismo, l'illuminismo, il socialismo, il popolarismo, l'idealismo, l'internazionalismo?

Legata a mons. Umberto Benigni e alle sue ossessioni antimassoniche, nonché editrice precoce dei *Protocolli dei Savi di Sion*, la rivista ultratomista di Fiesole cessava le pubblicazioni proprio con la fine del '29, inadeguata a un contesto di incontro solenne tra regime fascista e Chiesa cattolica verso il quale don De Töth non aveva del tutto taciuto dubbi e insoddisfazioni². Da parte loro, Giuliotti e Papini se ne uscivano ormai con volumi più retratti rispetto alla foga cattolico-reazionaria di cui nel 1923 avevano imbottito, a quattro mani, il torrenziale *Dizionario dell'omo salvatico*³: destinati entrambi – seppure per vie non poco diverse – a riorientare in senso meno fustigatorio e brigantesco, meno chiassoso e irruente, il disagio avvertito fin dagli inizi del secolo davanti all'irrompere della società di massa. Tanto l'uno quanto l'altro, in ogni caso, non avrebbero avuto difficoltà a lasciarsi coinvolgere, fin dal principio, nella nuova esperienza frontespiziana.

Quanto al «Selvaggio», da ormai un lustro grancassa dello Strapaese toscano, abbandonò Firenze nello stesso '29 per trasferirsi a Siena, poi a Torino e infine a Roma, seguendo gli spostamenti di un Maccari intenzionato a preservarsi qualche

spazio di anticonformismo e di antiretorica; ne sarebbe derivato il ripiegamento su una polemica disincantata di sapore più urbano e un'attenuazione, pur graduale, della ringhiosità sprezzantemente provinciale con cui il «Selvaggio» aveva espresso in origine gli ardori squadristico-garibaldini della piccola borghesia anarcoide di paese (abbastanza prossima al fascismo rurale e sovversivo di Farinacci, e non certo insensibile a movenze anticlericali⁴), e che in un secondo momento – dopo l'emarginazione del ras di Cremona negli equilibri nazionali del Pnf – era stata piegata a una linea più culturale e di costume: all'assalto contro le mode corruttrici di una modernità 'metropolitana' e livellante, vista come estranea a quei valori di autenticità morale, artistica e spirituale che avevano messo radice, all'ombra del campanile, nelle zolle dell'Italia più remota e riottosa⁵. Una lotta antiborghese talmente generica, quella di Maccari, a tal punto umorale e moralistica, che facilmente si era potuta aprire ai contributi cattolici di un Bargellini, né si era peritata di approvare una Conciliazione che finalmente sgomberava il campo da laicismi d'importazione. E se era riflesso comune, nel discorso dell'antiborghesismo toscano, rinvenire nell'ebreo emancipato un frutto particolarmente compiuto delle tendenze materialistiche e dissoltrici, era stata la firma più illustre – e non cattolica – del «Selvaggio», nel dicembre del 1928, a portare avanti un ragionamento organicamente e politicamente antisemita, che arricchiva di considerazioni occidentaliste e fasciste un complottismo che aveva poco da invidiare, sebbene spoglio di affondi teologico-metafisici, alle tesi dell'integrismo cattolico:

[...] bolscevichi, massoni, socialisti, radicali, repubblicani, democratici, liberali ecc. fanno la pioggia e il bel tempo o si danno la mano per servire il Re d'Israele. [...] In realtà la civiltà occidentale, o cristiana, come vogliamo chiamarla, è minata alla base; è contaminata furiosamente, si sgretola ogni giorno più da tutte le parti; ha l'acqua alla gola. Coloro che vedono chiaro e a fondo assistono sgomenti al tragico sfacelo di ogni paese d'Europa. Quanto a noi non vediamo che il fascismo come strumento di resistenza contro tanta rovina. Il Fascismo, noi lo consideriamo anzi nato provvidenzialmente per questo: per opporsi a tutte le forze disgregatrici che nel giudaismo hanno il vero e più o meno occulto esponente e per salvare e restituire al mondo occidentale la sua meravigliosa civiltà⁶;

tantoché Ardengo Soffici – lui l'autore dell'articolo – suggeriva ai lettori la consultazione di quei *Protocolli* che già lo avevano interessato ad apertura di decennio⁷. Non stupisce che dieci anni dopo, lo scrittore e pittore di Poggio a Caiano – l'esempio più clamoroso ed estremo di ex futurista 'ritornato all'ordine' nella cultura artistica dell'Italia postbellica – dovesse bruciare il suo grano d'incenso all'antisemitismo di regime sul romano «Quadrivio», il settimanale culturale di Telesio Interlandi, invitando sì a usare cautela e accortezza estetica nelle campagne intimidatorie contro l'arte «ebreizzata» – facilmente esposte a grossolanità magari sordide –, ma avallando per contrasto l'«irruenza che è, invece, necessaria

nella polemica strettamente politica»⁸. Affondi antisemitici, tuttavia, che Soffici si sarebbe esentato da riproporre sulle colonne del periodico di Bargellini, sul quale doveva pubblicare qualche raro intervento prima di diventarne, tra il '38 e il '40, addirittura uno dei tre condirettori.

«Il Frontespizio», quantomeno nella sua linea predominante, nacque dunque come mensile di rasserenata ma non per questo meno combattiva acclimatazione concordataria, alla fuoriuscita da Strapaese e da tetri settarismi integristi: espressione di una cultura cattolica che voleva riconquistare appieno il palcoscenico nazionale, svalutando le correnti intellettuali laiche – a cominciare dagli idealismi – e rivolgendosi principalmente a un pubblico urbano non disinteressato all'offerta divulgativa che la rivista andò via via potenziando, con un contestuale successo editoriale che toccò nel '37 le 15.000 copie, dalle 5.000 che erano sette anni prima⁹. A essere avvertita dal gruppo fiorentino, che in questo si differenziava dagli ambienti milanesi dell'Università del Sacro Cuore, con i loro programmi filosofici e scientifici a forgiatura di una classe dirigente cattolica per l'Italia fascista, era soprattutto l'esigenza di una nuova letteratura e arte figurativa cristiana, sia creativa sia critica; di un'espressività ardimentosa e schietta nel rifarsi al medioevo italiano e toscano¹⁰, ma anche disinvolta e aggiornata, spoglia delle insulsaggini della produzione di pietà e capace di tenere presenti le grandi esperienze europee, nella convinzione (ancorché non sempre ferma, soprattutto in Bargellini¹¹) di poter dare adeguata e più o meno apologetica lettura anche dei prodotti più inquietanti della narrativa continentale – senza indulgere per questo ad impeti estetizzanti che equiparassero poesia e preghiera¹².

Fondava la rivista un nucleo di trentenni, alcuni di formazione tecnica e passati da una sensibilità strapaesana più raccolta che aggressiva, come lo scrittore-agrimensore Nicola Lisi e il poeta Carlo Betocchi impiegato alla Provincia, altri provenienti da studi umanistici e contrassegnati magari da un più irregolare profilo religioso, come Augusto Hermet o Arrigo Levasti (ma brevissima fu la collaborazione di quest'ultimo). C'erano poi le presenze mature e di richiamo, quella di Giuliotti e quella più attiva e centrale di Papini, mentre vegliava con scrupolo sulla piena ortodossia del periodico – un periodico che mai ebbe a chiedere autorizzazioni ecclesiastiche – un preparatissimo prete romano di origine lucana, Giuseppe De Luca, pure fitto collaboratore in forma sempre anonima o pseudonima¹³: era lui, sul «Frontespizio» o su altri giornali, a frenare gli ambigui misticismi sui quali si arrischiava Hermet¹⁴; a contenere Giuliotti nelle sue sdegnose e liquidatorie considerazioni su cultura e senso del sacro nel clero contemporaneo¹⁵; a fornire l'orecchio più sottile a un'ulteriore componente della compagine del «Frontespizio», quei letterati ventenni di sofisticate ansie spirituali, spiccatamente permeati di cultura d'Oltralpe, che nel corso degli anni, attorno al francesista ligure Carlo Bo, avrebbero fatto della rivista l'organo di incubazione dell'ermetismo fiorentino¹⁶.

2. Anche su un altro piano si stringeva l'intesa di De Luca e Bargellini, godendo pure dell'approvazione di Papini. Era l'antipatia netta, per quanto obliquamente esplicitata, nei confronti del laicato organizzato, delle tendenze socialeggianti e politicheggianti dell'Azione cattolica e dei suoi gruppi intellettuali, di coloro insomma che fossero decisi a serbare, davanti al fascismo, una qualche specificità d'intervento sociale¹⁷: modalità di impegno similiborghesi, convegnistiche o ricreative, in ogni caso grigiamente modernizzanti e spersonalizzanti, in cui i «frontespiazii» avvertivano a torto o a ragione un vecchio sentore sturziano, e che in ogni modo parevano espressione di un'attitudine ancora preconcordataria, quasi il residuo di un'epoca della storia d'Italia in cui i cattolici erano stati giocoforza *parte* da organizzare, non forza slanciata con baldanza – in una cornice di provvido intreccio politico-religioso – alla riappropriazione della cultura nazionale¹⁸.

Tuttavia, l'ottima disposizione del «Frontespizio» nei confronti del regime non ebbe i tratti (almeno fino al '38, anno in cui l'ortodossia confessionale della rivista cominciò peraltro a incrinarsi) dello schiacciamento e della compromissione politica che si addissero all'iniziativa culturale del francescano Agostino Gemelli. Nei primi quattro o cinque anni della rivista, a scarseggiare furono i riferimenti all'attualità politica in generale, al netto di qualche significativo intervento di De Luca in merito al sostegno che a dire di alcuni commentatori cattolici – questi sì di trascorsi popolari, com'era il caso di Iginò Giordani – i cristiani dovevano apportare all'azione della Società delle Nazioni: senza delegittimare l'organismo ginevrino, il sacerdote metteva in guardia da una forma di indebita ed equivoca politicizzazione dell'impegno cattolico, sottolineando la non coincidenza fra la giustizia e la carità religiosamente intese, e un umanitarismo internazionale che affondava le sue radici nelle astrazioni dell'illuminismo laico¹⁹. Alla replica di Giordani, comparsa sull'«Avvenire d'Italia», Bargellini domandava a De Luca una breve controrisposta, «che disilludesse tanti cattolici sullo spirito, sulla finalità e sul carattere ebraico e massonico di quella istituzione. Non fu posto anche il veto contro il Papa? Al solito solamente lei potrebbe mettere bene i punti sugli i»²⁰. Redatta e spedita alla rivista anche questa nota ulteriore, De Luca chiedeva tuttavia e infine otteneva di evitarne la pubblicazione (il contenuto rimane pertanto ignoto), restio com'era a proseguire – peraltro sotto nomi fittizi – la controversia con Giordani, uomo a lui caro pure nella distanza delle posizioni²¹.

Passarono pochi mesi e il tema antisemita si affacciò di nuovo, nel marzo 1931, nel carteggio tra il direttore fiorentino e il consulente romano²². Bargellini si diceva interessato, dietro suggerimento del francesista della Cattolica, Francesco Casnati, e di un amico non meglio specificato, ad aprire sul «Frontespizio» una serrata campagna polemica, di segno antirisorghimentale e/o antisemitico: aggiungendo però che «a me la questione della cospirazione mondiale ebreo-massonica m'è sempre stata antipatica, e quasi sudicia mi pare quando scende a questione

di banca o di università, ma forse è innegabile una influenza intellettuale e morale»²³. La traccia da seguire, scriveva il direttore, poteva essere insomma quella di Benrubi, l'ebreo d'invenzione – vi ritorneremo più estesamente – comparso in un volume papiniano di recentissima pubblicazione, che già Bargellini aveva recensito rendendogli il merito di aver delineato i «caposaldi per una fitta campagna antisemita»²⁴. Sennonché De Luca, pur protestando la sua ignoranza, tarpava l'iniziativa del suo corrispondente, sostenendo l'inopportunità e l'alone ottocentesco di simili vittimismo di parte cattolica²⁵. E tornando a riflettere a stretto giro sulla questione, vergava una seconda missiva per mettere in guardia da strumentalizzazioni reazionarie ed escludiviste dell'antisemitismo politico, alla foggia cioè dell'Action française (o anche del summenzionato articolo di Soffici, se De Luca ne fosse stato a conoscenza):

Polemica contro l'Oriente ecc. Come sono Massis ecc. Ma l'Oriente non sono umanità? E non deve arrivarci Cristo? Insomma, un cristianesimo democratico, uso Giordani, non lo voglio; ma un cristianesimo reazionario, nemmeno. Tanto più che è facile il passo, nei varii sostenitori, a dire che ciò che pensano loro, è essenziale al cristianesimo. La Chiesa si regola così, e non è nulla fuorché cristiana [...]. Se dunque un gran cristiano fu, non so repubblicano; va bene. Fu monarchico, bene lo stesso. Per Cristo e per l'Arte, e per nient'altro, e mi pare che basti. Lei dirà: e l'Italia? Ma sicuro, ma non talmente da escludere altro dove sia Cristo. E così pure per l'Arte. E così, si vien a servir l'Italia e l'Arte, come mai e come nessuno, con una purezza e una grandezza veramente sovrana. Questo il mio pensiero, caro B. Risorgimento, l'Antisemitismo, sono argomenti troppo complessi perché si possa, non so, parlarne come di cosa concreta. Sono *flatus vocis*. Caso per caso, volta per volta, è un altro affare. Procedere come un soldato non è procedere come d. Chisciotte²⁶.

Cosicché l'ecclesiastico lucano, per meglio dissuadere Bargellini (ci sarebbe riuscito in pieno²⁷) dall'aprire disagevoli rivisitazioni storiche e ardue polemiche politiche, spostava lievemente il discorso, istituendo un nesso – quello tra una generica teorizzazione antisemita, in senso antiliberal e antirivoluzionario, e un suo specifico impiego controrivoluzionario o sciovinistico – che pareva prescindere dall'opzione, pure praticabile, di una campagna legittimamente cattolica e depurata da cospirazionismi parossistici, conforme insomma a quanto asserito dal magistero romano in tema di minaccia ebraica a un assetto di cristianità senza preclusioni continentali o istituzionali.

Beninteso, neanche De Luca escludeva il ricorso, efficace in quanto occasionale, al pregiudizio anti giudaico. Tantomeno conteneva Bargellini e anzi lo approvava con vivacità²⁸, quando nella schermaglia culturale questi insisteva – e con quale pesantezza di toni – sull'atmosfera ebraica di ambienti letterari giudicati guasti e insinceri, intrisi di uno snobismo e di un'esterofilia mondana che si compiacevano di attingere, senza le appropriate mediazioni cattoliche, alla

grande narrativa europea, alla letteratura analitica e «immoralistica» dei Proust, degli Svevo, dei Gide, dei Joyce. Era contro la fiorentina «Solaria», dunque, che il futuro sindaco dell'alluvione rinfrescava antichi slanci antiborghesi, additando le ascendenze israelitiche di alcune firme del periodico (Alberto Carocci, Leo Ferrero, Arturo Loria) e di certuni fra i loro sommi riferimenti internazionali:

Non intendiamo bandire nessun progrom [sic], né proporre nessuna riforma sessuale. Però a ripensarci bene, queste indicazioni possono essere non inutili per scoprire il pallino artistico di Solaria. Un pallino streminizito e marciolente, se è vero, com'è vero, che l'ebraismo (anche se non di razza, di sol gusto) è fatale all'arte. [...] il Cristianesimo, passato il primo sfruttamento letterario, è stato esaltato anche dai drammi intimi di un Baudelaire o di un Wilde. Il Cristianesimo non teme dunque nulla dai Gide, Joyce, Proust, Huxley, e quant'altri ne volete aggiungere, «infami» come e quanto volete. C'è di più. Come essi, gli scrittori «infami», dal loro inferno o dal loro purgatorio, non possono che esaltare il Cristianesimo, così, soltanto il Cristianesimo, che non si esaurisce in loro, ma che li comprende, è capace di interpretare e dare un valore alla loro passione. Non gli *snoobs* letterari, non gl'indifferenti, non i farisei, non gli impotenti, che campano sui cascami, e speculano sulle deficienze [...] per noi essi non sono che i borghesucci che tengono in Piazza Vittorio [al caffè delle Giubbe Rosse, ndr] (dove sorgeva il bellissimo e autentico ghetto degli autentici e simpaticissimi ebrei, e ora sorge il bruttissimo ghetto dei moderni e odiosissimi borghesi) un banchino di cambiavalute culturali per lo sfruttamento delle azioni letterarie di un'impresa, dov'essi non hanno impiegato né una gocciola di sudore né una gocciola di sangue²⁹.

D'altra parte, se prescindiamo dal rimando alle virtù di una corretta ermeneutica cattolica, parole del genere potevano trovare pieno consenso in chi, senza contiguità con il «Frontespizio», proveniva comunque dal medesimo ceppo strapaesano: nel '29 era stato Fernando Agnoletti, dirigente fascista locale e scrittore in proprio, che sull'organo della federazione aveva salutato *Gli indifferenti* dello scrittore romano Alberto Pincherle *alias* Moravia, come «ignobile romanzaccio, tutto giudeo, la cui indecenza interiore trasuda fino sulla copertina postribolare, anch'essa disegnata da un giudeo»³⁰. E anche sull'«Universale» del febbraio 1931, il foglio fascista di sinistra appena fondato dal poeta ventisienne e insegnante di matematica Berto Ricci, si parlava di un'«ebraica Piazza Vittorio» dove «vanitosi distillatori d'una lingua cifrata, senza idee, né calore umano, s'aggirano nel vuoto con quelle vocine di grilli»³¹ (e sarà da tenere presente, la vicenda di Ricci, pur estranea al mondo cattolico e anzi in zuffa con il «Frontespizio», come esempio di notevole evoluzione in senso profondamente e sprezzantemente diverso da quello di Bargellini, malgrado i comuni trascorsi «selvaggi» che affioravano del resto nella sensibile somiglianza di prosa). Ma anche fuori dai recinti dell'antiborghesismo toscano – si veda il caso del critico milanese Giovanni Titta Rosa, di simpatie peraltro antifasciste³² – non fu scono-

sciuta la tentazione di trovare in «Solaria», o nell'opera di altri scrittori di origine israelitica come Pitigrilli o Guido Da Verona, un che di ebraicamente malsano, agli antipodi di una sanità letteraria di forme tornite, o anche di contenuti virili e positivi³³. Quello che ancora mancava, e che si sarebbe imposto sulla stampa romana connessa a Interlandi a partire dal '34-'35, era l'identificazione delatoria fra ebraicità, forme artistiche 'degenerate' e antifascismo³⁴: una scorciatoia poco proponibile, nella Firenze di inizio decennio, tanto più se teniamo presente i versi che Alessandro Pavolini, il giovane e promettentissimo segretario federale, pubblicava nel '32 proprio sul periodico di Carocci (replicando una collaborazione di cinque anni prima³⁵), e se consideriamo che alla pagina culturale del «Bargello» collaboravano regolarmente solariani come Alessandro Bonsanti ed Elio Vittorini.

Tale contenimento dell'antisemitismo a una dimensione puramente moral-culturale perdurò sul «Frontespizio» finché non si fece più esposta la propensione fascista di Bargellini (passato nel frattempo da maestro a direttore scolastico, per poi raggiungere il ragguardevole rango di ispettore centrale del ministero dell'Educazione nazionale), del germanista Guido Manacorda, nuovo collaboratore della rivista, e di un Papini ormai coinvolto – adempiendo a un presunto ruolo di anti-Gentile e anti-Croce – nella più paludata e rispettabile stampa nazionale³⁶.

3. All'inizio fu un elogio dell'uomo Mussolini, 1933³⁷. Si proseguì un anno più tardi con un'aperta confessione di ostilità alla democrazia e con il riconoscimento della funzione storica svolta dal duce nell'indicare una via di azione e di riscatto alla gioventù uscita dalla Grande Guerra³⁸. Dopodiché Bargellini cominciò ad assimilare Italia e fascismo, e a dichiarare il fondamento cattolico del fascismo stesso contro la democrazia liberale da un lato, il nazismo tedesco dall'altro: «c'è, se Dio vuole, una concezione latina della società, un collettivismo cattolico, che il Fascismo sdegnoso dei facili estremismi, il Fascismo che ha il senso vivo della nazione: che non è teorico e astratto, ma realistico e dinamico, sta realizzando su fondamenta squisitamente cristiane»³⁹. Nel maggio del '35, nell'enumerare le «malattie del secolo», si faceva un unico fascio della patologia relativista, della malattia psicanalitica e di quella stessa «malattia illuministico-umanitaria, fautrice di cosmopolitismo, pacifismo e paneuropeismo», che a suo tempo De Luca aveva evitato di riconnettere a un dato ebraico, mentre adesso ci si domandava con malizia: «Problema aperto: com'è che "portatori" delle tre malattie sopraindicate sono quasi sempre, se non proprio esclusivamente, ebrei? (Einstein, Freud, Zweig, Ludwig, ecc...)»⁴⁰. L'apogeo fu nel '35-'36, in risposta alle dichiarazioni collettive degli intellettuali francesi contro l'invasione dell'Etiopia: vedere schierata, a denuncia della guerra coloniale, tutta la cerchia della «Nouvelle Revue Française» (l'universo di riferimento di Bo, di Mario Luzi, di Giancarlo Vigorelli, cioè dei più giovani tra i «frontespiziani»), vedere appaiate

le firme di Gide e dei cattolici Maritain, Mauriac, Claudel, Du Bos⁴¹, fomentò in Bargellini un incattivirsi cattolico-fascista che suonava anche come ritrattazione delle aperture dimostrate nel '31 – contro i frivoli imitatori solariani – nei confronti della letteratura d'Oltralpe, visto che «chi ama Proust non può amare la serenità e virilità italiana».

Il fenomeno è questo. La cosiddetta letteratura d'élite, quella letteratura malaticcia e malsana, torbida, a fondo sessuale (e omosessuale); quella letteratura decadente, equivoca, abulica; falsa spiritualista, comunistico-promiscua, teofallica, cristiano-bolscevica, pagano-yoga; tutta la letteratura in una parola areligiosa e immorale si è rivolta, nei suoi massimi e miserabili rappresentanti, contro l'Italia cattolica e fascista. Invertiti confessi e professi, decadenti, puri esteti, onanisti, impotenti ossessionati dalla problematica del sesso; neo-calvinisti che rilustrano l'eresia del servo arbitrio con la simbologia del freudismo; giansenisti ipnotizzati dal peccato necessario e salutare; tutte le sabbie mobili del falso misticismo, del falso umanitarismo, tutti i viziosetti e i virtuosoni della morale naturale e naturalistica, tutti, chi prima e chi poi, si sono rivoltati, chi sospirando chi imprecando, contro l'Italia e i principi di salute religiosa, morale e politica che essa oggi rappresenta, sola e unita, dinanzi a tutto il mondo [...]. Questi si son dichiarati per la pace. Qual pace sia la loro, si veda leggendo i loro libri: la pace degli indifferenti, degli abulici, dei dominati, dei passivi, di coloro che commettono il male senza volerlo, che sono in peccato senza saperlo, che si lasciano vivere, anzi che si osservano vivere. Osservarsi vivere. Consiste in questo, la loro arte. Come vivere, perché vivere, per chi vivere, non interessa – interessa osservarsi. Si capisce allora come un colpo di cannone debba disturbare la loro estatica funzione di osservatori. [...] Perciò essi atterriscono alla parola guerra, ma si struggono di soavità a quella di peccato. Un colpo di fucile li fa inorridire, ma un milione di parolucce ambigue, sotto censura, eccitano dolcemente le loro ghiandole. La lama di una baionetta li agghiada, ma un cordone di seta e la eutanasia li tenta. Essi han goduto stranamente, come certi stupratori di bambine, quando han sentito parlare di strangolamento [le sanzioni contro l'Italia, ndr]. [...] Un popolo latino e cattolico non può riconoscere per sua la voce di una rivista come la Nouvelle Revue Française, dove Gide pontifica, due giudei [Julien Benda e André Suarès, ndr] fan da colonne e il professor Thibaudet fa da guida autorizzata. La Francia, la prima figlia di Roma, non può confondere *la voce del ghetto e del lupanare* con la voce del sangue o peggio dello spirito⁴².

Si rileva tuttavia, perfino in questa punta massima di violenza polemica e politicizzata, come non si sviluppi mai un coerente discorso antisemita, prevalendo sempre un uso superficiale e ingiurioso del riferimento agli ebrei: Bargellini non individuava una preminenza giudaica in un fronte europeo «sgretolat[o] dal protestantesimo», «avvelenat[o] dalla massoneria», «preda dei soviet giudaici»⁴³, e talvolta evitava pure di annoverare Israele tra i nemici (protestanti, massoni, bolscevichi) dell'Italia concordataria e fascista⁴⁴. Da parte sua, lo psicologo e sociologo Antonio Miotto negava che nella sostanza del pensiero di Marx, consistente in una pura e semplice epopea della violenza, vi fosse una peculiare

impronta ebraica⁴⁵. Pertanto, anche a concentrarci sullo spazio – senz'altro in via di aumento, ma ancora minoritario rispetto a tematiche artistiche, letterarie e apologetiche – dedicato dal «Frontespizio» a motivi di attualità ideologica o politica, non ci sentiremmo di concluderne che l'antisemitismo fosse motivo di grande rilievo nella proposta del mensile fiorentino⁴⁶, malgrado la generica e non problematica condivisione, da parte del direttore, degli schemi dell'intransigentismo cattolico in merito agli ebrei.

Quanto al razzismo nazista, l'attenzione e l'opposizione del «Frontespizio» datava dal '34-'35, con un trafiletto di De Luca⁴⁷, con un intervento di Manacorda su Rosenberg⁴⁸, con un articolo di Papini saturo di pregiudizio antiprottestante e antitedesco⁴⁹, con la stroncatura bargelliniana di Evola⁵⁰, e con il giovane germanista Rodolfo Paoli che segnalava l'edizione italiana delle prediche del cardinal Faulhaber (aggiungendo però, a riprova dell'anticristianesimo della dottrina razzista, che «i Tedeschi hanno subito profondamente l'influsso dello spirito ebraico, se per combatterlo non hanno trovato di meglio che una teoria ed una pratica di pretta marca ebraica»⁵¹). L'ultimo numero del 1936 riportava integralmente un articolo antirazzista pubblicato da Berto Ricci su «Critica fascista», a liquidazione dei discepoli italiani di una corrente antitetica all'universalismo latino e cattolico⁵². In realtà era un antirazzismo, quello di Ricci e del suo amico Romano Bilenchi (così come quello di un Vittorini, sebbene estraneo all'esperienza del «Selvaggio» e dell'«Universale»), che si voleva parte di un complessivo tentativo rivoluzionario-fascista di fornire all'antiborghesismo una progettualità economica e politica anziché meramente retorica, depurandolo peraltro dalla refrattarietà antimoderna con cui esso si era intimamente combinato nell'esperienza strapaesana⁵³. Cosicché fin dal 1933 – dall'acceso dibattito sulla nuova stazione di Santa Maria Novella – Ricci era passato a propugnare la più antiretorica arte moderna contro i suoi avversari eclettico-conservatori (alla Ugo Ojetti) o classicistico-reazionari (uso Ardengo Soffici), e con effetti non irrilevanti sul piano degli stereotipi antiebraici. Non solo il direttore dell'«Universale» doveva archiviare completamente quel ricorso ingiurioso e moralistico alla parola ebreo, con il quale aveva bollato nel '31 la malsana esterofilia dei solariani, ma finché gli fu possibile avrebbe confutato con forza alcune fra le basi dell'antisemitismo politico in genere, non soltanto nella sua versione razzista: specialmente in relazione a un ebraismo italiano che costituiva nel suo complesso, salvo alcune solidarietà troppo spinte con un ebraismo internazionale poco simpatetico con l'Italia mussoliniana, un nitido esempio di integrazione riuscita⁵⁴. In ogni caso, per Ricci il contributo ebraico alle rivoluzioni politiche e intellettuali dell'Occidente moderno – Ottobre russo compreso – restava innegabile, ma da una parte ne andava ridimensionata la centralità («il pansemitismo col suo volere spiegar tutto non spiega nulla della storia»), dall'altra occorreva rivendicare i meriti storici di quelle stesse rivoluzioni, giunte fatalmente a debellare realtà umane avvizzite e meschine:

Talmud e Sinagoga, se si aggiunsero alle forze «ariane» a smantellare un feudalesimo ombra di se stesso, vuoto di contenuto e di missione, che nessuna violenza e nessuna finzione potevano mantenere in piedi, fecero il proprio interesse ma furono né più né meno che strumenti d'una civiltà chiamata a liberarsi da morte strutture. Talmud e sinagoga non ci danno ragione del biblico Mazzini; né del bisogno di giustizia che è in noi, che si sveglia negli uomini d'ogni razza e latitudine, quando Dio vuole, quando la storia si muove, quando le aristocrazie sono finite, quando le aristocrazie cominciano⁵⁵.

Il razzismo e l'antisemitismo andavano pertanto respinti, dal momento che costituivano il nuovo espediente reazionario di una borghesia italiana pseudofascista, messasi a imitare junker prussiani e dittatorelli esturopei pur di sviare la Rivoluzione, dopo la formazione dell'Impero, dai suoi obiettivi anticapitalistici.

Preoccupazioni del genere erano naturalmente aliene al «Frontespizio». Giunto al luglio del '38, di fronte a quel *Manifesto della razza* che dapprincipio lo aveva sconcertato – così scriveva a Papini – ma che pareva accolto con molta indifferenza dall'opinione pubblica, Bargellini redigeva un trafiletto che egli stesso definiva, nella medesima missiva, «blando o bonario [...] tanto per non sembrare davvero troppo assenti e supinamente consenzienti»⁵⁶: riparandosi dietro l'articolo del gesuita Angelo Brucculeri sull'«Avvenire» di Roma, che argomentava la compatibilità tra il manifesto e la dottrina cattolica, si esprimeva però antipatia per il vocabolo *razza*⁵⁷.

Proprio nell'estate del '38, d'altro canto, il «Frontespizio» cambiò. Alla direzione unica di Bargellini, sempre più dedito agli impegni ministeriali e soprattutto alla florida attività di divulgatore e autore di libri scolastici, seguiva un triumvirato composto dallo stesso Bargellini, da Papini e da un non cattolico come Soffici; diveniva segretario di redazione, con un ruolo centrale nella definizione della linea, l'aretino Barna Occhini, genero di Papini e fascista di tutto punto, senza scrupoli eccessivi di ortodossia romana. E nel momento in cui il periodico si metteva dunque sulla strada di un inasprimento politico e di un «fanatismo classicista», con screziature immanentistiche, che dovevano mettere in apprensione Bargellini, e nel mentre che De Luca, dal canto suo, andava puntando da tempo su direttrici di studio e d'intervento culturale molto diverse da quelle dei suoi amici fiorentini⁵⁸, il gruppo dei più giovani migrava rapidamente verso altre riviste («Letteratura» o «Campo di Marte», per rimanere a Firenze). E in quest'ultimo «Frontespizio» – ma in sostanziale continuità con precedenti atteggiamenti – si poteva anche lanciare una frecciata sarcastica e scandalizzata al «Selvaggio», per aver riportato un passo dal diario di Léon Blum: «da ciò si possono dedurre i rapporti d'intima cordialità fra Strapaese e l'ebreo Blum»⁵⁹.

«Frontespizio» cessava le pubblicazioni con il dicembre del 1940. Tre anni più tardi, mentre Papini si rimpatriava alla Verna, Soffici e Occhini avrebbero manifestato con una nuova rivista, «Italia e Civiltà», la loro adesione alla Repubblica Sociale.

4. A confronto dell'accorto e naturalissimo conformismo di Bargellini, di una linea di battaglia culturale tanto aggressiva di piglio quanto esente dalla benché minima stonatura alle orecchie e della Chiesa e del regime (un Bargellini che al massimo poteva entrare in garbata contesa con l'«Osservatore romano» in difesa delle xilografie para-espressionistiche di Pietro Parigi sullo stesso «Frontespizio»⁶⁰, ma che non esitava ad accodarsi alla curia fiorentina nel biasimare Giuliotti per il suo libro troppo vivido su Villon⁶¹), a confronto del futuro sindaco, dicevamo, il profilo di Giovanni Papini risultava di gran lunga più problematico. Come poteva non esserlo? Già capofila dell'avanguardia fiorentina più iconoclasta e antitradizionalista, campione di stroncature e confessioni in pubblico, era irrotto nella turbolenta scena postbellica e nelle più modeste biblioteche di preti e fedeli con il best-seller vallecchiano *Storia di Cristo* (1921). Tornato appieno alla fede cattolica nel corso della redazione del libro, anche grazie al confronto umano e intellettuale con Giuliotti (autore nel 1920 dell'*Ora di Barabba*, nutrito a sua volta di letteratura reazionaria dell'Ottocento francese e convertitosi a un cattolicesimo risentito e provocatorio già al principio degli anni dieci⁶²), l'ex Gian Falco del «Leonardo» diventava lo scrittore cattolico più celebrato: ma senza rinunciare al vecchio costume di agitare, con tensione o sovraccarico di toni, l'agonismo estremistico-urtante, poi cupo, infine di regime, della propria voce 'solitaria' di interprete abissale della realtà e dei dilemmi contemporanei. E vale forse la pena di retrocedere ai primi anni del fascismo al potere per ripercorrere le evoluzioni sue e di Giuliotti, i mutamenti di due autori che all'altezza del '22 erano già nel pieno dell'età, rispettivamente 41 e 45 anni.

Nel martellante e truculento *Dizionario dell'omo salvatico*, scritto in coppia in una prosa erudita e scurrile, il gioco era alla più distruttiva e compiaciuta demistificazione di qualsiasi portato della modernità politica, sociale, religiosa, tecnologica: tutto ciò che per l'uomo contemporaneo funzionasse da vettore di emancipazione o di mobilitazione, dall'automobile al militarismo, dall'antimilitarismo al bar, dall'ascensore all'istruzione obbligatoria, dal laicato organizzato alla democrazia, tutto ciò che insomma fosse legato alla società di massa nelle sue varie configurazioni possibili, era ridotto a gesto tanto tracotante quanto nocivo, che ingrigendo e quantificando il mondo, indebolendo la certezza della verità, il senso del sacro, il senso della poesia e della precarietà umana, accelerava per contro un'autodistruzione generale che era in effetti punizione divina. Giuliotti e Papini denunciavano sì, secondo i moduli del cattolicesimo antirivoluzionario e antiliberalista, la catena degli errori succedutisi dal Cinquecento al Novecento, cominciando dal protestantesimo per arrivare al bolscevismo e all'anarchia; ed era sbandierando altresì la prima enciclica di Pio XI *Ubi arcano*, oltretutto la *Unam Sanctam* e il *Sillabo*⁶³, che i due salvatici ultrareazionari liquidavano la modernità e ogni tentativo di modernizzazione e *a fortiori* di modernismo in chiave cattolica⁶⁴. Ma che la loro medievaleggiante controproposta di sano ordine sociale non

coincidesse con la regalità sociale di Cristo proposta dal magistero papale⁶⁵, né con lo specifico «medievalismo» di Gemelli⁶⁶, lo dimostrava l'invocazione della *potestas directa* del papa *in temporalibus*, e dunque la delegittimazione frontale di quello Stato moderno, delineatosi ben prima della Rivoluzione francese e delle libertà moderne, sul quale anche a Roma – malgrado le reiterate nostalgie sull'età di mezzo e il XXIV errore censurato nel *Sillabo*⁶⁷ – si esprimevano ormai molte poche riserve⁶⁸. Ancora più smaccatamente, era la demonizzazione indiscriminata delle tecniche e delle scoperte otto-novecentesche a estromettere il *Dizionario* da ogni dimensione costruttiva, politico-ideologica, fosse anche in direzione reazionaria – senza contare che trovate di antico sapore sovvertitore e iconoclastico venivano talvolta a contraddire la stessa ottica di civiltà cristiana: come quando si auspicava l'esistenza di tribù africane ancora capaci «d'ingollare ogni tanto la carne di un esploratore e di allevare i figlioli nel salutare rispetto del bastone e del serpente»⁶⁹. Né venivano alimentate fiducie strapaesane sulla refrattarietà della provincia e delle campagne, irreversibilmente compromesse dai miasmi borghesi: dispregiatori di qualunque moto popolare⁷⁰, Papini e Giuliotti non potevano replicare il tifo di Curzio Malaparte per il sanfedismo antiborghese dei marciatori su Roma⁷¹. E se nel *Dizionario* comparivano radi e condiscendenti cenni al fascismo, erano solo per riconoscergli il merito di avere zittito il chiasso sovversivo e demagogico⁷², rimanendo però distante la soglia di un effettivo capovolgimento reazionario⁷³.

Degli ebrei, i salvatici sbazzavano qua e là l'immagine che abbiamo imparato a conoscere, facendone gli eroi – così era stato, in parte, anche nella *Storia di Cristo* – della civiltà del denaro, della comodità, della scienza che inaridisce⁷⁴: Papini e Giuliotti si concedevano inoltre un'allusione rapida ai *Protocolli*, a dire il vero piuttosto scherzosa⁷⁵. Ma leggiamo una voce specialmente dedicata, *Antisemitismo*:

Come tutti gli «anti» è generato e rafforzato dagli ebrei stessi. Questa razza divina e immonda, la cui punizione consiste nell'obbligo di punire i cristiani, ha talmente sopraffatto tutti i popoli dov'è sparpagliato, ch'è divenuta, benché non abbia una terra propria, una delle nazioni dominanti della terra. I cristiani si difendono; male, però: con i sistemi ebraici. Gli ebrei non avrebbero preso il posto che hanno, e non avrebbero tanta tracotanza, se i cristiani fossero veramente cristiani e non avessero adottato gli stessi valori giudaici: l'amore della potenza, della moneta, della quantità ecc. La conversione dei cristiani al Cristianesimo porterebbe la fine del semitismo – e perciò dell'antisemitismo – e forse la conversione degli stessi giudei alla Verità crocifissa in Giudea⁷⁶.

Qui da notare non è solo il riferimento, che torna altrove⁷⁷, al mistero divino di Israele e della sua conversione alla fine dei tempi, con eco immancabile del Léon Bloy di *Le salut par le juifs*, lettura-chiave per entrambi i salvatici⁷⁸. Quella

che si profila nel passo, infatti, è una presa di distanza sufficientemente esplicita dall'antisemitismo dei moderni: lo scioglimento del pericolo ebraico era elevato, in sostanza, a responsabilità religiosa dei cristiani, rinviato al momento in cui i cattolici, anziché ingegnarsi in qualche scorciatoia politica più o meno repressiva, avrebbero ripreso a vivere di una spiritualità antimoderna e antiborghese, la quale ovviamente non poteva non includere il rifiuto di quelle libertà moderne tornate a vantaggio degli ebrei, ma senza ridursi a esso.

Dopo il *Dizionario*, Giuliotti avrebbe continuato, ancora per qualche anno, a opporre alle bruttezze e alle confusioni della barbarie moderna il programma di Bonifacio VIII: lo faceva interloquendo da lontano con giovani fascisti e strapaesani («Quanto a Mussolini [...] è giunto appena, mi sembra, all'abc della reazione. Ma forse...»), lo faceva aggiungendo qualche dettaglio alla proposta reazionaria di Stato ideale (ripristino del ghetto, pene infamanti per i bestemmiatori, doppia censura...) ⁷⁹, ma puntualmente rivendicando l'anacronismo e la fantasticheria della sua sospirata controrivoluzione ⁸⁰. Con il tempo lo scrittore di Greve – che da Greve non si sarebbe allontanato mai – doveva rinunciare anche a un simile donchisciottismo nostalgico, già così poco propositivo, e il suo discorso si sarebbe fatto più dolente e meditativo, cosicché anche il medioevo perdeva sempre più i tratti di civiltà stabile e disciplinata e diventava «non paradiso terrestre, ma epoca di violenza, di contrasti, di antitesi. Odio e amore, peccato e penitenza, buio e luce; quanto più fondo il buio, tanto più alta, paradisiaca la luce» ⁸¹. Non epoca dell'ordine politico, in cui ognuno stesse al suo posto, epoca dell'armonia sociale e della scolastica (ma anche ai tempi salvatici era stata scarsa la simpatia di Giuliotti e Papini per il tomismo ⁸²), nemmeno meriggio dei papi potentissimi e agonistici, bensì età estrema in santità e in peccato, fra poeti mistici e poeti canaglie, capaci comunque di esprimere con preghiere o con bestemmie lo splendore di Dio e il dolore dell'uomo ⁸³. È il medioevo urbano e disperato, avvinazzato e comico – ma mai ironico o omologante – di François Villon, il poeta parigino del Quattrocento, al quale Giuliotti dedicava nel '34 il suo unico volume organico, libro che finì escluso dalle librerie della «santocchieria cattolica» per la scabrosità di temi ed episodi ⁸⁴. Un medioevo più vicino all'esacerbata espressività dell'ex squadrista Ottone Rosai, o dell'ex anarchico Lorenzo Viani ⁸⁵, che al pragmatismo benpensante di Pio XI: «Che c'è più nella Chiesa, oggi?», scriveva Giuliotti a De Luca nel '32: «Il meglio, qualche anima inquieta, che si sforza di credere; forse, anche, qualche santo, sconosciuto, muto, invisibile. Ma il resto, a rifarsi dal Papa!» ⁸⁶. Se era dunque l'*inquietudine* – e la *conoscenza* – a mancare drammaticamente alla Chiesa contemporanea, certamente si potevano recitare una volta di più gli esorcismi contro il degrado dell'oggi e la benché minima forma di 'modernismo' (teologico, politico, apostolico), ma a rattristare era qualcosa di molto più generale e secolarmente sedimentato:

cattolici-fonografi! Se pregano, pregano senza ardore, senza intelligenza, senz'anima. Labbra che si muovono, voci che risuonano, macchina. Come dire l'Ave Maria senza cadere in estasi? Ma come cadere in estasi, se macchine? Essere nella Chiesa e starci non solo senza amarla, ma perfino senza conoscerla! Ecco la condizione d'un gran numero di gente che pure ha ricevuto il Battesimo⁸⁷.

E il discorso poteva farsi ancora più universale e senza tempo quando Giulioti pareva mettere in un medesimo sacco il cattolicesimo tiepido dei moderni, il suo stesso cattolicesimo e il cattolicesimo di chiunque non sia santo⁸⁸: ragionamento difficilmente riconducibile, com'è evidente, a specifici catastrofici sull'apostasia del mondo contemporaneo.

Fatto sta che lo scrittore chiantigiano, portando a un esito estremo e non più polemico le premesse spoliticizzanti del *Dizionario dell'omo salvatico*⁸⁹, e pure continuando a collaborare con il «Frontespizio» del non-inquieto Bargellini, non solo non si sarebbe mai iscritto al Partito fascista, limitando a pochissimi casi i propri omaggi al duce e al regime⁹⁰, ma riuscì a serbarsi l'affetto e la simpatia degli ambienti giovanili più irrequieti, dai fascisti di sinistra dell'«Universale» agli ermetici di «Campo di Marte»⁹¹: quegli stessi che si mostravano, al contrario, sempre più disinteressati al percorso di Giovanni Papini.

5. A qualche fiorentino, che pure aveva stimato l'autore di *Un uomo finito* e della *Storia di Cristo*, parve di trovare qualcosa d'insincero anche in *Gog*, il massiccio libro uscito da Vallecchi alla fine del 1930: «certe cose sarebbero belle dette da uno che ci credesse», suonava una lettera collettiva firmata da Rosai, Ricci e altri⁹². Eppure quell'opera d'invenzione, al netto della sforzata ripetitività e di un finale artificialmente ricompositivo, mostrava un Papini foschissimo e «nero», deciso a presentare ai lettori – senza contrappesi positivi, né politici né religiosi, e senza il conforto di maledizioni salvatiche – l'inferno senza salvezza della civiltà e del pensiero contemporanei. Rispetto al *Dizionario* il meccanismo era inverso: non si trattava più di irridere, con pessimismo di reazionario, gli entusiasmi e le illusioni e le ingenuità del tempo, dimostrandone gli esiti involontariamente disastrosi, ma di attribuire agli stessi alfieri della modernità le convinzioni e i propositi più disumanizzanti e spietatamente demistificatori sulla natura e la bestialità dell'uomo. Il disgusto rimaneva il medesimo, ma ora non erano tanto il disordine e l'orgoglio a identificare per primi il mondo moderno, quanto il ragionamento cristallino più cinico e i più oppressivi disegni di ingegneria sociale.

Interamente composto di brevi apologhi, *Gog* girava attorno a un unico stragemma narrativo: gli incontri e le esperienze, a spasso per il pianeta, di un annoiato miliardario americano, Goggins detto Gog (trasparente il richiamo apocalittico), tra personaggi storici e figure fittizie, fra confessioni luciferine ed esperimenti sadici, ma tutti finalizzati a provare la riducibilità dell'uomo a macchina o ad

animale, e la piena convergenza materialistica e massificante di disegni politici apparentemente contrapposti, capitalismo liberale e comunismo, indipendentismo indiano e imperialismo occidentale. Nonostante vi fosse un epilogo consolatorio, con Gog al culmine della noia che si fa eremita in Casentino (di nuovo l'immagine della campagna toscana come luogo dello spirito...) e resta commosso del pezzo di pane nero allungatogli da una bimba, questo Papini calatosi per quattrocento pagine nel cuore buio del mondo demagificato, lasciando la parola alle voci più convintamente anticristiane e antiumanistiche, sapeva un poco del Papini *Belle Epoque*, ancora lontano dalla conversione, eversivo demolitore di religioni e pregiudizi⁹³. Eppure è proprio nello spostamento d'ottica nella rappresentazione della modernità – da stupido regno dell'ottimismo a soffocante laboratorio del pessimismo – che si potrebbe forse leggere uno dei momenti del riorientamento intellettuale e poi politico di Papini: pareva infatti profilarsi, ancora implicita, la convinzione che se comunque s'intendeva persistere nel rifiuto della fagocitazione nel moderno, tale resistenza non poteva nutrirsi del cristianesimo sbraitato del *Dizionario*, né del cristianesimo doloroso e irrequieto del Giuliotti post-salvatico, ma da un cristianesimo riconciliato con la tradizione umanistica, capace dunque di riconoscere il valore degli uomini e della loro azione individuale e collettiva. Passa anche di qui, insomma, la successiva presa di distanza da un medioevo troppo teocentrico e la rivalutazione di un Rinascimento dianzi disprezzato (la cui punizione divina, aveva detto il *Dizionario*, era consistita nella scoperta dell'America⁹⁴). E il Centro studi sul Rinascimento, voluto da Bottai nel '37, sarebbe stato proprio Papini a presiederlo, offrendo di quell'età la visione magniloquente, filomedicea e italo-centrica gradita al regime⁹⁵.

Presto o tardi l'ossessiva e disperata cupezza di Gog poteva dunque rovesciarsi, per quanto paradossale sia, nella riscoperta di realtà e ideologie contemporanee, purché queste si pensassero nemiche della modernità nichilista e corrosiva, nei suoi aspetti politici e intellettuali. Il fascismo concordatario degli anni Trenta, retoricamente ruralistico e classicistico, era l'approdo più comodo: intravisto fin da quando lo scrittore prese a collaborare – auspice De Luca – alla «Nuova Antologia» di Luigi Federzoni, e formalizzato nel '34 con la prima iscrizione al partito⁹⁶. Anche il fiorentinismo tornava arnese praticabile, almeno sinché non avrebbe prevalso l'enfasi sulla romanità: nel '32, aprendo in Palazzo Vecchio la Settimana internazionale di cultura, Papini sosteneva che la riconquista del primato dell'Italia nel mondo, necessario alla «salvezza di quei valori che soli giustificano l'esistenza terrestre degli uomini», e che erano messi a repentaglio dalla «nuova barbarie che minaccia, più paurosa e bestiale dell'antica, di là dai monti e dai mari», non poteva non passare da una rinnovata centralità culturale del capoluogo toscano⁹⁷.

Non si trattò in effetti di un percorso lineare, intervallato come fu da momenti di maggiore distacco, in corrispondenza forse non casuale di crisi di salute: un

Papini dagli occhi gravemente ammalati non contribuì al tripudio bellicistico del '35, scrivendo anzi un articolo di sapore pessimistico-apocalittico attorno alla guerra moderna⁹⁸, ed esprimendo a Bargellini qualche dubbio sull'opportunità di parlare sul «Frontespizio» dell'impresa etiopica⁹⁹. Tuttavia l'esito conclusivo del Papini anni Trenta doveva essere il volume *Italia mia* (1939), acquistato in grossi quantitativi dal Minculpop di Pavolini e da varie organizzazioni fasciste¹⁰⁰: Papini vi trasfondeva i pezzi scritti fin dal '37 (l'anno precedente era stato ricevuto all'Accademia d'Italia) sul «Frontespizio» e su altri giornali¹⁰¹, cantando per un largo pubblico la missione unificante dell'Italia imperiale, fascista, cattolica, antiliberalista, spiritualmente realista e culturalmente classica – missione da realizzarsi con le buone o con le cattive¹⁰² – su un'Europa frammentata e degradata dal razionalismo dei francesi, dall'empirismo degli inglesi, dall'idealismo dei tedeschi, dalla nevrastenia dei russi, dallo spirito tragico degli spagnoli. Un'Italia i cui eroi erano indifferentemente Dante e Machiavelli, Mazzini e San Francesco, Giulio Cesare e Giulio II, Cavour e Napoleone corso: nella rilegittimazione di profili laici della storia italiana, snocciolati fianco a fianco di santi e artisti, Papini si spingeva molto più avanti di un Bargellini che mai si sarebbe sognato di elogiarne i risorgimentali, e che nel '34 era stato autore di un libro molto irriverente (e molto stroncato¹⁰³) su Carducci massone e pedante, assai diverso dal veemente maremmano caro anche agli ex salvatici¹⁰⁴, tanto più che Papini fascista vi vedeva ora un «apostolo di onestà letteraria e civile»¹⁰⁵ di cui Mussolini era il seguace più compiuto¹⁰⁶.

Poteva tuttavia succedere che gli 'editoriali' papiniani sul «Frontespizio», schiacciati vieppiù sulle retoriche di regime, scoprissero il loro autore sul lato cattolico, o che lasciassero in ogni caso filtrare il vecchio ardimento salvatico di additare con spregio le mancanze, se non della Sede romana, di parti consistenti del mondo cattolico e dello stesso clero. Dolenti e interrogatorie, più che polemiche, le parole di Papini sulla Chiesa di Spagna allo scoppio della guerra civile¹⁰⁷, giacché a spiegazione della ferocia anticristiana del satanico fronte repubblicano non potevano bastare l'«oscura fondiglia di sangue scuro non europeo», l'odio antico di troppi ebrei e musulmani convertiti a forza, le infiltrazioni della «massonica eresia Gallobritanna» e degli «Sciti ingiudeati»¹⁰⁸: erano altresì in causa, infatti, le eventuali responsabilità di un cattolicesimo spagnolo probabilmente inadeguato. Su quale poi fosse l'inadeguatezza, l'ipotesi di Papini non era quella di Igino Giordani, che sul medesimo numero del «Frontespizio», discutendo con Miotto sull'ateismo moderno¹⁰⁹, leggeva nei 'rossi' un desiderio originariamente cristiano di giustizia sociale, certo pervertito e usurpato da ideologie sbagliate, ma rimasto troppo a lungo eluso da parte della Chiesa iberica. A Papini invece – e qui in forte continuità coi suoi anni Venti – il dramma spagnolo pareva in primo luogo spirituale, non politico-sociale, era l'isterilimento teologale di un cattolicesimo ormai adagiato, incapace di produrre santi, indistinguibile

dalla realtà mondana. Niente di troppo diverso, insomma, dalla tragedia del protestantesimo contemporaneo, inglobato con agio dal paganesimo razzista, come Papini lo aveva dipinto in un articolo di due anni prima¹¹⁰.

La pietra di scandalo venne più avanti, con i *Discorsetti ai cattolici* del luglio 1938, allorché Papini bocciava le ubbie dei «moderni ma funghiti cattolici» che mostravano apprensione per l'alleanza dell'Italia con la Germania nazista, inconsapevoli delle dure esigenze della politica spicciola e del fatto che «un asse politico non è una passerella filosofica e tanto meno un allacciamento dogmatico»; piuttosto, che i cattolici confidassero nel «cuore popolano e cristiano» del duce, e anziché esprimersi sulla cronaca quotidiana del potere si attivassero nel convertire e nel santificare le anime, sola via per fare migliore e meno sgradevole pure la politica¹¹¹. In molti, anche tra i vecchi estimatori di Papini e del «Frontespizio», videro nell'articolo – condiviso nella sostanza da De Luca – un attacco all'Azione cattolica, ancora più preoccupante per quanto poteva preannunciare¹¹², cosicché tra lo scrittore e Roma si consumò una rottura di faticosa ricomposizione.

Dal canto suo, il docente di diritto romano Giorgio La Pira, terziario domenicano e residente a San Marco, si riconobbe immediatamente tra i «piagnoni fissi che soffrono di nostalgie savonaroliane», ulteriore epiteto adoperato da Papini: proprio sullo stesso fascicolo di luglio, il giurista siciliano contribuiva al «Frontespizio» – una seconda e ultima volta – con un articolo che ribadiva la concezione tomista di uno Stato non elevato a fine, ma strumento per lo sviluppo della natura umana e dunque subordinato al rispetto della legge naturale, retta-mente interpretata dalla Chiesa¹¹³. Se il precedente intervento, risalente all'estate '37, aveva lasciato intravedere lo spazio per un potenziamento cristiano del valore di giustizia garantito dalle politiche del regime¹¹⁴, adesso La Pira, più preoccupato e difensivo, sembrava mostrare i paletti oltre i quali si sarebbe aperto il terreno del dissidio tra uno Stato neopagano e la legge naturale, dunque tra un fascismo nazistizzato e il cattolicesimo. Sicuramente Papini conosceva La Pira e le sue idee, anche se non è certo che avesse letto anticipatamente l'articolo del luglio '38, uscito in contemporanea ai *Discorsetti*; in ogni caso ne approfittava per mostrare sufficienza verso il tomismo – in fondo così medievale e antipoetico – e per ammaestrare i suoi lettori al pessimismo giustificazionista e all'ottimismo cesarista: a rassegnarsi alla convergenza internazionale con forze anticristiane, a contare sul genio *naturaliter* cattolico del Principe di Predappio.

6. Più che negli interventi di attualità, che ospitano cursorie e scontate assimilazioni del giudaismo al fronte internazionale anticattolico e anti-italiano, e lo sdegno per le persecuzioni razziste attuate in Germania¹¹⁵, il Papini degli anni Trenta parlò degli ebrei soprattutto per via letteraria, con la prosa di scarsa narrativa e di riferimenti eruditi che era ormai sua costante. E ne parlò in particolare

con l'artificio della confessione-rivendicazione di verità indicibili, più o meno ispirato a un dialogismo di impronta dostoevskiana¹¹⁶. Occorre dunque, in primo luogo, tornare a *Gog* e a due suoi capitoli: meno significativo *La bottega di Ben-Chusai*, l'acme macabro del libro, dove un urbano e beneducato ebreo borghese di Amsterdam, respinto con orrore dai commercianti pii e barbuti del quartiere israelitico, tiene una bottega di resti umani; più notevole e celebre, quasi una *mise en abyme* dell'intera lezione di *Gog*, è *Le idee di Benrubi*, ambientato nella Ginevra cuore del cosmopolitismo moderno. Dimesso e colto ebreo askenazita, il dottor Benrubi svela a Goggins, che lo ha appena assunto come segretario, il disegno d'Israele di vendicarsi, una volta uscito dal ghetto con l'emancipazione liberale, degli scherni e delle violenze subite da parte grecoromana e cristiana. Quale lo strumento della ritorsione? Non solo e non tanto il denaro, neanche troppo amato («gli ebrei non amano il denaro. Tre quarti della loro letteratura, dai Profeti in poi, è glorificazione dei poveri»), ma l'erosione intellettuale di tutti i valori e di tutte le certezze del mondo occidentale e cristiano: «l'ebreo riunisce in sé i due estremi più temibili: despota del regno della materia, anarchico nel regno dello spirito». A ciò hanno mirato, ognuno nel proprio campo d'interessi, Heine e Bergson, Marx e Freud e Nordau e così via, e sta giungendo il momento in cui i gentili si ritroveranno del tutto annichiliti nell'ordine intellettuale, del tutto servi nell'ordine economico. L'apologo si chiude in diminuendo, con i tratti un po' respingenti e un po' impietosenti dell'ebreo spaurito e misero che tornano a stemperare il profilo inquietante dell'intellettuale corrosivo: Benrubi s'accorge infatti di aver parlato troppo, prega l'interlocutore di non prenderlo alla lettera, chiede imbarazzato un anticipo per potersi permettere un vestito nuovo.

Sta di fatto che all'ebreo del gioco nero di Papini, dove l'intento era correddare di un fascino disturbante le tesi più diaboliche, non veniva attribuita una rozza e detestabile sete di dominio e di ricchezza in quanto tali: il movente era piuttosto la vendetta contro gli artefici di un'emarginazione e di un'oppressione di lunghissima data, e il mezzo l'intelligenza demistificatrice e «dissolvitrice dei limiti», per dirla con l'ebreo antisemita Otto Weininger (citato da Benrubi in quanto distruttore del mito della donna), vecchio riferimento del Papini che a inizio di secolo si era definito «ebreo errante della cultura»¹¹⁷. Senz'altro ne emergeva, e *contrario*, l'assoluta alterità dello spirito cristiano, contraddistinto dal perdono; tuttavia non erano escluse, nel discorso di Benrubi, le responsabilità dei gentili, cui spettava la colpa di avere praticato, in epoca moderna, la ricerca della ricchezza come obiettivo supremo. Come nel *Dizionario*, anche qui Papini sembrava soprattutto accusare il moderno atrofizzarsi della pietà antimondana dei suoi correligionari, più che suggerire o rimpiangere coercitivi rimedi antebraici e l'asserragliamento dei cattolici nell'esclusiva e virulenta controversia. Eppure, molti lettori delle *Idee di Benrubi* non colsero né i brividi del dialogismo di Papini¹¹⁸, né la sotterranea sua critica religiosa: anzi, abbinare la classicità alla

cristianità in quanto bersagli del risentimento ebraico fomentava torsioni particolarmente combattive di antisemitismo politico, tanto più che l'autore di *Gog*, se è vero che non metteva in bocca al segretario di Goggins irridenti compiacimenti per la fine delle discriminazioni di Antico regime, tuttavia gli faceva datare alla Rivoluzione francese la fine dell'umiliazione ebraica e l'avvio della *revanche*. Da Bargellini a Giovanni Preziosi in sede di recensione, da Gabriele De Rosa nel '39 alla radio di Vichy nel '43¹⁹, sarebbe stato agevole vedere nell'apologo un arsenale di argomenti per dare la sveglia ai non-giudei contro il pericolo israelitico.

Qualche anno dopo *Gog*, Papini inventò o rievocò altri ebrei. Il discorso restava letterario ma prendeva, come era stato nella *Storia di Cristo*, un aspetto esegetico-teologico (e non più sul solo solco di Bloy), centrato com'era sul tema del deicidio: i protagonisti non erano brillanti secretori di veleni intellettuali, ma antichi israeliti del tempo di Gesù o rabbini di un indeterminato futuro. Dei sei racconti che componevano *I testimoni della Passione*, pubblicato nel '37, tre erano già usciti sul «Frontespizio»: il primo nell'agosto del '35, intitolato *La leggenda del gran rabbino*, quello che più ci interessa. È il dialogo tra un ipotetico gran rabbino dell'esilio, Sabbatai ben Shalom, e un altrettanto ipotetico papa Celestino VI, attorno all'offerta rabbinica di una conversione in massa degli ebrei al cattolicesimo. In cambio Sabbatai – dotato di tratti fisici stereotipicamente ebraici, come già Benrubi²⁰, e come Benrubi personaggio tutt'altro che umanamente rivoltante – domanda una modifica liturgica: la cancellazione del triduo pasquale, o quantomeno la cancellazione di ogni riferimento, nel culto di quei giorni, all'azione del sinedrio e al *crucifige* della folla. Che ai neoconvertiti, approdati alla religione di Cristo per porre fine al disprezzo da cui sono universalmente colpiti, sia insomma risparmiato il ricordo dell'antica colpa. Il papa reagisce con scandalo, Sabbatai cerca di ammansirlo promettendo alla Chiesa l'intera ricchezza degli ebrei, Celestino si sdegna ancor più, rinvenendo in tutto ciò una traccia persistente di carnalità giudaica, un'inadeguatezza d'amore che invalida la profferta di conversione. Nel vortice di un'accalorata eloquenza, il rabbino gioca dunque l'ultima carta, controbattendo che gli ebrei sono interiormente così maturi da essere disposti a perdonare anche Cristo, in nome del quale sono stati denigrati e massacrati per secoli. Ma le lacrime di dolore del papa annientano le ultime speranze di Sabbatai, che si allontana dalla sala con «cruciosa mestizia», mentre Celestino si ritira recitando l'*Oremus pro perfidis judaeis*.

Non sappiamo se Papini avesse presente nello specifico quanto occorso sette anni prima, marzo 1928, quando la Società degli amici di Israele aveva sollecitato la Santa sede – ricavandone un decreto di condanna e di scioglimento – alla rimozione del *perfidis* dalla preghiera del Venerdì santo²¹. In un caso o nell'altro, lo scrittore calcava sull'intensa centralità teologica dell'uccisione di Gesù per collettiva volontà ebraica, evento al quale era legato il miserevole destino di sofferenze di Israele dal I secolo in poi: «perfido» era dunque chi disconosceva ciò,

declassando il deicidio a delitto espiabile per vie ordinarie, come in una transazione, ossia attraverso il riscatto in denaro o attraverso la vendetta esercitata dai seguaci della parte originariamente offesa. Soltanto l'amore incondizionato per Cristo poteva invece rompere il mistero della maledizione di Israele: il mistero stesso dell'infelicità ebraica dentro e fuori dal ghetto, prima e dopo l'emancipazione. A differenza delle *Idee di Benrubi* e più ancora che nella *Storia di Cristo*, la meditazione di Papini era qui eminentemente religiosa e spirituale: al netto del riferimento alle immense ricchezze, non venivano rammentati strapoteri ebraici, tantomeno in campo intellettuale o politico. Al contempo, si veicolava – ancora alla metà e oltre degli anni Trenta – una lettura provvidenzialistica delle persecuzioni antiebraiche che senza volere essere giustificazionista, finiva però per disincentivare l'indagine razionale sulle concrete forze storiche che di quelle violenze si erano rese responsabili, e indeboliva pertanto la resistenza cattolica contro il loro riproporsi nel tempo presente.

Questa interpretazione rimane valida – così ci pare – anche se riesumiamo dall'Archivio Papini la prima versione manoscritta del racconto, inclusiva di un ulteriore scambio di battute tra i due personaggi. Incalzato da Celestino, che chiedeva il perché della condanna di Gesù, il rabbino rivelava il più tremendo dei segreti: il deicidio non era stato frutto di pervicace cecità, tutt'altro. Era stata scelta perfettamente consapevole e discussa nottetempo al Sinedrio: sospirata rappresaglia ebraica contro il Dio opprimente e inaffidabile dell'Alleanza. Tantoché Gesù, dicendo «perdonate loro perché non sanno quello che fanno», parlava dei legionari romani e non degli ebrei¹²². L'idea non era nuova, avendola Papini presentata come «paurosa fantasia» proprio agli albori del «Frontespizio»¹²³. Se stavolta venne espunta fu dietro intervento di Bargellini: il direttore metteva in guardia lo scrittore dal rischio d'apparire uomo crudele e senza carità, a causa di «quelle trenta righe [che] mi pare che gravino troppo sugli ebrei e portino fuori strada [...]». Inoltre «l'adunanza notturna del Sinedrio» potrebbe sapere dei Protocolli dei Sette Savi di Sion¹²⁴. Non era dunque in discussione, nella cortese obiezione di Bargellini, la tesi del deicidio¹²⁵, ma soltanto la sua declinazione come vendetta, «interpretazione nuova (e dura per gli ebrei)» che probabilmente dovette sembrargli malaccorta in quella determinata congiuntura storica. Papini accettò il suggerimento, ma ribadì il suo fascino per la trovata:

L'ho seguito e ho tolto tutta quella parte e ora sembra anche a me che stia meglio. Quel colloquio fu da me concepito tempo fa come artista e non come teologo o apologista. Mi premeva, cioè, far sentire il contrasto fra i due simboli umani, che rappresentano due tradizioni e due anime opposte – e di più dir cose nuove. La consapevolezza dei giudici al momento della Passione è, ipotesi, credo, nuovissima (che lo sapessero Dio e appunto perciò l'uccidessero). Il sacrificio, dunque, è stato grande ma ripiglierò quel tema in altra forma, non fui mosso da crudeltà

ma da ragioni artistiche (l'idea di far sentire il deicidio come guerra contro Dio, come vendetta e inaudito orrore). Ma dal punto di vista razionale ha ragione lei e la ringrazio della prova d'affetto ch'è la sua franchezza¹²⁶.

In effetti Papini doveva tornare sul tema, ma nel racconto del '37 *La vendetta di Caifa* la consapevolezza del deicidio viene accollata al solo sommo sacerdote, non al sinedrio né agli ebrei in generale, e il movente non è più la ritorsione contro Dio, bensì il timore per un messaggio – quello di Gesù – giudicato destabilizzante, pericoloso, troppo elevato¹²⁷. L'ispirazione da Dostoevskij diventava dunque ancora più smaccata che nella *Leggenda del gran rabbino*, riaffacciandosi con larghezza gli argomenti del Grande Inquisitore nei *Fratelli Karamazov*.

A riprova di come si potesse, di fronte al procedere degli eventi, svolgere in maniera del tutto diversa il discorso sugli ebrei, sempre impiantandolo in una cornice argomentativa di segno religioso, ci sia consentito rammentare il domenicano Raffaele Cai, di San Marco, pur non partecipe al «Frontespizio» (al quale prestò invece penna pseudonima il confratello e priore Gabriele Coiro¹²⁸). Il numero di luglio-agosto '38 di «Vita cristiana», mensile di approfondimento teologico edito dalla LEF e redatto nel convento fiorentino, pubblicava in apertura «*La salvezza è rimasta lontana da noi*», dove, con abbondanti citazioni scritturali, Cai non tornava semplicemente sul mistero di Israele e della sua conversione nel compimento dei tempi: da una parte respingeva il disprezzo verso gli ebrei (e non l'odio soltanto, più banalmente anticristiano), dall'altro dava atto delle molteplici colpe degli israeliti nei confronti di Gesù e dei cristiani, dal deicidio alle contemporanee agitazioni massonico-rivoluzionarie. Ma quanto a quest'ultime, andavano ascritte piuttosto all'allontanamento dal vero spirito ebraico:

Quando abbiamo scartato le scorie di questo popolo – che oggi non mantengono più il loro genuino grado di religiosità – e tuffiamo le mani nel suo seno verginale sentiamo in esso scorrere una linfa vitale fatta di anime pie, generose, semplici, rette, buone. [...] Se dobbiamo credere al buon israelita, che come noi rispetta i valori essenziali della vita umana, quelle procelle tempestose, invocate da alcuni di essi, non scaturiscono dalla cultura ebraica. Da questa nasce la santità della vita, l'adorazione individuale, familiare e collettiva di Dio, l'abbandono fiducioso alla sua volontà¹²⁹.

Pure nell'errore teologico della negazione di Cristo, l'ebraismo religioso era dunque equipaggiato di effettivi valori spirituali e di un'ammirevole vita morale: ecco una prima e forte differenza di Cai, rispetto senz'altro a un Papini – che né in *Gog* né nella *Leggenda* faceva distinzioni tra ebrei – ma anche al cattolicesimo maggioritario a Firenze e in Italia¹³⁰, che tutt'al più opponeva all'ebreo ateo e materialista lo spettro disossato, di impiego esclusivamente polemico, del «pio israelita» o magari – alla Bargellini – del «simpaticissimo» ebreo dei ghetti di una

volta. La seconda singolarità di Cai era ben più clamorosa: il frate leggeva nel sionismo un passaggio necessario verso la conversione finale di Israele, nella misura in cui il moderno sforzo nazionale avrebbe emarginato gli ebrei sovversivi e internazionalisti e nella misura in cui l'unico cemento in grado di combinare, tra i discendenti di Abramo, l'amore di Dio (che poteva essere, di per sé, anche un incentivo alla diaspora) e l'amore della nazione (che poteva portare, di per sé, a un nazionalismo esclusivamente laico, rigettato dai credenti), era proprio la concreta figura di Cristo, figlio di Israele e figlio di Dio¹³¹.

La riscoperta di antichi temi di giudeofilia millenaristica e la recente lettura di Maritain spingevano Cai a reagire in tali termini all'antisemitismo ormai di regime. Il cardinale Dalla Costa non ne seguiva le tracce, qualche mese più tardi, quando menzionò indistintamente «l'opera esiziale che [gli ebrei] hanno spesso svolto non solamente contro lo spirito della Chiesa, ma anche a danno della convivenza civile», pure ricordando la tradizionale accoglienza cattolica degli ebrei convertiti e la caratura anticristiana delle dottrine che negassero l'unità del genere umano¹³². Quanto a Papini, nel giugno del 1940 spiegava ai lettori del «Frontespizio» la piena affinità tra lo spirito giudaico e lo spirito del nemico inglese, «il più naturaliter anticristiano dei popoli d'Occidente»¹³³.

7. Sul finire del decennio ci fu nuovo spazio anche per l'*Unam sanctam*. Nel 1939, sedici anni dopo l'*Omo salvatico*, non erano più né Giuliotti né Papini a imbracciare la bolla di Bonifacio VIII: lo faceva invece Giorgio La Pira nel fondare e scrivere «Principî», foglio di supplemento a «Vita cristiana». Per il docente di diritto romano, avvicinato ulteriormente alle cerchie dell'Azione cattolica, non era più tempo di tentare la collaborazione al «Frontespizio», tantomeno nella sua versione Occhini-Soffici: ormai cadute le speranze di un'ulteriore cristianizzazione del regime, ormai realizzatisi i timori di una deriva 'tedesca'¹³⁴. In assenza di un'alternativa politica immaginabile e percorribile, la quale si sarebbe aperta solo a guerra inoltrata, restava comunque da testimoniare il valore eterno e universale della legge di natura contro ogni prevaricazione totalitaria, ogni ideologia materialistica, ogni mistica dello Stato e della razza; c'era da brandire, in maniera più esplicita di quanto La Pira non avesse fatto sul «Frontespizio», la subordinazione del temporale allo spirituale e in definitiva al pontefice: tendendo dunque a trascinare la riflessione sui tempi presenti sopra un piano immediatamente ecclesiocentrico. Più ancora che i documenti del magistero otto-novecentesco erano dunque le grandi e 'solitarie' rivendicazioni medievali a tornare comode, in un frangente storico in cui si apprestava una guerra quanto mai distruttiva tra potenze tutte molto distanti dall'ideale società cristiana – anche se l'invasione della Polonia indusse infine La Pira a dismettere il tentativo di argomentare l'illiceità del conflitto armato nel contesto contemporaneo, e lo spinse invece a chiamare alla crociata contro i pagani nazisti e gli atei sovietici¹³⁵.

A seguito delle minacce del settimanale fascista locale, la rivistina fu soppressa agli inizi del 1940. Pochi mesi prima si era interrotto un altro periodico, «La Riforma letteraria», nato nel 1936 dalle ceneri di «Solaria» (medesimo il direttore responsabile, Alberto Carocci) ma da «Solaria» del tutto differente: sovresposto anzi sul piano ideologico, nella convinzione che il tempo adolescenziale della torre d'avorio fosse finito – in opposizione a quanto potevano pensare non solo gli ermetici, ma anche la nuova rivista posata ed ecumenica diretta in grossi fascicoli da Alessandro Bonsanti, vale a dire quella trimestrale «Letteratura» in cui era confluita parte consistente del sodalizio delle Giubbe Rosse – e che valesse la pena confrontarsi appieno con il fascismo ormai trionfante dopo la vittoria abissina, ricollegandolo alle migliori esperienze della cultura italiana del passato e sollecitando in tal modo il regime a fauste aperture¹³⁶. Ma se scarsissimi furono gli interventi di Carocci, e se la «Riforma letteraria» si arricchì della collaborazione di ventenni fiorentini dagli eterodossi interessi religiosi (Giorgio Spini metodista, Franco Lattes di origine ebraica e convertitosi alla Chiesa valdese nel '39), la rivista fu dominata dalle poesie italo-venete e dai torrenziali e farraginosissimi saggi dell'aristocratico Giacomo Ca' Zorzi *alias* Noventa, trasferitosi a Firenze proprio per condire il periodico. Senza che il direttore responsabile ne condividesse necessariamente la linea specifica, Noventa proponeva una rilettura «antivirtuistica» – vale a dire antigiacobina e antielitaria nel senso più generico – della storia e della cultura nazionali, dal Risorgimento al fascismo e all'antifascismo, da Pareto a Montale, sostenendo che l'Italia neoimperiale avrebbe adempiuto alla sua missione storica solo rinfrescando una *Weltanschauung* popolare, «classica e cattolica», ostile all'immanentismo in filosofia e all'artificiosa oscurità in letteratura, ma al contempo non antiliberali e nemmeno chiusa al confronto con gli sviluppi più recenti – la teologia della crisi di Karl Barth e Giovanni Miegge – della sensibilità protestante. Un «primato italiano», delineato da Noventa neogiobertiano, che evidentemente non coincideva con quello cantato da Papini negli scritti di fine decennio.

Al netto del populismo e degli inni medievofili a Dante Alighieri, con la nuova rivista fiorentina non si assisteva a un nuovo rilancio dello spirito anti-borghese degli anni Venti: ciò che in definitiva premeva a Noventa, certo estraneo ai circuiti più o meno ufficiali del mondo cattolico, era di fare i conti con quella cultura dell'intransigenza gobettiana di cui egli era stato partecipe nella Torino degli anni Venti, e se in questa sede merita farvi riferimento è perché tra i pochissimi che degnarono di un cenno «La Riforma letteraria» ci fu proprio il «Frontespizio», prima con un trafiletto di De Luca¹³⁷, poi con un articolo di Bargellini¹³⁸. Aggrappandosi al guardingo interessamento della rivista cattolica, dalla quale era accomunato all'errore di Charles Péguy nella sua posa di paladino della religione romana pur rimanendo all'esterno della Chiesa, Noventa si felicitava della rottura di Bargellini con gli ermetici, e agli inizi del 1939 arrivava a

scrivere che «dopo la nobilissima lettera di Soffici [al «Quadrivio»¹³⁹] sul problema degli ebrei e dell'arte, io non vorrei più avere l'occasione di dover distinguere il mio classicismo, o il mio cattolicesimo, dal vostro»¹⁴⁰. Tuttavia l'antisemitismo di Ca' Zorzi, per quanto fosse confesso¹⁴¹, e per quanto riuscisse per lo meno disinvolto un elogio di Soffici antisemita a leggi razziali ormai varate, era mera escrescenza di una battaglia ideologica – quella appunto «antivirtuistica» – che ben poco aveva in comune con la campagna razzistica del fascismo, e neanche era sovrapponibile del tutto al pregiudizio moral-culturale di cui avevano dato prova il «Frontespizio» o *Gog* agli inizi del decennio: per il patrizio veneto, lettore del confronto tra Maritain e Gide sulla «Nouvelle Revue Française» del 1938, nonché appassionato estimatore del filosofo tomista francese, l'errore di Israele in età cristiana consisteva nella «sete di giustizia non temperata dalla carità e [nell']adorazione della legge astratta», ma tali per cui

[...] tutti possiamo ridiventare ebrei se identifichiamo Dio al mondo, lo spirito alla materia, la cultura alla forza: e che tutti possiamo ridiventare cristiani e cattolici se distinguiamo Dio dal mondo, lo spirito dalla materia, la cultura dalla forza. Come divennero cristiani e cattolici Samuele Medina e Alegra Moravia Medina e fu cristiano e cattolico il loro figlio Pietro, e fu cristiano e cattolico il figlio del loro figlio, l'ammirabile dittatore repubblicano che seppe rinunciare alla sua repubblica o giustizia astratta (e a quale gloria!) per servire il destino dei Savoia, («se no, no»), il grande alleato della politica cavourriana, il grande patriota veneziano, e sempre più appassionatamente italiano, Daniele Manin¹⁴².

In tal modo, più che attribuire all'ebreo valori o atteggiamenti negativi e tantomeno minacciosi, lo si disincarnava in pura categoria ideologica, o in una generica disposizione morale, che tutti gli uomini potevano avere il torto di fare propria o il merito di respingere. Ed evidenti erano, in ogni caso, le implicazioni antirazziste – e cattolicamente poco ortodosse – del discorso di Noventa, pure non immune da stereotipi di più larga diffusione¹⁴³. Già arrestato per antifascismo nella primavera del '35, Noventa avrebbe nuovamente pagato la sua elusiva ricerca intellettuale con un breve arresto, nell'estate del '39, in parallelo agli interrogatori che ebbero a subire alcuni collaboratori della «Riforma letteraria», incluso un Franco Lattes che aveva ormai assunto il cognome della madre, Fortini¹⁴⁴.

Nessuna delle due proposte, quella ideologica, eccentrica e insinuante di Noventa e quella teologico-politica, accusatrice e drammatica di La Pira, fu in realtà capace di smuovere minimamente il «Frontespizio» dello scorcio degli anni Trenta dai suoi assetti acquisiti, tra l'aggressivo conformismo culturale di Soffici e Occhini, la geopolitica spirituale di un Papini ormai bardo officioso di regime, l'abbondante divulgazione e la lineare tranquillità politica di Bargellini, l'appartata desolazione di Giuliotti, gli inviti di De Luca a spolitizzarsi e a

darsi a un'ascetica di studi o di opere. L'ora di La Pira doveva aprirsi più tardi, fra guerra e dopoguerra, quando l'opzione democratica profilata da Pio XII avrebbe sollecitato i cattolici a dar fondo a tutte le loro energie politiche per la difesa e la ricostruzione, in età post-dittatoriale, di una qualche forma di regime di cristianità; dal canto suo, Noventa continuò a esprimere una voce critica – in parziale continuità con i saggi apparsi sulla «Riforma letteraria» – anche dopo la Liberazione, tra vari tentativi giornalistici e partitici, figura isolata fin quando non tornò comoda alle revisioni di certo cattolicesimo conservatore intorno al «moralismo» antifascista¹⁴⁵.

A Firenze, tra la Conciliazione e l'entrata in guerra, il segno della cultura cattolica più attiva e rinomata – quella che appunto produceva «Il Frontespizio», con l'incisivo contributo romano di De Luca – fu invece il sostanziale disinteresse per quanto suonasse pur vagamente di «questione sociale», vale a dire per ciò che interrogasse il cristiano sulla concreta edificazione della vita collettiva nelle sue forme economiche, politiche, giuridiche. E disinteresse, in fondo, anche per la filosofia politica e per la storia in generale. Né il medievalismo corporativista di Gemelli e delle scienze sociali insegnate alla Cattolica, proteso a identificare nel dettaglio della soluzione fascista la giusta via per il ripristino della società cristiana, né l'affannarsi del laicato fucino nella definizione di una cultura politica autonoma, coinvolgevano davvero il gruppo di Firenze. All'ombra della cupola del Brunelleschi, assieme a proposte poetiche più sfumate e accanto alla lotta senza sconti alle correnti filosofiche non cristiane, restava dominante la ricerca non sull'animale sociale ma sull'individuo artista, l'impegno per un'arte cattolica che esprimesse un salubre senso del reale e dell'uomo (Bargellini), la dolorosa e insoddisfatta solitudine del cristiano davanti al mondo moderno e al mondo *tout court* (Giulioti), la restituzione ai fenomeni culturali – liberandoli dalla devitalizzante cappa erudito-filologica degli studi scientifici – del loro più vivo contenuto umano (Bargellini, Papini), così come la penetrazione profetica dei destini dell'ora (Papini). Anche quando quest'ultimo prese a chiosare eventi e problemi dell'attualità, lo faceva essenzialmente da scrittore: pretendendo di svelarne anzitutto il retroscena spirituale e morale, gli odi le ire gli amori, più che la dimensione ideologica e sociale, per non parlare delle effettive dinamiche politiche; ne fu risultato la costruzione di mere retoriche a supporto del regime (del tutto vago e declamatorio anche l'anti-macchinismo di vecchia data, ormai ridotto ad attrezzo polemico contro gli Usa e l'Urss), specialmente nei momenti di maggiore tensione interna o internazionale, e fino a compromettere – lo abbiamo visto – i rapporti con Roma. Per contro Bargellini, sul piano propagandistico, si limitava perlopiù a un comodo gioco di rimessa, anche questo accentuatamente moralistico, difendendo il fascismo dalle critiche che gli rivolgevano i settori «malaticci» della cultura europea: un fascismo giustificato come solare, «chiaro», più ancora che in quanto giusto e consono all'interesse nazionale (anche se

poi il 'sano' derivava in buona parte, agli occhi di un Bargellini, dall'intesa del Ventinove)¹⁴⁶.

Abbandonate le selve e i settarismi preconcordatari, la cultura cattolica che animò il mensile fiorentino mantenne così una freddezza ancora boschiva per la politica in quanto tale, e non soltanto una totale insensibilità per la politica come progresso ed emancipazione: quanto concernesse la *polis* contemporanea, lo si poteva pessimisticamente svilire in nome di una rigenerazione esclusivamente e integralmente religiosa (*Storia di Cristo*)¹⁴⁷; lo si poteva irridere e maledire proclamando iperboliche nostalgie (*Dizionario dell'omo salvatico*, il Giuliotti degli anni Venti); lo si poteva ignorare in pubblico e guardare con pura disperazione in privato (il Giuliotti degli anni Trenta¹⁴⁸); lo si poteva perfino celebrare con gelido ottimismo, come in *Italia mia*¹⁴⁹, nel suo essere secrezione del genio nazionale – l'universalistico spirito italiano – e dell'astuto realismo di un Capo a sua volta artista: esso restava però, in tutte le versioni, qualcosa di scarsamente coinvolgente per la vita giornaliera del cristiano in quanto cristiano. Fino agli sgoccioli degli anni Trenta, d'altra parte, la stessa pastorale «spiritualistica e senza tempo» di Dalla Costa, totalmente e serenamente conforme all'ottica cattolico-intransigente e al quadro concordatario, non alimentò un orientamento davvero alternativo alla linea editoriale prevalente nel mensile di Bargellini¹⁵⁰. Si comprende dunque la consistente popolarità del «Frontespizio» come strumento di rassicurazione culturale, in salsa piccante e antiborghese, di una borghesia cattolica tanto incuriosita di arte e letteratura quanto desiderosa di vivere con agio nella Chiesa di Pio XI e nell'Italia di Mussolini.

Sennonché, proprio sul «Frontespizio» germogliò fino al 1938 l'ipersensibile gioventù ermetica; proprio sul «Frontespizio» si intravide qualche ombra nella Chiesa martirizzata di Spagna¹⁵¹: anche la più risoluta e malinconica impermeabilità alla retorica del potere, come pure l'ardire di una critica religiosa al cattolicesimo ufficiale – con il conseguente portato di tensione morale e di disagio verso l'esistente – potevano trovare ossigeno nella distanza toscano-antiborghese che separava il santo e il poeta dal lunario di impoetiche ugge della Città, sedicente cristiana¹⁵².

Note

* Ringrazio Marco Iacovella, Francesca Serra, Raffaella Perin, Daniele Menozzi e l'anonimo revisore, lettori del dattiloscritto.

¹ I passaggi editoriali sono ricostruibili in base a P. Bargellini, G. Papini, *Carteggio 1923-1956*, a cura di M.C. Tarsi, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 2006, pp. 80-100.

² Cfr. G. Vannoni, *Integralismo cattolico e fascismo: «Fede e Ragione»*, in F. Margiotta Broglio (a cura di), *La chiesa del Concordato. Anatomia di una Diocesi*, Bologna, il Mulino, 1977, pp. 441-478.

³ D. Giuliotti, *Polvere dell'esilio*, Firenze, Vallecchi, 1929; G. Papini, *Sant'Agostino*, Firenze, Vallecchi, 1929.

⁴ Cfr. L. Mangoni, *L'interventismo della cultura*, Roma-Bari, Laterza, 1974, pp. 93-121.

⁵ Sulle evoluzioni di Maccari, oltre a ivi, pp. 139-160, cfr. W.L. Adamson, *The Culture of Italian Fascism and the Fascist Crisis of Modernity. The Case of "Il Selvaggio"*, «Journal of Contemporary History», XXX (1995), n. 4, pp. 555-575; «*Il Selvaggio*» di Mino Maccari, a cura di C.L. Ragghianti, Vicenza, Neri Pozza, 1994 e AA.VV., *Maccari*, Firenze, Studio per edizioni scelte, 1977.

⁶ A. Soffici, *Noterella*, «Il Selvaggio», 21 dicembre 1928, p. 3; cfr. anche Id., *Massoneria*, «Il Selvaggio», 30 giugno 1928, p. 3.

⁷ C.G. De Michelis, *Il manoscritto inesistente. I «Protocolli dei savi di Sion»: un apocrifo del XX secolo*, Venezia, Marsilio, 1998, pp. 171-172, 177.

⁸ A. Soffici, *L'arte e la razza*, «Quadri», 11 dicembre 1938, p. 2. Era la risposta di Soffici al «referendum» su «arte e razza» indirizzato da Interlandi a diverse personalità della cultura italiana.

⁹ P. Bargellini, C. Bo, *Il tempo de «Il Frontespizio». Carteggio 1930-1943*, a cura di L. Bedeschi, Milano, Camunia, 1989, p. 243.

¹⁰ Al 'fiorentinismo' di Papini e Bargellini, che nel corso degli anni Trenta finì un poco per scontare l'irresistibile imporsi della retorica di Roma imperiale, ho fatto qualche cenno in: F. Dei, *I luoghi della cultura nella Firenze degli anni trenta*, in S. Luzzatto, G. Pedullà, *Atlante della letteratura italiana*, III: *Dal Romanticismo a oggi*, a cura di D. Scarpa, Torino, Einaudi, 2012, pp. 559-574, cui mi permetto di rimandare.

¹¹ Cfr. ad esempio P. Bargellini, *Pupille e papille*, «Il Frontespizio», dicembre 1933, p. 21; Lupo Cerviero [P. Bargellini], *Il prezzo della pelle*, «Il Frontespizio», gennaio 1934, p. 11.

¹² Sull'ultimo punto cfr. G. Langella, *Maritain, Bo, Betocchi. Il dibattito sulla poesia negli anni trenta*, in Id., *Da Firenze all'Europa. Studi sul Novecento letterario*, Milano, Vita e pensiero, 1989, pp. 221-297.

¹³ Cfr. L. Mangoni, *In partibus infidelium. Don Giuseppe De Luca: il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*, Torino, Einaudi, 1989, *passim*.

¹⁴ P. Bargellini, G. De Luca, *Carteggio. I: 1929-1932*, a cura di G. Scudder, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1998, pp. 207, 239-240.

¹⁵ Ivi, pp. 54-61.

¹⁶ Oltre al *Carteggio 1932-1961* con C. Bo, a cura di M. Bruscia (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1999), *passim*, si veda I. Speranza [G. De Luca], *Ancora non ci siamo*, «Il Frontespizio», ottobre 1933, pp. 6-8.

¹⁷ Cfr. R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1927-1937)*, Bologna, il Mulino, 1979, e da ultimo F. De Giorgi, *Mons. Montini. Chiesa cattolica e scontri di civiltà nella prima metà del Novecento*, Bologna, il Mulino, 2011.

¹⁸ Cfr. L. Mangoni, *Aspetti della cultura cattolica sotto il fascismo: la rivista «Il Frontespizio»*, in G. Rossini (a cura di), *Modernismo, fascismo, comunismo*, Bologna, il Mulino, 1971, pp. 363-417 e Ead., *In partibus cit*.

¹⁹ M. Romita [G. De Luca], *Noi cattolici siamo cristiani?*, «Il Frontespizio», novembre 1930, p. 7. Sui rapporti fra Giordani e De Luca cfr. V. De Marco, *Igino Giordani e don Giuseppe De Luca*, in T. Sorgi (a cura di), *Igino Giordani, politica e morale*, Roma, Città Nuova, 1995, pp. 125-162.

²⁰ P. Bargellini, G. De Luca, *Carteggio. I cit.*, p. 96 (28.12. 1930).

²¹ Ivi, pp. 98, 104, 108-111.

²² Sull'episodio epistolare, che coinvolse pure Papini, cfr. anche A. Scarantino, *Il «ritorno all'armi» di Giovanni Papini tra cattolicesimo e fascismo*, «Mondo contemporaneo», IV (2008), n. 3, pp. 69-128, qui pp. 104-105. Già nel '28 Papini aveva sconsigliato

Bargellini di redigere articoli antirisorgimentali per «Fede e Ragione»: P. Bargellini, G. Papini, *Carteggio* cit., pp. 40-60.

²³ P. Bargellini, G. De Luca, *Carteggio. I* cit., p. 135 (17.03.1931).

²⁴ P. Bargellini, *Lettura del «Gog»*, «Il Frontespizio», gennaio 1931, p. 8.

²⁵ P. Bargellini, G. De Luca, *Carteggio. I* cit., p. 137 (18.03.1931).

²⁶ Ivi, p. 138.

²⁷ Ivi, p. 140 (Bargellini a De Luca, 3.03.1931)

²⁸ Ivi, p. 152 (06.05.1931): «Il garbo con cui sa parlar senza macchiarsi di queste turpitudini, divenute letteratura, è raro. E d'altra parte: molti cattolici non ne san nulla, di siffatte cose, ed è bene che tra noi ci sia chi – data occasione – rintuzzi codesti nuovi Iudaizantes e proseliti della porta». Se le parole finali avevano qualcosa di scherzoso, l'apprezzamento per il «garbo» di Bargellini era senz'altro autentico.

²⁹ Striggine [P. Bargellini], *Scarrozzata con Solaria*, «Il Frontespizio», maggio 1931, p. 7; cfr. anche [Id.], *Ragionamento sugli insetti*, «Il Frontespizio», ottobre 1929, p. 8.

³⁰ [F.] Agnoletti, *Zaino in spalla*, «Il Bargello», 29 settembre 1929, p. 3. Agnoletti doveva offrire, di lì a poco, una lettura d'impostazione razzistica della lotta geopolitica globale che si profilava, a suo dire, fra mondo anglosassone e un'Europa italo-franco-tedesca di cui la Toscana funzionava da supremo mantice valoriale. E quanto agli ebrei: «Gli ebrei, popolo potente e compatto che si crede chiamato a fondare un impero sugli imperi. Dovunque Israel sia stato accolto influisce sugli ospiti e non di rado prevale su loro violandone il genio nativo; pure non potrà mai conseguire il proprio fine imperiale, perché chi non sa arare la terra non sa arare la storia»: *Missione universale della Toscana*, «L'Illustrazione toscana», dicembre 1930, p. 19.

³¹ [B. Ricci], *Solariani*, «L'Universale», febbraio 1931, p. 2. Cfr. anche la risposta di Ricci al lettore di fuori Firenze che lo sollecitava su un romanzo pubblicato dal «concittadino» Bemporad: «Io concittadino dell'editore Bemporad? No perché io son fiorentino e lui è ebreo»: [B. Ricci], *Avvisi*, «L'Universale», agosto-settembre 1932, p. 1.

³² Sui contrasti tra Titta Rosa e i solariani cfr. G. Manacorda, *Lettere a Solaria*, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 214 sgg.; C. Minoia, *Una polemica (non innocente)*, «il belpaese», VI (1986), n. 6, pp. 224-267.

³³ Sul pregiudizio antiebraico nella polemica letteraria cfr. S. Levis Sullam, *Gli Indifferenti «ebreizzati»*, in S. Luzzatto, G. Pedullà (a cura di), *Atlante della letteratura italiana*, III: *Dal Romanticismo* cit., pp. 551-558.

³⁴ Cfr. F. Cassata, «La Difesa della razza». *Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 255 sgg.

³⁵ A. Pavolini, *A mare bianco*, «Solaria», febbraio 1932.

³⁶ Cfr. A. Scarantino, *Il «ritorno all'armi»* cit., pp. 95-101; A. Baldini, G. Papini, *Carteggio (1911-1954)*, a cura di M. Bruscia, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1984, pp. 67 sgg.

³⁷ Cfr. P. Bargellini, *Vita d'Arnaldo*, «Il Frontespizio», aprile 1933, pp. 1-5; cfr. anche il trafiletto sui meriti del duce nella promozione mondiale della cultura latina: [s.n.], *La colonna romana*, «Il Frontespizio», agosto 1933, p. 7.

³⁸ P. Bargellini, *Giovane doppiamente ventenne*, «Il Frontespizio», febbraio 1934, pp. 1-7.

³⁹ P. Bargellini, *Pezze (con rispetto parlando) da piede*, «Il Frontespizio», luglio 1934, pp. 6-8, indirizzato contro i giovani romani e milanesi delle riviste «fasciste-collettiviste» «Cantiere» e «Camminare».

⁴⁰ Opifex [P. Bargellini], *Malattie del secolo*, «Il Frontespizio», aprile 1935, p. 6.

⁴¹ Si trattava di un terzo appello (cfr. R. Rémond, *Les catholiques, le communisme et les crises*, Paris, Colin, 1960, pp. 91-122), in risposta a un primo documento dichiaratamente antifascista e a un contrappello di parte filo-italiana. Sul «Frontespizio», replicò in merito – e in francese – Guido Manacorda, novembre 1935, *Pour la justice et pour la paix*, pp. 3-5: tra l'altro, il germanista esortava a non confondere l'eguaglianza tra le razze con

un'inesistente eguaglianza morale tra di esse: morti abissini e morti italiani non potevano essere posti sullo stesso piano.

⁴² P. Bargellini, *Schiamazzo in salotto*, «Il Frontespizio», gennaio 1936, p. 1-4 (corsivi miei). In una lettera a Carlo Bo, Bargellini tributava parole ancora più offensive e volgari ai firmatari francesi: P. Bargellini, C. Bo, *Il tempo de «Il Frontespizio»* cit., p. 228 (28.10.1935).

⁴³ Lupo Cerviero [P. Bargellini], *Italia*, «Il Frontespizio», ottobre 1935, p. 5.

⁴⁴ Id., *I tre punti*, «Il Frontespizio», gennaio 1936, p. 4.

⁴⁵ A. Miotto, *Il proletariato come mito*, «Il Frontespizio», dicembre 1935, p. 17.

⁴⁶ Su questo non seguirei il pur imprescindibile R. Moro, *Le premesse dell'atteggiamento cattolico di fronte alla legislazione razziale fascista*, «Storia contemporanea», XIX (1988), pp. 1013-1119, qui p. 1092, che però raffina il giudizio in Id., *Pregiudizio religioso e ideologia: antiebraismo e antiprotetantesimo nel cattolicesimo italiano fra le due guerre*, «Le Carte», III (1998), pp. 17-66, qui pp. 39-45, e Id., *La cultura cattolica e l'antisemitismo*, in R. Chiarini (a cura di), *L'intellettuale antisemita*, Venezia, Marsilio, 1998, pp. 15-44. D'altra parte non mi pare del tutto adeguata la lettura di Roberto Pertici, che schiacciando l'antisemitismo sul razzismo attribuisce a Bargellini e al «Frontespizio» il compiuto rifiuto di entrambi: *Bargellini antisemita ovvero le trappole di Wikipedia*, «L'Osservatore Romano», 19-20 giugno 2012, p. 5.

⁴⁷ Alcuino [G. De Luca], *Razzismo*, «Il Frontespizio», aprile 1934, p. 17.

⁴⁸ G. Manacorda, *Rosenberg e il mito della razza*, «Il Frontespizio», novembre 1934, pp. 3-5.

⁴⁹ G. Papini, *Razzia dei razzisti*, «Il Frontespizio», dicembre 1934, pp. 3-6.

⁵⁰ Striggine [P. Bargellini], *Il mago e i germani*, «Il Frontespizio», maggio 1935, p. 18.

⁵¹ R. Paoli, *Il cardinale e i germani*, «Il Frontespizio», maggio 1935, pp. 7-8. Da segnalare anche l'articolo di due anni precedente, in cui Paoli riconnetteva l'esplosione violento dell'antisemitismo tedesco alla reazione di un mondo protestante che a differenza della cultura cattolica non era riuscito per tempo a contenere l'ascesa e l'imporre dell'elemento ebraico: *Duetto ebraico*, «Il Frontespizio», giugno 1933, pp. 17-18.

⁵² B. Ricci, *Biondi fatali*, «Critica fascista», 1° novembre 1936, p. 16 e «Il Frontespizio», dicembre 1936, p. 5.

⁵³ Cfr. almeno P. Buchignani, *Un fascismo impossibile. L'eresia di Berto Ricci nella cultura del Ventennio*, Bologna, il Mulino 1994; V. Scheiwiller, *Romano Bilenchi da Colle di Val d'Elsa a Firenze: immagini e documenti*, Milano, Scheiwiller, 1991.

⁵⁴ Vedi anche B. Ricci, *Numero 14*, «Il Bargello», 20 febbraio 1938, p. 1.

⁵⁵ B. Ricci, *Precisazioni su un problema*, «Il Bargello», 26 dicembre 1937, p. 3.

⁵⁶ P. Bargellini, G. Papini, *Carteggio* cit., p. 275 (20.07.1938).

⁵⁷ Lupo Cerviero [P. Bargellini], *O razza o stirpe o schiatta?*, «Il Frontespizio», luglio 1938, p. 421.

⁵⁸ Cfr. L. Mangoni, *In partibus* cit., pp. 256 sgg. Da segnalare un ultimo importante contributo: I. Speranza [G. De Luca], *Il cristiano, come un antiborghese*, «Il Frontespizio», gennaio 1939, pp. 89-91.

⁵⁹ Bausette [B. Occhini?], *Maccaroniana*, «Il Frontespizio», maggio 1940, p. 307.

⁶⁰ P. Bargellini, *Quello di Giotto e gli altri campanili*, «Il Frontespizio», novembre 1931, pp. 12-14.

⁶¹ P. Bargellini, *La morte del merlo*, «Il Frontespizio», febbraio 1935, pp. 12-14.

⁶² Cfr. da ultimo R. Gambini, *Misticismo e modernità*, Firenze, Meridiana, 2005, pp. 47-62.

⁶³ D. Giuliotti, G. Papini, *Dizionario dell'omo salvatico*, Firenze, Vallecchi, 1923, p. 20.

⁶⁴ Sui tre lemmi cfr. D. Menozzi, *La Chiesa e la modernità*, «Storia e problemi contemporanei», XIII (2000), pp. 7-24.

⁶⁵ Cfr. Id., *Liturgia e politica: l'introduzione della festa di Cristo Re*, in A. Melloni, D. Menozzi, G. Ruggieri, M. Toschi (a cura di), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 607-636.

⁶⁶ Cfr. R. Moro, *La religione e la «nuova epoca». Cattolicesimo e modernità tra le due guerre mondiali*, in A. Botti, R. Cerrato (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, Urbino, Quattroventi, 2000, pp. 513-573, qui pp. 529-544.

⁶⁷ «Ecclesia vis inferendae potestatem non habet, neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam»: cito da *Il Sillabo di Pio IX*, a cura di L. Sandoni, Bologna, Clueb, 2012, p. 154.

⁶⁸ S. H. De Franceschi, *Le pouvoir indirect du pape au temporel et l'antiromanisme catholique des âges pré-inaffabiliste et inaffabiliste*, LXXXVIII (2002), pp. 103-149.

⁶⁹ D. Giuliotti, G. Papini, *Dizionario cit.*, voce *Africa*, p. 100 (voce di Papini). Le voci non sono firmate, ma sembra possibile attribuirle all'uno all'altro (qui utilizziamo le iniziali P. e G.), secondo i segni tracciati da Giuliotti sull'esemplare donato a una sua conoscente: cfr. L. Righi, *Cattolicesimo nero e giuliotismo*, Firenze, s.n., 1976, pp. 53-56.

⁷⁰ D. Giuliotti, G. Papini, *Dizionario cit.*, voce *Accozzaglia* [P.], p. 77.

⁷¹ C. Suckert, *Ritratto delle cose d'Italia, degli eroi, del popolo, degli avvenimenti delle esperienze e inquietudini della nostra generazione*, in Id., *La rivolta dei santi maledetti*, Roma, Rassegna Internazionale, 1923, pp. 89-110.

⁷² D. Giuliotti, G. Papini, *Dizionario cit.*, voce *Acqua in bocca*, p. 83 [G.]; *Bandiera rossa* [G.], pp. 321-322; *Bellua multorum capitum* [G.], p. 385; *Blanqui Augusto* [P.], p. 448.

⁷³ Ivi, voce *Autodeterminazione dei popoli*, pp. 276-277 [G.]: «I governi attuali (la guerra non ha sostanzialmente mutato nulla) sono ancora tutti, più o meno, impostati e impostati di democrazia».

⁷⁴ Cfr. ivi, voce *Adorare*, p. 94 [G.], *Ancona (D') Alessandro*, p. 171 [P.], *Aronne*, p. 228 [P.] e *Arpa*, p. 229 [G.], *Babilonia*, p. 294 [P.], *Banchiere*, p. 319 [G.], *Barabba* [p. 324 *Boerne Ludwig*, p. 459 [G.], *Bolscevismo* [G.], p. 465. Sul perdurare, in Papini, del cliché dell'ebreo pedante e filologico cfr. D. Giuliotti, G. Papini, *Carteggio*, a cura di N. e P. Vian, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984-1991: II, p. 329 (25.09.1935).

⁷⁵ Cfr. D. Giuliotti, G. Papini, *Dizionario cit.*, voce *Ancona (D') Alessandro*, p. 171.

⁷⁶ Ivi, p. 190 [P.].

⁷⁷ Cfr. ivi, p. 17.

⁷⁸ Cfr. ivi, p. 12 e voce *Bloy Léon*, pp. 452-454 [Giuliotti]; D. Giuliotti, G. Papini, *Carteggio cit.*, II, pp. 25-26; cfr. anche i passi bloyani della *Storia di Cristo*, Firenze, Vallecchi, 1980, pp. 53-54, 431.

⁷⁹ D. Giuliotti, *Anacronismi* [1923], in Id., *Tizzi e fiamme*, Firenze, Vallecchi, 1925, p. 63.

⁸⁰ Id., *Il grande cono* [1924] e *La Croce e l'aquila* [1926], in Id., *Polvere dell'esilio*, Firenze, Vallecchi 1929, pp. 74 e 77. Bisogna però aggiungere che non sempre Giuliotti era in grado di cogliere, di primo acchito, la distanza che separava la polemica salvatica da altre proposte reazionarie: fu Papini a disilluderlo sull'eventuale convergenza con Soffici: cfr. D. Giuliotti, G. Papini, *Carteggio cit.*, II, pp. 201-204 (13 e 17.08.1930).

⁸¹ D. Giuliotti, *Pensieri di un malpensante*, Firenze, Vallecchi, 1936, p. 27.

⁸² Cfr. D. Giuliotti, G. Papini, *Carteggio cit.*, I, pp. 288-289.

⁸³ Non molto diversa l'immagine che del medioevo offriva Berto Ricci, contrappo-
nendola al cattolicesimo stinto e politicante dell'Azione cattolica e dello stesso Pio XI: *Avvisi*, «L'Universale», 7 luglio 1931, p. 1, e l'intero numero straordinario 7 bis, in risposta all'enciclica *Non abbiamo bisogno*.

⁸⁴ D. Giuliotti, G. Papini, *Carteggio cit.*, II, p. 319 (12.01.1935).

⁸⁵ Cfr. la lettera a Edoardo Persico, edita nel catalogo della mostra milanese di Rosai (1930): D. Giuliotti, *Lettere agli amici*, a cura di M. Baldini, P. Permoli, E. Tirinnanzi, Vicenza, La Locusta, 1980, pp. 87-88 (12.10.1930).

⁸⁶ Ivi, p. 96 (25.03.1932). Giuliotti non avrebbe ripreso neanche l'allusione dell'*Ora di Barabba* (p. 120) a Padre Pio, il cappuccino che faceva miracoli nell'oscuro cantuccio garganico nel mentre che il Partito popolare, al congresso di Bologna, «antepon[eva] alla Messa il "Collegio plurinominale"».

⁸⁷ Id., *Polvere* cit., p. 112.

⁸⁸ Ivi, pp. 113-114. Una breve lode – con qualche bemolle – al Mussolini antisocialista e popolaresco e schietto in «Il Libro Italiano», riportato in D. Giuliotti, G. Papini, *Carteggio* cit., II, p. 100 (17.10.1928).

⁸⁹ Cfr. L. Martini, *Giuliotti cattolico antimoderno e apocalittico*, in Id., *Chiesa e cultura cattolica a Firenze nel Novecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, pp. 61-93.

⁹⁰ D. Giuliotti, *Polvere* cit., p. 71, in cui festeggiava la Conciliazione, invitando però a stare ancora in guardia contro l'anticlericalismo e la «marmaglia internazionale doppiamente nemica di Roma».

⁹¹ B. Ricci, *Indicatore*, «L'Universale», 25 marzo 1934, p. 4; Id., *Suburra*, 10 giugno 1935, p. 3. La stessa decisione di fondare «Campo di Marte» fu presa a Greve da Vasco Pratolini, Alfonso Gatto ed Enrico Vallecchi, durante una visita estiva a Giuliotti: R. Jacobbi, «*Campo di Marte* trent'anni dopo», Firenze, Vallecchi, 1969, p. 9-11; O. Rosai, *Lettere 1914-1957*, a cura di V. Corti, Prato, Galleria d'arte moderna Falsetti, 1974, p. 417.

⁹² O. Rosai, *Lettere* cit., p. 306 (17.12.1930).

⁹³ Cfr. M. Isnenghi, *Papini*, Firenze, La Nuova Italia, 1972, pp. 124-128; C. Di Biase, *Giovanni Papini. L'anima intera*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999, pp. 414 sgg.

⁹⁴ Cfr. D. Giuliotti, G. Papini, *Dizionario* cit., voce *America*, p. 149 [P.].

⁹⁵ G. Calvi, *Il Centro nazionale di studi sul Rinascimento fra discorso pubblico e storiografia (1937-1944)*, «Passato e presente», XVIII (2000), n. 51, pp. 41-66; Ead., *Rinascimento e fascismo a Firenze*, «Storica», VII (2001), pp. 7-73.

⁹⁶ Cfr. A. Scarantino, «*Il ritorno all'armi*» cit., pp. 95-117.

⁹⁷ G. Papini, *Firenze* [1932], in Id., *Politica e civiltà*, Milano, Mondadori, 1963, p. 723. Espressioni piuttosto liquidatorie sulla Firenze contemporanea si trovano, per contro, in D. Giuliotti, *L'Ora di Barabba* cit., p. 172; D. Giuliotti, G. Papini, *Dizionario* cit., voce *Blok Alessandro* [P.], p. 451.

⁹⁸ G. Papini, *Margherite commestibili*, «Il Frontespizio», aprile 1935, pp. 1-2, poi ripubblicato in versione scorciata sul foglio di don Giulio Facibeni, «Vita parrocchiale di Rifredi», 12 maggio 1935, p. 1; vedi l'infuocata critica di [B. Ricci], *Suburra*, «L'Universale», 10 giugno 1935, p. 3.

⁹⁹ P. Bargellini, G. Papini, *Carteggio* cit., II, p. 221 (2.09.1935).

¹⁰⁰ Cfr. A. Scarantino, «*Il ritorno all'armi*» cit., pp. 126-127.

¹⁰¹ G. Papini, *L'Italia e l'Europa*, «Il Frontespizio», novembre 1937, pp. 803-812.

¹⁰² Nel '41 Papini avrebbe aggiunto un nuovo capitolo, confacente alla situazione di guerra (G. Papini, *Italia mia*, Firenze, Vallecchi, 1941, pp. 175 sgg.), così come avrebbe promosso un «manifesto patriottico» – poi ritirato – tra gli intellettuali fiorentini: P. Calamandrei, *Diario 1939-45*, a cura di G. Agosti, Firenze, La Nuova Italia, 1983, p. 305.

¹⁰³ P. Bargellini, *Dichiarazione*, «Il Frontespizio», gennaio 1936, p. 16.

¹⁰⁴ Cfr. D. Giuliotti, *Il pesce di Cesenatico*, in Id., *Pensieri di un malpensante*, Firenze, Vallecchi, 1937, p. 107.

¹⁰⁵ P. Bargellini, G. Papini, *Carteggio* cit., II, p. 167 (14.07.1934).

¹⁰⁶ G. Papini, *Grandezze di Carducci*, Firenze, Vallecchi, 1935, pp. 105-106.

¹⁰⁷ G. Papini, *Duelos y quebrantos*, «Il Frontespizio», settembre 1936, pp. 1-3.

¹⁰⁸ Quest'ultima espressione si trova in G. Papini, *Chiose alla Russia rossa*, «Il Frontespizio», novembre 1936, pp. 1-3, dove si sostiene altresì che «il Bolscevismo è, per alcuni tratti, un'eresia cristiana imbastardita e rincrudita da sofistica giudaica e brutismo sarmatico».

¹⁰⁹ I. Giordani, *Motivi dell'ateismo*, «Il Frontespizio», settembre 1936, pp. 4-7, in risposta ad A. Miotto, *Ateismo moderno*, «Il Frontespizio», agosto 1936, pp. 3-5.

¹¹⁰ G. Papini, *Notomia dei protestanti*, «Il Frontespizio», ottobre 1935, pp. 3-6.

¹¹¹ G. Papini, *Discorsetti ai cattolici*, «Il Frontespizio», luglio 1935, pp. 403-409.

¹¹² Cfr. G. Miccoli, *Santa Sede e chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, «Studi storici», XXIX (1988), n. 4, pp. 821-901, qui pp. 872-875.

¹¹³ G. La Pira, *Architettura del corpo sociale*, «Il Frontespizio», luglio 1938, p. 424, sul quale cfr. P.D. Giovannoni, *La Pira e la civiltà cristiana tra fascismo e democrazia*, Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 72-80; U. De Siervo, *I rapporti fra padre Cordovani e La Pira negli anni trenta*, in Fondazione Giorgio La Pira, *La Pira e gli anni di "Principi"*, Firenze, Cultura Nuova, 1993, pp. 121-178.

¹¹⁴ G. La Pira, *Natura dell'uomo e ordine naturale*, «Il Frontespizio», luglio 1937, p. 487.

¹¹⁵ G. Papini, *Razzia dei razzisti*, «Il Frontespizio», dicembre 1934, p. 5

¹¹⁶ De Luca fini per esprimere una certa freddezza nei confronti di questo espediente letterario: cfr. G. De Luca, *I testimoni della Passione*, «L'Osservatore romano», 1 aprile 1938, p. 3.

¹¹⁷ Cfr. R. Bonavita, *Letteratura di destra. Il razzismo nella narrativa dell'Italia fascista*, in Id., *Spettri dell'altro*, Bologna, il Mulino, 2009, pp. 29-76, qui p. 47; M. Isnenghi, *Papini* cit., p. 31.

¹¹⁸ Papini avrebbe riconfermato la sua stima intellettuale per alcuni fra i personaggi rammentati da Benrubi: proprio contro il razzismo nazista, raffigurato come l'ultimo prodotto dell'odio tedesco per Roma latina e cattolica, lo scrittore sosteneva che «[i tedeschi] non avendo più, da un pezzo, uomini di primo ordine – i tedeschi ultimi di fama universale sono ebrei: Freud, Einstein – si son buttati a deificare l'intero popolo»: *Razzia dei razzisti* cit., p. 5. Freud e Einstein compaiono anche in *Gog*, ma senza significative caratterizzazioni in senso ebraico.

¹¹⁹ Per Bargellini, cfr. *supra*; G. Preziosi, *Il segretario di Gog*, «La Vita italiana», 31 gennaio 1931, pp. 5-7; G. De Rosa, *La rivincita di Ario*, Alessandria, Guf, 1938, pp. 53-55; sul caso della radio di Vichy, cfr. R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1993², p. 112.

¹²⁰ Cfr. R. Bonavita, *Letteratura di destra* cit., pp. 44-49.

¹²¹ Cfr. da ultimo L. Deffayet, *Pie XI et la condamnation des «Amis d'Israel» (1928)*, in J. Prévotat (sous la dir. de), *Pie XI et la France*, Rome, Ecole Française de Rome, 2010, pp. 87-102.

¹²² Fondazione Primo Conti (Fiesole), Fondo Papini, contenitore 20, scatola XXII, inserto 4, camicia A, cc. 40-41. Dagli eredi non ho ricevuto autorizzazione a riprodurre stralci del testo.

¹²³ G. Papini, *Racimoli biblici*, «Il Frontespizio», ottobre 1929, p. 1; Papini concludeva: «in ogni modo il popolo ebreo è stato punito *come se* avesse compiuto consapevolmente il delitto» (corsivo nell'originale).

¹²⁴ P. Bargellini, G. Papini, *Carteggio* cit., p. 219 (29.08.1935).

¹²⁵ Al contrario di quanto pare credere R. Pertici, *Bargellini antisemita* cit.

¹²⁶ *Ivi*, p. 221 (2.09.1935).

¹²⁷ G. Papini, *La vendetta di Caifa*, «Il Frontespizio», agosto 1937, pp. 571 sgg.

¹²⁸ R. Maini, M. Zangheri (a cura di), *La Libreria editrice fiorentina*, Firenze, Polistampa, 2004, p. 84.

¹²⁹ R. Cai, «*La salvezza è rimasta lontana da noi*» (Isaia 59,11), «Vita cristiana», luglio-agosto 1938, pp. 345-354, qui pp. 348-349.

¹³⁰ Cfr. R. Moro, *Le premesse* cit., pp. 1101 sgg.

¹³¹ R. Cai, *La salvezza* cit., pp. 351-352.

¹³² Cfr. R. Perin, *La chiesa veneta e le minoranze religiose*, in Ead. (a cura di), *Chiesa cattolica e minoranze in Italia nella prima metà del Novecento. Il caso veneto a confronto*, Roma, Viella, 2011, pp. 133-233, qui pp. 212-213.

¹³³ G. Papini, *Notizie sull'Inghilterra*, «Il Frontespizio», giugno 1940, pp. 315-323.

¹³⁴ Sulla rivista cfr. P.D. Giovanni, *La Pira e la civiltà cristiana* cit., pp. 83-99; P.L. Ballini, *Vicende di cattolici fiorentini durante il regime*, in Fondazione La Pira, *La Pira e gli anni* cit., pp. 51-90.

¹³⁵ «Principi» n. 5 (maggio 1939), p. 116; n. 10 (ottobre 1939), pp. 189-195, 204-206; n. 11-12 (novembre-dicembre 1939), pp. 209-221, 231.

¹³⁶ Cfr. Giuliano Manacorda, *Lettere a Solaria* cit., pp. XLVIII-L; F. Manfrani, *Prefazione a G. Noventa, «Nulla di nuovo» e altri scritti*, Venezia, Marsilio, 1987, pp. LXX sgg.

¹³⁷ Supplizio [G. De Luca], *Sentenze*, «Il Frontespizio», gennaio 1938, p. 25.

¹³⁸ P. Bargellini, *Condanna e dannazione*, «Il Frontespizio», ottobre 1938, pp. 537-542.

¹³⁹ Cfr. *supra*, nota 8.

¹⁴⁰ G. Noventa, *Lettera a Bargellini*, «La Riforma letteraria», n. 25, gennaio 1939, pp. 3-4.

¹⁴¹ G. Noventa, *I paroll d'on lenguagg*, «La Riforma letteraria», nn. 16-19, aprile-luglio 1938, p. 8.

¹⁴² G. Noventa, *Gide, Maritain e il concetto di razza*, «La Riforma letteraria», n. 20, agosto 1938, p. 80.

¹⁴³ Ad esempio Noventa condivideva con Bargellini l'immagine dell'ebreo contemporaneo come snob (ma certo non come debosciato), di contro alla simpatia dell'ebraismo popolare dei ghetti: *I calzoni di Beethoven*, ora in G. Noventa, «Nulla di nuovo» e altri scritti 1934-1939, Venezia, Marsilio, 1987, p. 467.

¹⁴⁴ Cfr. P. Calamandrei, *Diario 1939-45*, Firenze, La Nuova Italia, 1983, p. 119.

¹⁴⁵ Cfr. A. Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Noventa*, in G. Noventa, *Tre parole sulla Resistenza*, Firenze, Vallecchi, 1973, pp. VII-IC.

¹⁴⁶ Per contro, è distinguibile la maggiore disposizione di Manacorda a un discorso filofascista in termini di diritto naturale e di giustizia internazionale: cfr. oltre al testo citato *supra* alla nota 41, *Libertà e cattolicesimo*, «Il Frontespizio», gennaio 1938, pp. 3-11; ma non si trattò, con i suoi undici articoli, di una delle firme più assidue del mensile. Ancora più rade le collaborazioni del non-fiorentino Giordani.

¹⁴⁷ Cfr. M. Ciliberto, *Tra «societas christiana» e cesarismo: Giovanni Papini*, in S. Gentili, *Giovanni Papini*, Milano, Vita e Pensiero, 1983, pp. 77-104.

¹⁴⁸ Cfr. L. Martini, *Giulioti cattolico* cit.

¹⁴⁹ Cfr. anche G. Papini, *Scandaglio dei piagnoni*, «Il Frontespizio», maggio 1939, pp. 1346-1351.

¹⁵⁰ B. Bocchini Camaiani, *Ricostruzione concordataria e processi di secolarizzazione*, Bologna, il Mulino, 1983, pp. 49, 92-95, 136, da cui riprendo l'espressione tra virgolette. Un atteggiamento del genere non escludeva, naturalmente, la disapprovazione di un'espressività ex salvatica che prendeva talvolta forme troppo audaci: cfr. *supra* e P. Bargellini, G. Papini, *Carteggio* cit., p. 256 (lettera di Bargellini, 19 luglio 1937).

¹⁵¹ Sulle reazioni alla guerra di Spagna negli ambienti dell'Azione cattolica e nel cattolicesimo milanese cfr. invece e rispettivamente R. Moro, *La formazione* cit., pp. 516-522; A. Albónico, *Dall'impegno originale all'allineamento: i cattolici milanesi e la «crociata» in Spagna*, in G. Campanini (a cura di), *I cattolici italiani e la guerra di Spagna*, Brescia, Morcelliana, 1987, pp. 69-98.

¹⁵² Cfr. L. Martini, *Giulioti cattolico* cit.

