

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

Studi sul patrimonio culturale

Ciclo XXXI

**Settore Concorsuale: 11/A3**

**Settore Scientifico Disciplinare: M-STO/04**

**RELIGIONE E POLITICA NELLA MODERNITÀ.  
IL MITO NAZIONALE DEL TRIONFO DI COVADONGA E IL CULTO DELLA  
VERGINE DELLE BATTAGLIE IN SPAGNA FRA OTTOCENTO E  
NOVECENTO**

**Presentata da: Federico Naldi**

**Coordinatore Dottorato**

**Raffaele Savigni**

**Supervisore**

**Anna Pellegrino**

**Co-supervisore**

**Javier Moreno-Luzón**

**Esame finale anno 2021**

*A Cristina*

# Indice

Indice.....	3
Riassunto.....	10
Abstract.....	11
Ringraziamenti.....	12
Introduzione.....	14
Religione e nazione nella modernità.....	16
Modernità religiosa e secolarizzazione conflittuale.....	16
L’approccio costruttivista allo studio del nazionalismo.....	22
Religione e identità nazionale.....	24
Tema letterario, soggetto pittorico, simbolo regionalista: gli studi sul Santuario delle Asturie (1993-2013).....	28
Impostazione sociologica e storiografia: un’approssimazione culturale al religioso.....	30
Il mondo come rappresentazione.....	30
La religione come sistema culturale.....	32
Lunga durata, comparazione, multidisciplinarietà.....	35
Struttura della tesi.....	38
Sezione prima. La battaglia di Covadonga come mito delle origini della nazione spagnola (secoli XVI-XX).....	41
Parte prima. Scrittura della storia e identità nazionale.....	42
Introduzione.....	42
Identità nazionale, mestiere di storico e riproduzione culturale.....	42
Storiografia, insegnamento della storia e nazione nella Spagna otto-novecentesca ..	44
Obiettivi e struttura dello studio.....	46
I.1 La trasmissione della tradizione nell’Età Moderna. Il racconto della battaglia di Covadonga nei secoli XVI-XVIII.....	48
Introduzione.....	48
I.1.1 La genesi del racconto della battaglia di Covadonga come legittimazione della monarchia asturiana (secc. IX-XII).....	48
I.1.2 Recupero del territorio patrio e origine indigena: il Compendio historial de Esteban de Garibay (1556-1572).....	51
I.1.3 La rivendicazione dell’eredità gotica e della continuità fra regno toledano e monarchia asturiana: la Coronica general di Ambrosio de Morales (1574).....	52

I.1.4 Juan de Mariana e le caratteristiche innate ed eterne della nazione spagnola (1601) .....	54
I.1.5 Patriottismo e critica storiografica nella <i>Synopsis histórica</i> di Juan de Ferreras (1700-1727) .....	56
I.1.6 Covadonga nella storia della nazione mariana: il <i>Patrocinio de Nuestra Señora en España</i> di Manuel Medrano (1719) .....	57
I.1.7 Fra apologia dell'eroe fondatore contro gli stranieri e intento pedagogico: il <i>Compendio</i> di José Francisco de Isla (1754).....	59
I.1.8 L'eterna nazione spagnola e la razionalizzazione del racconto di Covadonga: la storia della civilizzazione di Juan Francisco Masdeu (1783-1805).....	60
I.1.9 Le origini sacre della monarchia e il destino della nazione: il contributo di Manuel Risco alla collana <i>España sagrada</i> (1789).....	62
Conclusioni.....	65
I.2 Monarchia costituzionale e nazione cattolica. Il mito delle origini nella storiografia dell'epoca liberale (1808-1878) .....	68
Introduzione.....	68
I.2.1 L'elaborazione liberale di miti alternativi e fondamenti costituzionali originali: la battaglia di Covadonga come origine della Spagna medievale costituzionale e parlamentare (1808-1845) .....	69
<i>I.2.1.1 La storia si fa norma giuridica e costituente: Francisco Martínez Marina (1808 e 1813)</i> .	70
<i>I.2.1.2 Guerra per la libertà e momento costituente: Covadonga e Cadice nella visione del conte di Toreno (1835)</i> .....	72
<i>I.2.1.3 Una civiltà da sempre liberale e democratica: la <i>Historia</i> de Eugenio de Tapia (1840)</i> ....	74
<i>I.2.1.4 Una costituzione popolare liberale ma anche cattolica: la <i>Historia</i> constitucional del francese Victor du Hamel (1845)</i> .....	75
I.2.2 Il popolo eletto e la nazione mariana sorti a Covadonga: l'interpretazione integrista del passato nazionale (1831-1855) .....	76
<i>I.2.2.1 Contro i traditori liberali e illuministi: la storia sacra di Manuel Amado (1831)</i> .....	77
<i>I.2.2.2 La fede come unico fattore di unità dei popoli del nord e la Chiesa come cardine del regno asturiano: la battaglia di Covadonga nella visione di Vicente de la Fuente (1855)</i> .....	79
I.2.3 Monarchia costituzionale e confessionalità cattolica: la storiografia liberal-moderata e il racconto delle origini (1850-1878).....	81
<i>I.2.3.1 La corona come perno della macchina statale. José Caveda e la legittimazione storiografica dell'ordine moderato (1847)</i> .....	82
<i>I.2.3.2 Nazione cattolica e monarchia costituzionale: Modesto Lafuente e la coniugazione fra liberalismo moderato e cattolicesimo (1850-1867)</i> .....	85
<i>I.2.3.3 Gli antichi iberi come creatori della costituzione storica democratica e liberale: gli annali di Fernando Patxot (1857-1859)</i> .....	87
<i>I.2.3.4 La <i>Historia</i> de España di Antonio Cavanilles: monarchia e cattolicesimo come fondamenti della nazione (1860-1863)</i> .....	89
<i>I.2.3.5 Il ritorno al provvidenzialismo nell'opera di Victor Gebhardt: una spiegazione morale e teologica per gli eventi dell'VIII secolo (1864-1867)</i> .....	91
<i>I.2.3.6 La banalizzazione della storia a beneficio del popolo: Eusebio Martínez de Velasco (1878)</i> .....	93
Conclusioni.....	94
I.3 Il mito di fondazione nell'agone delle guerre culturali: la storiografia della Restaurazione sulla battaglia di Covadonga (1863-1928) .....	97
Introduzione.....	97
I.3.1 Fra legittimazione del sistema canovista e metodologia positivista: la storiografia accademica (1893-1906).....	98

I.3.1.1 Il fallito tentativo di imposizione di un mito ufficiale delle origini: la <i>Historia de España della Real Academia de la Historia</i> (1893) .....	98
I.3.1.2 Il trono e l'Areopago: l'organizzazione della monarchia pelagiana come specchio del regime della Restaurazione nella visione di Eduardo Saavedra (1906) .....	99
I.3.2 Evoluzione della storiografia liberal-progressista su Covadonga (1863-1900) .....	101
I.3.2.1 Una società egualitaria e una Chiesa evangelica: l'organizzazione dello Stato asturiano in Fernando de Castro (1863) .....	102
I.3.2.2 Sovranità popolare, società paritaria e orgoglio nazionale: la battaglia di Covadonga e il regno di Pelayo nella <i>Crónica di Evaristo Escalera</i> (1866).....	105
I.3.2.3 Miguel Morayta e l'esclusione della monarchia dai pilastri della nazione (1893) .....	108
I.3.2.4 La fine del mito liberale: Rafael Altamira e la demistificazione di Covadonga (1900) ....	110
I.3.3 La storia ricordata: la versione nazionalcattolica del mito (1876-1923).....	113
I.3.3.1 Il mortale scontro di civiltà: la Città di Dio contro la Città di Satana nel manuale di Manuel Merry y Colón (1876) .....	113
I.3.3.2 Patriottismo, unità nazionale, fede, disciplina e lavoro: il regno asturiano come prefigurazione della dittatura di Primo de Rivera nel Pelayo di Celso García (1925) .....	115
I.3.3.3 Lo scontro di Covadonga come rivelazione e principio della missione provvidenziale e imperiale della Spagna nel mondo: Zacarías García Villada (1922 e 1935) .....	117
I.3.4 La storiografia locale (1909-1918) .....	120
I.3.4.1 La verginità delle Asturie di Julio Somoza: un nuovo mito sostituisce un'antica leggenda (1909) .....	120
I.3.4.2 Covadonga come vincolo fra centro e periferia: corona, Asturie, rigenerazione e America nella visione di Fermín Canella (1918).....	122
I.3.4.3 Constantino Cabal e la difesa di un simbolo regionale e nazionale (1918) .....	125
I.3.4.4 La centralità della devozione alla Vergine di Covadonga nelle origini della patria: Luciano López (1918) .....	127
Conclusioni.....	129
I.4 Il mito di Covadonga nel primo franchismo (1940-1956) .....	132
Introduzione.....	132
I.4.1 Un vecchio mito per nuovi tempi: riedizioni, manuali scolastici e libri di viaggio (1945-1983) .....	133
I.4.2 Lo scontro fra Bene e Male nella prosa poetica di Alfonso Camín (1940).....	135
I.4.3 Addottrinamento e intento pedagogico: Pelayo e Gaudiosa come modelli di condotta per i cittadini della Nuova Spagna in Lluís Almerich (1943).....	138
I.4.4 La storiografia professionale e la fine del mito di Covadonga (1956-1958) ...	141
Conclusioni.....	144
Conclusioni .....	147
Parte seconda. Letteratura e costruzione della nazione .....	152
Introduzione .....	152
Canone letterario nazionale e comunità immaginata.....	152
La stampa illustrata, la letteratura di viaggio e i dizionari enciclopedici come veicoli del nazionalismo integratore .....	154
Territorio, iconografia del paesaggio e memoria nazionale .....	157
Obiettivi e struttura della sezione .....	161
II.1 Il mito di fondazione della nazione come tema letterario fra neoclassicismo, romanticismo e <i>costumbrismo</i> (1769-1926).....	162

II.1.1 Dalla sollevazione in difesa del diritto consuetudinario alla rivolta contro l'invasore: la crescita della coscienza nazionale fra La muerte de Munuza di Jovellanos e il Pelayo di Quintana (1769-1805) .....	162
II.1.2 Predestinazione divina, monarchia costituzionale e virtù liviane: il racconto del trionfo di Pelayo negli scrittori romantici (1820-1874) .....	166
II.1.3 La battaglia di Covadonga come scontro escatologico fra la nazione mariana e gli eserciti del Maligno: l'appropriazione cattolica del mito nel secondo Ottocento (1861-1901) .....	173
II.1.4 L'altar maggiore del Principato. Covadonga come simbolo dell'asturianismo nelle opere di Escolar e Concha Espina (1918-1926) .....	178
II.2 Covadonga come paesaggio simbolico della nazione liberale (1841-1874) .....	183
II.2.1 «El agreste teatro de la gran victoria de nuestros antepasados»: Covadonga nelle pagine dei viaggiatori romantici (1841-1867) .....	183
II.2.2 La topografia dei luoghi pelagiani nel XIX secolo .....	185
II.2.3 L'iconografia ottocentesca di Covadonga (1841-1866) .....	189
II.2.4 Significati moderati e progressisti del paesaggio mitico di Covadonga .....	194
II.2.5 Proposte liberali di restauro e ricostruzione del santuario (1847-1868) .....	196
Conclusioni .....	203
Sezione seconda. Il culto della Vergine di Covadonga fra l'età liberale e l'epoca dei totalitarismi (1858-1936) .....	206
Parte terza. La costruzione dell'egemonia sacra del culto della Vergine di Covadonga nelle Asturie (1858-1918) .....	207
Introduzione .....	207
La koiné cattolica europea fra la Restaurazione e la Prima Guerra Mondiale (1815-1914) .....	207
<i>Chiesa e devozione cattolica fra il Congresso di Vienna e la Comune (1815-1870)</i> .....	207
<i>Le guerre culturali e la politicizzazione del sacro (1870-1914)</i> .....	211
<i>«Il secolo di Maria»</i> .....	213
Il cattolicesimo spagnolo dal Triennio Costituzionale alla dittatura di Primo de Rivera (1820-1923) .....	217
<i>La Chiesa e lo Stato liberale (1820-1868)</i> .....	217
<i>Le guerre culturali fra la Rivoluzione di Settembre e la Restaurazione borbonica (1868-1914)</i> .....	218
<i>Fra il patrocinio di Pidal e il cattolicesimo sociale di Arboleya: la Chiesa asturiana fra Otto e Novecento</i> .....	223
Monarchia cerimoniale e carisma religioso del re nella modernità .....	228
III.1 I pellegrinaggi reali a Covadonga in età contemporanea (1858-1925) .....	231
III.1.1 Nazionalizzazione, pietas e beneficenza: le caratteristiche sincroniche dei viaggi reali a Covadonga (1858-1918) .....	231
III.1.2 «Tierna y solícita madre» e «digna nieta del gran Pelayo». La legittimazione di Isabella II nel santuario dell'Auseva (1858) .....	234
III.2 La costruzione liturgica del culto e la promozione delle pratiche devozionali (1872-1923) .....	237
III.2.1 Una nuova ricorrenza nel santorale per la riconquista religiosa della terra di Spagna (1873-1918) .....	237

III.2.2	Identità locale, ritualità barocca, tutela nobiliare: le feste di Covadonga durante la Restaurazione borbonica .....	240
III.2.3	«Los nuevos Pelayos del siglo XIX»: i pellegrinaggi a Covadonga fra testimonianza di fede e ricristianizzazione della società.....	246
III.2.4	Sacramenti nel santuario e imposizione del nome di battesimo Covadonga: la riconquista cattolica del monopolio sui riti di passaggio .....	251
III.3.5	I prodigi della Vergine contro la scienza positivista e la blasfemia bolscevica: l'apporto del miracoloso al radicamento del culto .....	256
III.3	La costruzione dello scenario sacro (1872-1901) .....	260
III.3.1	La domus aurea della Madre degli asturiani: la risistemazione della Santa Grotta (1874-1877).....	261
III.3.2	L'edificazione del tempio monumentale di Benito Sanz y Forés (1877-1882) .....	264
III.3.3	Alfonso XII a Covadonga: duce invitto e sovrano costituzionale (1877).....	268
III.3.4	Ramón Martínez Vigil e la conclusione dei lavori (1882-1902).....	272
III.3.5	L'inaugurazione della basilica e il tentativo della chiesa asturiana di egemonizzare un luogo della memoria nazionale (1901).....	278
III.4	Regionalismo tradizionalista e religione locale nel primo atto politico a Covadonga: il comizio di Juan Vázquez de Mella (1916) .....	285
III.4.1	Unione cattolica e regionalismo tradizionalista come base per l'alleanza conservatrice alle elezioni generali del 1916.....	285
III.4.2	Il regionalismo nazionale come argine al centralismo liberale e alla rivoluzione sociale: la proposta regionalista di Mella e gli albori dell'asturianismo politico (1916-1923).....	292
III.5	Il XII Centenario della Battaglia di Covadonga (1918).....	298
III.5.1	La coronazione canonica dell'immagine della Vergine. Il culto di Maria Regina Coeli come rimedio ai mali sociali .....	299
III.5.2	Festa dell'esercito, esaltazione della pittura regionalista, celebrazione del mito della montagna: le cerimonie civiche del centenario .....	306
III.5.2.1	<i>Il santuario di Covadonga come simbolo delle Asturie verdi .....</i>	<i>308</i>
III.5.2.2	<i>La festa dell'esercito: la consegna della bandiera del Reggimento di Covadonga .....</i>	<i>311</i>
III.5.2.3	<i>L'Esposizione Regionale di Belle Arti di Oviedo .....</i>	<i>313</i>
III.5.2.4	<i>La modifica del calendario festivo civile: l'istituzione del «Día de Covadonga y de Pelayo» .....</i>	<i>318</i>
III.5.3	Celebrazione della razza ispanica o apoteosi dell'oscurantismo clericale: i commenti sulla stampa a proposito del XII centenario del trionfo di Don Pelayo...	321
III.6	Il tabernacolo della dinastia: le visite di Alfonso XIII e della famiglia reale (1902-1925) .....	327
III.6.1	Da sovrano rigeneratore ai piedi della Vergine a re cattolico nella culla della Riconquista: le visite di Alfonso XIII a Covadonga (1902-1918) .....	327
III.6.2	Le visite del Principe delle Asturie e dell'infanta Isabella a Covadonga fra ampliamento della popolarità della monarchia e rafforzamento del legame fra centro e periferia (1909-1925).....	329
III.6.2.1	<i>Entusiasmo popolare, sostegno ai proceri locali, fede e villeggiatura nei viaggi dell'infanta Isabella (1909-1915).....</i>	<i>329</i>
III.6.2.2	<i>Il principe nella sua «casa solariega»: Covadonga e la Feria de Muestras de Asturias, tradizione ancestrale e rilancio economico nelle visite di Alfonso de Borbón (1924-1925) .....</i>	<i>331</i>
	Conclusioni .....	337

Parte quarta. Il culto della Vergine di Covadonga fra dittatura e repubblica (1923-1936) ....	339
Introduzione .....	339
Chiesa e cattolicesimo fra le due guerre mondiali (1918-1939).....	339
<i>I due totalitarismi. La Santa Sede e i regimi dittatoriali (1922-1939)</i> .....	339
<i>La seconda stagione delle guerre culturali europee (1918-1939)</i> .....	341
<i>Il culto mariano nel primo terzo del Novecento</i> .....	347
La Chiesa di Spagna fra dittatura e repubblica (1923-1936).....	350
<i>La Chiesa, la dittatura e la creazione dell’Azione Cattolica (1923-1930)</i> .....	350
<i>La Repubblica e la seconda guerra culturale (1931-1936)</i> .....	355
<i>L’episcopato di Juan Bautista Luis y Pérez e la dimensione religiosa della Rivoluzione delle Asturie (1921-1934)</i> .....	363
IV.1 Fra addottrinamento patriottico ed esaltazione dell’ordine: il culto di Covadonga negli anni della dittatura del generale Primo de Rivera (1923-1930) .....	374
IV.1.1 Il giuramento del Somatén asturiano: il santuario di Covadonga e l’instaurazione del regime nelle Asturie (1924) .....	374
IV.1.2 L’evoluzione del culto di Covadonga nel primo trentennio del secolo: la riorganizzazione delle feste e la cultura devozionale (1918-1930).....	379
IV.1.2.1 <i>Le feste di settembre negli anni Venti fra partecipazione delle autorità civili e militarizzazione</i> .....	379
IV.1.2.2 <i>La persistenza di una cultura devozionale fondata sulla testimonianza e il sacrificio</i> ...	388
IV.1.2.3 <i>Covadonga «solar de la Raza»</i> .....	392
IV.1.2.4 <i>Il culto di Covadonga e l’Azione Cattolica asturiana: una devozione mariana come simbolo della riconquista cattolica della società</i> .....	394
IV.1.2.5 <i>L’assemblea mariana di Covadonga nel quadro delle campagne assunzioniste del primo Novecento (1926)</i> .....	398
IV.1.3 La Lourdes spagnola: ingrandimento e modernizzazione del luogo sacro (1918-1931) .....	405
IV.2 Il santuario di Covadonga come palcoscenico della mobilitazione cattolica contro la Repubblica (1931-1935).....	411
IV.2.1 La mobilitazione del cattolicesimo sociale a Covadonga dalla lotta contro la riforma agraria alla guerra scolastica (1931-1934) .....	411
IV.2.2 Un tempio espiatorio per i peccati della rivoluzione: il santuario di Covadonga durante l’epoca repubblicana (1931-1935).....	421
IV.2.3 Le concentrazioni del cattolicesimo politico a Covadonga: dalla difesa dei diritti di cittadinanza del popolo di Dio all’assalto alle trincee del potere (1931-1934) .....	432
Conclusioni .....	448
Conclusioni .....	449
Bibliografia .....	452
Fonti primarie .....	452
Fonti secondarie.....	463
Stampa .....	494
Opere d’arte .....	496
Archivi e biblioteche .....	498



Archivi e biblioteche virtuali .....498

## Riassunto

La presente ricerca affronta l'analisi del mito di fondazione della nazione spagnola, la battaglia di Covadonga, e del culto della Vergine delle Battaglie ad essa vincolato nei secoli dell'Età Moderna e Contemporanea. In primo luogo, occupandosi delle rielaborazioni nazionaliste del mito delle origini della Spagna, lo studio ha l'ambizione di inserirsi nelle analisi costruttiviste sul nazionalismo culturale; in secondo luogo, attraverso lo studio del culto di Nostra Signora di Covadonga, l'indagine si pone l'obiettivo di costituire un contributo alla conoscenza generale del cattolicesimo europeo fra l'età liberale e l'era dei totalitarismi. In linea generale, infine, come contributo alla storia religiosa, la ricerca si propone di mettere in discussione il paradigma della secolarizzazione, dimostrando la vitalità e il protagonismo del cattolicesimo sociale e politico nella modernità europea.

La prima parte della ricerca si occupa della disamina del mito delle origini della nazione spagnola nella storiografia e nella letteratura prodotte fra la metà del Cinquecento e gli anni Cinquanta del Novecento. Attraverso l'analisi del racconto della fondazione e della discendenza in molteplici generi letterari e nella storiografia, lo studio evidenzia le successive risignificazioni e i variegati usi pubblici della mitologia delle origini ai fini di legittimare ordinamenti politici financo antitetici. Nella seconda parte, lo studio ripercorre l'imposizione dell'egemonia sacra della devozione di Nostra Signora di Covadonga nelle Asturie e la costruzione simbolica del culto, associato a caratteristiche antiliberali, conservatrici e controrivoluzionarie, nel secondo Ottocento. L'uso politico del culto del Monte Auseva in funzione controsecolarizzatrice nel quadro generale della seconda fase delle guerre culturali europee costituisce l'argomento dell'ultima sezione della disamina.

Lo studio ha avuto cura di inserire i fenomeni analizzati nelle più generali dinamiche continentali del periodo, come, ad esempio, la politicizzazione delle religioni tradizionali, le guerre culturali europee dell'ultimo Ottocento, il cattolicesimo ultramontano, l'imporsi del nazionalismo liberale e delle ideologie totalitarie e la nascita del regionalismo e della cultura provinciale; inoltre, cercando di fare della comparazione uno dei suoi punti di forza, la ricerca ha confrontato il caso della mitologia di fondazione della nazione spagnola e della devozione mariana di Covadonga con altre esperienze dell'Europa latina. La multidisciplinarietà, infine, costituisce un importante ambizione metodologica della ricerca, che si pone all'incrocio fra storia culturale, antropologia religiosa, sociologia della religione, storia dell'arte e storia locale; da questo punto di vista, le fonti analizzate spaziano dal romanzo storico ai bollettini ecclesiastici, dalle tele dei pittori regionalisti agli organi di partito, dai testi teatrali ai progetti architettonici di edificazione della basilica monumentale di Covadonga.

PAROLE CHIAVE: culto mariano; nazionalismo culturale; monarchia scenica; regionalismo; guerre culturali; Spagna; secoli XVI-XX.

## Abstract

This research faces the analysis of the myth of the foundation of the Spanish nation, the battle of Covadonga, and the cult of the Virgin of the Battle linked to it in the Modern and Contemporary Ages. First, dealing with the nationalist reworkings of the myth of the origins, the study is part of the constructivist analyses on cultural nationalism; second, through the study of the cult of Our Lady of Covadonga, the investigation contributes to the general knowledge of European Catholicism between the liberal age and the era of totalitarianism. Finally, as a contribution of religious history, the research questions the paradigm of secularization, demonstrating the vitality of social and political Catholicism in European modernity.

The first part of the research is dedicated to the examination of the myth of the origins of the Spanish community in the historiography and literature produced between the mid-sixteenth century and the fifties of the twentieth century. In this section, the study highlights the re-significations and the public uses of the mythology of the ancestry in order to legitimize political systems even antithetical. In the second part, the study retraces the imposition of the sacred hegemony of the devotion of Our Lady of Covadonga in Asturias in the second half of the nineteenth century and investigates the symbolic construction of the cult, associated with anti-liberal, conservative and counter-revolutionary characteristics. The political uses of Mount Auseva cult in the general context of the mobilization of the Spanish Catholicism against the secularizing policies of the republican government is the topic of the last section of the examination.

The research took care to insert the case study in the general continental dynamics of the period, such as the politicization of traditional religions, the European culture wars, the spread of ultramontane Catholicism, the imposition of liberal nationalism and totalitarian ideologies and the birth of regionalism and provincial culture. Moreover, trying to make of comparison one of its core points, the study compared the case of the mythology of the foundation of the Spanish nation and the Marian devotion of Covadonga with other experiences from Latin Europe. Finally, multidisciplinary approach constituted an important methodological ambition of research: consequently the study stands at the intersection of cultural history, religious anthropology, sociology of religion, history of art and local history; from this point of view, the sources analyzed range from historical novels to ecclesiastical bulletins, from regionalist painters' canvases to party newspapers, from theatrical texts to architectural projects for the construction of the monumental basilica of Covadonga.

**KEYWORDS:** Marian cult; cultural nationalism; performing monarchy; regionalism; culture wars; Spain; XVI-XX centuries.

## Ringraziamenti

Se il presente elaborato, frutto di quasi sei anni di ricerche condotte fra Bologna, Madrid e Oviedo, ha qualche pregio o valore, questi si debbono in massima parte a coloro che, nel corso di questi anni, hanno guidato il mio percorso e hanno pazientemente e generosamente contribuito ad arricchire il testo. Per questo motivo ritengo sia doveroso ringraziare tutti gli studiosi che hanno dedicato il loro tempo e le loro competenze al miglioramento dei risultati della ricerca. Desidero perciò rendere grazie, in primo luogo, ai due studiosi che più hanno contribuito allo sviluppo del percorso di ricerca, ossia Javier Moreno Luzón e Julio de la Cueva. Ringrazio Javier per la fiducia che sin dal nostro primo incontro mi ha dimostrato, per il suo continuato incoraggiamento, per la lettura accurata e la competente correzione dei capitoli che a mano a mano venivo redigendo nonché per avermi accolto all'Universidad Complutense, permettendomi di essere *visiting researcher* e dandomi accesso al patrimonio bibliotecario e alle risorse virtuali di questo importante ateneo; egli certamente ha costituito l'autorevole e preziosa guida di questa ricerca. Julio de la Cueva è stato l'ispiratore dell'intera seconda sezione dell'elaborato, la quale si basa essenzialmente sugli studi che da vent'anni a questa parte Julio viene sviluppando sulla mobilitazione dei cattolici spagnoli durante la Restaurazione e la Repubblica. A Julio devo la mia riconoscenza per l'entusiasmo che sempre ha dimostrato nei confronti della ricerca, per la sua indefettibile disponibilità al dialogo, per le preziose osservazioni fatte ai diversi capitoli e per l'invio di diversi fondamentali volumi delle proprie opere nel momento in cui, a causa dell'emergenza sanitaria dovuta al COVID-19, non ho potuto consultarle direttamente.

In secondo luogo, la mia riconoscenza va agli studiosi che hanno partecipato ai seminari nel corso dei quali ho avuto la straordinaria opportunità di presentare alcune sezioni della tesi. Ci tengo perciò a ringraziare gli organizzatori e i partecipanti al prestigioso Seminario de Historia tenutosi nell'aprile 2019 alla Fundación Giner de los Ríos – Institución Libre de Enseñanza; in particolare desidero citare José Álvarez Junco, che ho avuto l'onore di avere come commentatore in occasione del seminario, e Gregorio de la Fuente per le loro osservazioni in quella sede e anche per gli illuminanti incontri avuti nel Departamento de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos del Campus de Somosaguas. Allo stesso modo, ringrazio i partecipanti al Seminario Feliciano Montero de Historia Religiosa Contemporánea che ho avuto il privilegio di inaugurare nel giugno 2019. Oltre a Julio de la Cueva, alla cui energia si deve l'organizzazione di quel ciclo di seminari, desidero ringraziare i componenti della Asociación Española de Historia Religiosa e i partecipanti al progetto di ricerca ministeriale "Modernidad y religión en la España del siglo XX: entre el consenso y la ruptura"; fra tutti, in particolare, desidero citare Joseba Louzao per l'accoglienza e l'aiuto che mi ha fornito, nonché per i preziosi suggerimenti sul tema dell'interazione fra religione e politica nella Spagna contemporanea. La redazione finale delle parti II e III ha grandemente beneficiato delle osservazioni sviluppate nel corso di questi incontri.

Desidero quindi ricordare gli altri studiosi che hanno in diversi modi e in relazione a differenti temi aiutato lo sviluppo del progetto di ricerca. Cito perciò David San Narciso, in particolare per il prezioso confronto sul tema della monarchia scenica con speciale riferimento al caso di Isabella II; sempre riguardo alle parti dedicate alla monarchia cerimoniale in Età Contemporanea, ricordo con riconoscenza i suggerimenti inviati da Margarita Barral, specialmente in relazione ai viaggi reali in Galizia e nelle Asturie. A proposito dei paragrafi incentrati sulla costruzione simbolica dei paesaggi nazionali, desidero evidenziare l'aiuto e le raccomandazioni del professore Jacobo García Álvarez dell'Universidad Carlos III, che ringrazio inoltre per il gentile invio dei propri lavori non accessibili online. La mia gratitudine va inoltre al professor Ángel Luis López Villaverde per avermi reso disponibile il suo testo *El gorro frigio y la mitra frente a frente*, un'opera fondamentale sul conflitto politico-religioso negli anni repubblicani. Ci tengo a ricordare, inoltre, l'apporto a questo lavoro di Javi Solans, le cui ricerche sulla Vergine

del Pilar di Saragozza hanno costituito uno dei modelli per il presente elaborato, e di Xosé-Manoel Núñez-Seixas, il quale mi ha instradato sulla via della comparazione a livello europeo. La mia gratitudine, infine, va a José Luis Fernández Jérez, che mi ha fatto da guida nelle biblioteche e negli archivi di Oviedo, e a Francisco Javier Erice, per i consigli e il materiale inviati.

In relazione all'ambiente italiano, voglio *in primis* ricordare il grande sostegno fornitomi da Alfonso Botti, Giacomo Demarchi e il gruppo di *Spagna Contemporanea*. Ringrazio Alfonso innanzitutto per l'appoggio che mi ha dato nel momento in cui redigevo il progetto di ricerca e lo presentavo ai bandi di concorso, per avermi introdotto nel gruppo di studiosi riuniti attorno a *Spagna Contemporanea* e per avermi dato la possibilità di collaborare e pubblicare le mie ricerche nelle pagine di questa importante rivista. A Giacomo Demarchi devo tutte le indicazioni in merito alla storia giuridica e al costituzionalismo spagnolo che sono disseminati nel testo, nonché la bibliografia sulla nozione della costituzione storica della Spagna.

Voglio inoltre ricordare, limitatamente questa volta all'ambito dell'Università di Bologna, le indicazioni e gli incoraggiamenti che, all'inizio di questo lungo percorso, ho ricevuto da Alessandro Vanoli e Luigi Canetti. Devo in particolare al professor Canetti, in primo luogo, la conoscenza di gran parte delle opere di antropologia religiosa che ho utilizzato nel testo, da Dupront ai Turner passando per i dizionari di antropologia di Fabietti e Remotti e di Bonte e Izard; in secondo luogo, desidero qui ringraziarlo per le correzioni fatte al progetto di ricerca al momento di sottoporlo al giudizio della commissione selezionatrice del Dipartimento di Beni Culturali nella primavera del 2015. A Glauco Maria Cantarella va la mia gratitudine per l'interesse nei confronti dei miei studi dimostrato fin dalla discussione della tesi di laurea magistrale sul culto della Vergine del Pilar ormai diversi anni fa. Desidero inoltre ringraziarlo per avermi presentato Alessandro Vanoli e la sua opera, nonché per il suo intervento al Seminario Tradizione e memoria. Paradigmi biologici, tecnologici e socioculturali tenuto a Ravenna nel 2017. Desidero ringraziare i professori Salvatore Cosentino e Raffaele Savigni, direttori del corso di dottorato in Studi sul Patrimonio Culturale, per il loro continuato interesse, sollecitudine e disponibilità, nonché i miei correlatori italiani, Luigi Tomassini e poi Anna Pellegrino, per i preziosi consigli e incoraggiamenti. Infine, desidero citare la dottoressa Giulia Marchioni, che mi ha introdotto nell'ambiente ravennate e il cui energico e indefettibile supporto ha grandemente giovato a questo studio.

## Introduzione

Il giorno della Natività della Vergine del 2018 la dodicenne principessa Leonor compì il suo primo viaggio ufficiale come erede al trono spagnolo salendo in pellegrinaggio al santuario sito sul Monte Auseva e venendo «presentata» dai suoi genitori alla Vergine di Covadonga. Rinnovando una tradizione che risale alla sua antenata Isabella II, Leonor fu «offerta» alla Vergine di Covadonga nel giorno di un triplo centenario – il XIII del Regno delle Asturie, il I della coronazione canonica dell'immagine della Vergine e parimenti il I della creazione del parco nazionale della Montaña de Covadonga. Accolta dalle acclamazioni entusiaste di un migliaio di asturiani e accompagnata dal suono delle *gaitas*, uno degli elementi folkloristici sempre presente nelle visite reali, la principessa assistette alla messa nella Santa Grotta officiata dall'arcivescovo di Oviedo. Nell'omelia Jesús Sanz Montes, dopo aver implorato sulla giovane erede e su tutta la famiglia reale la protezione della Vergine di Covadonga, fece riferimento al momento delicato che stava passando il paese, scosso dalla dichiarazione unilaterale d'indipendenza della Catalogna approvata dal parlamento regionale nell'ottobre dell'anno precedente. «Covadonga – ricordò il presule asturiano – no es sólo un referente espiritual de primer nivel, sino también un lugar identitario. Aquí se forjó una historia con sus luces y sus sombras, aciertos y contradicciones, que fue formando una España plural en sus pueblos, muy unida en sus gentes, con un proyecto común que aunó como identidad cultural propia la herencia romana, la fe cristiana y la idiosincrasia de lenguas y lugares que han tejido el rico mapa de nuestra Hispania». Contro i separatisti catalani che minavano l'unità sacra della patria, Sanz Montes elogiò il re che si era recato nel luogo che era culla della monarchia e punto di fondazione della nazione spagnola «por su valentía y clarividencia en la defensa de la libertad de nuestros pueblos, de su paz y de su plural convivencia democrática en un Estado de derecho». Al termine della funzione religiosa, la famiglia reale omaggiò la tomba di Pelayo – il duce visigoto che vinse i mori nello scontro dell'anno 718, preservando in questo modo le Asturie dalla schiavitù dei figli di Agar – con la deposizione di una corona d'alloro. In seguito, i reali scesero nella spianata antistante la basilica, salutando la folla e le autorità locali presenti. In una giornata di marcato carattere religioso, commentava l'invitata di *El País*, la giovane principessa cominciò a partecipare alle cerimonie pubbliche della monarchia in un ambiente, quello asturiano, pieno di simboli ispanici che accolse trionfalmente la famiglia reale: un atteggiamento molto diverso dai fischi e le contestazioni che circondarono i re in altri territori della monarchia, come la Catalogna. Con la presenza di Leonor nello scenario sacro di Covadonga dove Filippo VI ricevette il titolo di principe delle Asturie nel 1977, concludeva la giornalista, la casa reale cercava di rafforzare la continuità dinastica e la legittimità della corona<sup>1</sup>.

Nella primavera del 2019 Santiago Abascal, leader del partito di estrema destra Vox, ha iniziato la campagna elettorale in vista delle elezioni generali previste per la fine del mese di aprile con un comizio tenuto al santuario di Covadonga. Ai piedi della colossale statua di Don Pelayo, Abascal arringò il mezzo migliaio di seguaci giunti al luogo sacro difendendo la gloriosa storia di Spagna contro coloro che diffamavano le imprese degli illustri avi. Il politico biscaglino faceva in particolare riferimento alla richiesta, avanzata dal presidente del Messico Andrés Manuel López Obrador, che il re di Spagna chiedesse ufficialmente perdono per la conquista dell'impero azteco portata a termine da Hernán Cortés nel terzo decennio del Cinquecento. «La historia importa, importa mucho, y nosotros no tenemos ningún tipo de vergüenza en reivindicar los símbolos. Nunca vamos a pedir perdón por las obras de nuestros mayores» affermò perentoriamente Abascal.

---

<sup>1</sup> Lucía Abellán, 'La princesa Leonor estrena su agenda oficial de viajes en Asturias', *El País*, 8 settembre 2018 <[https://elpais.com/politica/2018/09/08/actualidad/1536398715\\_714338.html](https://elpais.com/politica/2018/09/08/actualidad/1536398715_714338.html)> [consultato il 5 novembre 2020]; Alfonso Aldeyturriaga e Laura Mayordomo, 'Leonor conquista Asturias', *El Comercio*, 10 settembre 2018 <<https://www.elcomercio.es/asturias/princesa-leonor-conquista-covadonga-dia-asturias-20180909015246-ntvo.html>> [consultato il 5 novembre 2020].

L'uomo politico basco, in seguito, specificò che si era recato a Covadonga per lanciare una campagna elettorale permeata di spirito di crociata, di lotta santa contro i separatisti «que amenazan la unidad y la existencia de España» e contro «los progres, los comunistas e islamistas» che minano l'indipendenza e la libertà della nazione. In un'ambiente che, secondo il corrispondente de *El País*, era a mezza via fra un comizio e un pellegrinaggio, dove garrivano decine di vessilli spagnoli mischiati a labari con la Croce di Borgogna, Abascal chiuse la propria concione ricordando che il 28 di aprile non era in gioco solo l'elezione di qualche deputato alle Cortes, ma la sopravvivenza stessa della nazione<sup>2</sup>.

Nel proemio al libro *Covadonga. Iconografía de una devoción*, l'arcivescovo di Oviedo, Gabino Díaz Merchán, ricordò come «la peregrinación de la imagen de la Santina por los arciprestazgos de la diócesis, con ocasión de la conmemoración centenaria de la dedicación de la Basílica de Covadonga, nos ha permitido confirmar la profunda devoción y cariño de los asturianos a la Reina de nuestra montaña». Nel 2001 Díaz Merchán chiariva come la massiva partecipazione dei fedeli alle funzioni organizzate da ogni parrocchia asturiana fosse un «testimonio elocuente» del radicamento e della vivacità del culto della Vergine di Covadonga all'inizio del secondo millennio dell'era volgare. Nelle pagine del medesimo libro, il socialista Vicente Pérez Areces, ex-alcalde di Gijón e presidente del Principato, evidenziò il legame sentimentale che univa gli asturiani a Covadonga, «lugar de inagotable referencias para Asturias y los asturianos», mentre la capacità di Covadonga di simbolizzare l'identità collettiva asturiana fu posta in risalto dall'allora principe Felipe, che osservò come Covadonga «sigue alimentando la identidad de nuestra asturianía». Qualche anno più tardi, Carlos Osoro, successore di Díaz Merchán sul seggio episcopale di Oviedo, in occasione della cerimonia di consacrazione delle Asturie alla Vergine di Covadonga, avvenuta il 25 ottobre 2008, rimarcava il vincolo filiale che legava gli abitanti del Principato alla Santina: l'arcivescovo affermava che «todos los asturianos, nos sentimos hijos tuyos Madre nuestra» e proseguiva la formula di consacrazione attingendo copiosamente dal lessico familiare e dalla sfera semantica dell'intimità domestica<sup>3</sup>.

Nel primo degli episodi citati, l'erede al trono di Spagna ha compiuto il suo primo viaggio ufficiale nel luogo di fondazione della monarchia e della nazione, roccaforte del regionalismo spagnolista e della fedeltà alla corona. In un momento complicato per il paese, la cui unità era minata dall'irredentismo catalano, e per la stessa monarchia, il cui consenso minacciava di essere travolto dagli scandali, la casa reale decise di rinnovare simbolicamente il proprio inscindibile legame con la nazione, della quale costituiva uno dei tradizionali pilastri, con il pellegrinaggio di Leonor a Covadonga. Il candidato di Vox alla presidenza del governo, in secondo luogo, tentava di appropriarsi di un riconosciuto simbolo nazionale, la battaglia combattuta da Don Pelayo e gli asturi contro l'invasore musulmana nell'VIII secolo, e di inserirlo nel repertorio simbolico dell'estrema destra mediante un emotivo comizio tenutosi nel luogo sacro che fu teatro della pugna decisiva per la sopravvivenza della nazione cattolica. Infine, nell'ambito delle celebrazioni del centenario dell'erezione della basilica monumentale e poi in occasione della consacrazione del Principato alla Vergine di Covadonga, il principe ereditario, il presidente del Principato e l'arcivescovo di Oviedo ribadirono la capacità propria della devozione mariana dell'Auseva di simbolizzare l'identità collettiva asturiana e l'indissolubile legame emotivo che vincola le popolazioni del Principato

---

<sup>2</sup> Ramón Díaz, 'Medio millar de personas arropa a Abascal en Covadonga', *La Nueva España*, 12 aprile 2019 <<https://www.lne.es/elecciones/2019/04/12/medio-millar-personas-arropa-santiago/2456684.html>> [consultato il 20 ottobre 2020]; Miguel González, 'Abascal lanza desde Covadonga su cruzada contra separatistas y "progres"', *El País*, 13 aprile 2019 <[https://elpais.com/politica/2019/04/12/actualidad/1555085458\\_659820.html](https://elpais.com/politica/2019/04/12/actualidad/1555085458_659820.html)> [consultato il 20 ottobre 2020].

<sup>3</sup> Gabino Díaz Merchán, 'Proemio', in *Covadonga. Iconografía de una devoción. Exposición conmemorativa del centenario de la dedicación de la basílica de Covadonga (1901-2001)* (Gijón: Mercantil Asturias, 2001), p. 11; Vicente Álvarez Areces, 'Presentación', in *Covadonga. Iconografía de una devoción*, p. 13; *ABC*, 8 settembre 2001, pp. 32-33; *Consagración de Asturias a Nuestra Señora de Covadonga. 25 de octubre de 2008, Santuario de Covadonga* (Oviedo: Arzobispado de Oviedo. Delegación de Liturgia, 2008).

all'immagine della Santina. Emblema dinastico, simbolo politico, rappresentazione condivisa dell'identità collettiva asturiana, la complessa pluridimensionalità del culto della Madonna di Covadonga costituisce l'obiettivo dell'analisi del presente studio. In una prospettiva di lunga durata, lo studio intende ripercorrere la costruzione dell'egemonia sacra della devozione alla Vergine delle Battaglie nel Principato, inserendola nella cornice generale dell'evoluzione del cattolicesimo europeo otto-novecentesco. In secondo luogo, la disamina, comprendendo anche lo studio del mito nazionale della battaglia di Covadonga, intende costituire un contributo allo studio del nazionalismo culturale e, nello specifico, porre in evidenza le radici etno-patriottiche delle nazioni moderne.

## Religione e nazione nella modernità

### Modernità religiosa e secolarizzazione conflittuale<sup>4</sup>

Gli anni Sessanta e Settanta presupposero il culmine, in ambito accademico, dello sviluppo della teoria, della tesi o del paradigma della secolarizzazione. Come ha specificato Giacomo Marramao, il quale ha approfonditamente ricostruito la genesi e gli usi del termine a partire dal XVI secolo, la secolarizzazione come evento storico altro non indica che la separazione di Stato e Chiesa, di religione e politica. In ambito etico-politico, il termine secolarizzazione è usualmente adoperato per designare la perdita dei tradizionali modelli di valore e autorità, ossia quel fenomeno socioculturale il quale, a partire dalla Riforma, consiste nella rottura del monopolio dell'interpretazione; infine, nel dibattito filosofico, la secolarizzazione figura – sia nell'indirizzo analitico, sia in quello ermeneutico – come sinonimo di progressiva erosione dei fondamenti metafisici e teologici e di apertura al contingente, ossia alla dimensione della scelta, della responsabilità e dell'agire umano nel mondo<sup>5</sup>.

Il paradigma della secolarizzazione si articolava a partire dalle classiche tesi elaborate da Max Weber in merito al disincantamento del mondo moderno – esito inintenzionale dell'etica protestante, che avrebbe sciolto ogni legame magico e simbolico fra il mondo e il divino – e dall'affermazione della razionalità strumentale: da questo processo deriverebbe l'affrancamento del potere civile, dell'economia e della scienza dalle istituzioni religiose<sup>6</sup>. I postulati di Weber furono ripresi, nella seconda metà del secolo, da sociologi come Peter Berger, Bryan Wilson e Karel Dobbelaere che definirono gli aspetti fondamentali del canone della secolarizzazione. In primo luogo, questi autori postulavano una netta perdita d'influenza della religione nelle società moderna e un palpabile declino, quando non un definitivo abbandono, delle pratiche e delle credenze religiose. In merito all'abbandono delle pratiche religiose, del calo della partecipazione ai riti ecclesiastici e alle associazioni religiose vincolate dalle chiese, Steve Bruce ha parlato di crollo della religione in riferimento all'Inghilterra degli anni Novanta. Anche secondo Wilson la società moderna priva la religione delle sue funzioni di integrazione morale e la confina pertanto nella sfera privata, laddove peraltro essa assume caratteri e significati latamente culturali e desacralizzati. Soprattutto Thomas Luckmann, in secondo luogo, si concentrò sulla privatizzazione della religione e sul processo che portò alla differenziazione e all'autonomia delle sfere religiosa e politica: nella

---

<sup>4</sup> Per la stesura del presente paragrafo e di quello successivo è stata fondamentale la lettura delle sintesi sui processi di secolarizzazione europea elaborate da Gregorio Alonso, 'La secularización de las sociedades europeas', *Historia Social*, 46 (2003), 137–57, Joseba Louzao, 'La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea', *Hispania Sacra*, 121 (2008), 331–54 e Julio De la Cueva, 'Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia', *Historia Contemporánea*, 51 (2015), 365–95.

<sup>5</sup> Giacomo Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione* (Roma: Laterza, 1994).

<sup>6</sup> Sulle classiche tesi del sociologo tedesco cfr. Max Weber, 'L'etica protestante e lo spirito del capitalismo', in *Sociologia delle religioni*, di Max Weber, 2 voll. (Torino: UTET, 1976), I, 107–324 e Max Weber, 'Potere politico e potere ierocratico', in *Economia e società*, di Max Weber, 4 voll. (Milano: Edizioni di Comunità, 1995), IV. SOCIOLOGIA POLITICA, 269–327.



società moderna, perduta la capacità di imporre un ordine condiviso all'esperienza sociale e individuale, la religione si è frammentata in una pluralità di tradizioni e istituzioni che agiscono in una sorta di mercato. Da qui la trasformazione della religione in scelta o preferenza personale. Infine, questi sociologi sottolineavano la desacralizzazione e la mondanizzazione del reale. L'innescò del processo di secolarizzazione fu individuato nell'avanzamento delle conoscenze scientifiche e nel progresso tecnologico presupposti dalla Rivoluzione Scientifica nel XVII secolo e dalla scienza positivista nel XIX. La Rivoluzione Industriale, inoltre, comportò cambiamenti socioeconomici come l'urbanizzazione e la modernizzazione economica che alterarono l'ordine tradizionale e che sfuggivano al controllo della Chiesa. In conclusione, nel paradigma della secolarizzazione religione e modernità sarebbero inevitabilmente destinate a uno scontro il cui risultato invariabilmente comporterebbe la marginalizzazione della fede, l'ineluttabile perdita d'influenza delle istituzioni religiose, la distruzione delle antiche comunità di credenti e l'emancipazione delle istituzioni laiche dai poteri sacri<sup>7</sup>.

Strettamente vincolata al paradigma della secolarizzazione, la nozione di modernità implica in primo luogo la crescente incapacità delle grandi religioni mondiali di continuare a svolgere una funzione strutturante nella società; parimenti la modernità è connotata dall'impossibilità da parte dei sistemi religiosi di controllare le differenti dimensioni e i variegati fenomeni afferenti all'esperienza religiosa, così individuale come collettiva, ossia il lato identitario, culturale, etico, emotivo della religiosità<sup>8</sup>. Tuttavia, come ha sostenuto Shmuel Eisenstadt, esistono forme varie e differenti ritmi nel processo di modernizzazione nelle diverse società e perciò, proponeva l'accademico israeliano di origine polacca, esistono «molteplici modernità». Da ciò deriva l'esistenza di una pluralità di risposte alle sfide poste dalla modernizzazione: se abbiamo molteplici modernità, esistono anche numerose forme di secolarizzazione<sup>9</sup>.

Negli ultimi decenni del Novecento storici aderenti al paradigma della secolarizzazione hanno tentato di identificare le fasi evolutive della trasformazione dallo Stato confessionale allo Stato neutro. René Rémond, ad esempio, individuò tre stadi del processo secolarizzatore: a una prima fase caratterizzata dall'annullamento delle discriminazioni confessionali sarebbe succeduto un secondo momento determinato dalla deconfessionalizzazione degli Stati e da un'ultima fase che avrebbe presupposto la separazione fra Stato e Chiesa nel contesto di uno Stato liberale. Come ha ricordato Gregorio Alonso, le fasi del processo di secolarizzazione proposte da Rémond sono desunte dal modello francese e dei paesi nordici e tale paradigma è difficilmente applicabile all'esperienza della latinità cattolica e del mondo ortodosso<sup>10</sup>.

A partire dagli anni Ottanta alcuni di questi autori rielaborarono le proprie posizioni sulla tesi della secolarizzazione. Questa palinodia prese le mosse dall'approfondimento dello studio del caso statunitense, un'anomalia che costituisce la maggiore sfida alla teoria della secolarizzazione: l'inveterato attaccamento degli americani alle loro credenze e pratiche religiose in un paese considerato all'avanguardia nel processo di modernizzazione cozzava con i postulati del paradigma elaborati nei decenni precedenti. Alcuni eventi della fine degli anni Settanta, inoltre, contribuirono a

---

<sup>7</sup> Peter L. Berger, *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione* (Milano: SugarCo, 1984); Thomas Luckmann, *La religione invisibile* (Bologna: Il Mulino, 1969); Karel Dobbelaere, 'Secularization: A Multidimensional Concept', *Current Sociology*, 31.2 (1981), 3-217; Bryan R. Wilson, *La religione nel mondo contemporaneo* (Bologna: Il Mulino, 1985). In ambito storiografico, il paradigma della secolarizzazione è stato alla base dei lavori di Chadwick, Bruce e McLeod, cfr. Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975) e Steve Bruce, *Religion in Modern Britain* (Oxford: Oxford University Press, 1995) e Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848-1914* (Londra: McMillan, 2000).

<sup>8</sup> Danièle Heriveu-Léger, *Religione e memoria* (Bologna: Il Mulino, 1996).

<sup>9</sup> Shmuel Noah Eisenstadt, 'Multiple Modernities', *Dedalus*, 129 (2000), 1-29; Monika Wohlrab-Sahr e Marian Burchardt, 'Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities', *Comparative Sociology* 11 (2012), 875-909.

<sup>10</sup> René Rémond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea* (Roma: Laterza, 2003).

innescare un profondo ripensamento della teoria della secolarizzazione: a partire dalla rivoluzione khomeinista in Iran e dal trionfo del movimento sandinista – ispirato alla teologia della liberazione – in Nicaragua, nella prima parte del 1979, una serie di accadimenti parve testimoniare un risveglio religioso a livello globale. L'imposizione elettorale del Likud di Menachem Begin in Israele dopo quasi trent'anni di governi retti dal Mapai e dal Partito Laburista Israeliano, l'elezione, nell'ottobre del 1978, di Karol Wojtyła al Soglio di Pietro, il cui magistero si incardinò sulla necessità di una nuova evangelizzazione<sup>11</sup>, la fondazione di Solidarność in Polonia e gli scioperi di massa che il sindacato cattolico organizzò in opposizione al regime socialista del generale Jaruzelski e l'imposizione del neoconservatorismo, caratterizzato da una decisa influenza della religiosità protestante, negli Stati Uniti di Ronald Reagan<sup>12</sup>. Questi accadimenti, insieme con il successivo scoppio della Prima Intifada, con l'escalation della violenza dello scontro fra l'IRA, le forze paramilitari lealiste e l'esercito britannico negli anni 1988-1993, uno dei periodi più sanguinosi dei *Troubles* nell'Irlanda del Nord, e con le operazioni di pulizia etnica perpetrate durante le guerre jugoslave e culminate con il massacro di Srebrenica, spinsero il sociologo José Casanova ad affermare che dalla fine degli anni Settanta si assisteva a un dinamica di deprivatizzazione della religione. Nel suo studio sullo spazio pubblico delle religioni nella modernità, Casanova prendeva in considerazione tre aspetti basilari: l'emancipazione della sfera secolare dalle istituzioni e dalle norme religiose, il declino delle credenze e la marginalizzazione del religioso nell'ambito del privato. La conclusione a cui giungeva il sociologo della Georgetown University era che solamente la separazione fra Stato e Chiesa, una differenziazione costitutiva della modernità, si era effettivamente verificata, mentre la privatizzazione del religioso e il declino delle pratiche religiose erano tesi erranee. Casanova scorgeva perciò negli ultimi decenni del secolo un processo di deprivatizzazione del religioso connotato dal progressivo recupero da parte delle istituzioni ecclesiastiche di ampi spazi nella vita pubblica delle nazioni e dal ritorno in primo piano della questione religiosa nella società civile; la ricostituzione del religioso nella sfera pubblica delle società di fine Novecento poneva in ultima analisi in questione l'irreversibilità e la linearità del processo secolarizzatore<sup>13</sup>. Sulla stessa linea dello studioso aragonese si poneva anche l'islamista francese Olivier Roy, il quale parlava di una riformulazione militante del religioso in uno spazio secolarizzato, un contesto che conferì autonomia e margine d'azione alla dimensione religiosa, offrendogli favorevoli condizioni di espansione. Secondo Roy, esiste uno stretto legame fra la secolarizzazione e il risveglio religioso, che non rappresenta una reazione alla secolarizzazione, bensì il prodotto di quest'ultima. Si osserva, in quest'ottica, uno spostamento dalle forme religiose tradizionali (quali il cattolicesimo romano, l'hanafismo musulmano, l'anglicanesimo, il metodismo e le denominazioni protestanti storiche) a favore di forme più fondamentaliste e carismatiche (come l'evangelicalismo settecentesco e il pentecostalismo ma anche il salafismo, il neosufismo o la *Tabligh al-da'wa* musulmani). Non si tratta, specifica Roy, di un ritorno del religioso, ma di una mutazione in virtù della quale la dimensione religiosa è divenuta più visibile<sup>14</sup>. Alla fine degli anni Novanta, anche Peter Berger dovette correggere le proprie posizioni, giungendo a parlare di desecolarizzazione del mondo contemporaneo all'infuori dell'Europa, mentre il dibattito sulla secolarizzazione venne rinfocolato dal sociologo americano Rodney Stark, che pubblicò un

---

<sup>11</sup> Sulla nuova evangelizzazione del pontefice polacco cfr. l'esortazione pastorale Giovanni Paolo II, 'Christifideles Laici', 1988 <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_30121988\\_christifideles-laici.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html)> [consultato il 12 dicembre 2020] e la lettera apostolica Giovanni Paolo II, 'Novo Millennio Ineunte', 2001 <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost\\_letters/2001/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_20010106\\_novo-millennio-ineunte.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html)> [consultato il 12 dicembre 2020].

<sup>12</sup> Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde* (Parigi: Seuil, 1991).

<sup>13</sup> José Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica* (Bologna: Il Mulino, 2000).

<sup>14</sup> Olivier Roy, *La santa ignoranza. Religioni senza cultura* (Milano: Feltrinelli, 2009), pp. 18-22.

provocatorio studio intitolato *Secularization: R.I.P.*, e da Steve Bruce, uno dei più strenui difensori del paradigma della secolarizzazione, autore di un libro dall'eloquente titolo *God is Dead*<sup>15</sup>.

Al fine di formulare una nozione che rilevasse lo spazio del religioso nel mondo contemporaneo, alla fine degli anni Ottanta il sociologo delle religioni Jean Séguy definì il concetto di modernità religiosa. Il termine si riferiva allo spazio occupato dalle organizzazioni religiose in una società moderna che da tali istituzioni non desume né i valori fondanti né la legittimazione e dove l'autonomia delle sfere dell'agire sociale è un dato di fatto. La modernità religiosa, d'altra parte, designa le forme assunte dal messaggio e dalle pratiche di queste organizzazioni in un tale contesto. Se ammettiamo, argomentava Séguy, che il processo di razionalizzazione tecnica e scientifica, la valorizzazione della novità e la spersonalizzazione delle relazioni sociali siano fenomeni che connotano le società moderne, si può facilmente comprendere come la modernità religiosa sia definita da una doppia tensione: da un lato, la tensione fra razionalità moderna ed emozione religiosa e, dall'altro lato, fra acculturazione moderna e massimizzazione della tradizione. Così intesa, la modernità religiosa rinvia al continuo lavoro che modernità sociale e religione svolgono reciprocamente in una dinamica permanente: questo processo consiste nella ricerca continua, nella situazione di incertezza e fluidità propria della modernità, della rispettiva identità da parte della religione da una parte e della società moderna dall'altra; la dinamica, concludeva Séguy, non si esprime necessariamente in competizione e conflitto ma anche meticciamiento e adattamento<sup>16</sup>. Nel decennio successivo lo storico e sociologo delle religioni Frédéric Lenoir propose il paradigma della ricomposizione del religioso nella modernità al fine di descrivere le metamorfosi intervenute nel fatto religioso nei secoli successivi alla Rivoluzione. Lenoir rilevava trasformazioni ambivalenti nel religioso, un adattamento delle istituzioni religiose al nuovo contesto liberale e la definizione di un soggetto religioso moderno, ossia di nuove forme di credenza individualizzate in un contesto di pluralismo religioso lontane dalla cultura religiosa egemonica caratteristica dell'Antico Regime. In relazione all'ultramodernità, Lenoir segnalava inoltre un reincantamento del mondo, una dinamica caratterizzata da una religiosità cosmica e arcaica. Astrologia, spiritualismo, pensiero magico, neosciamanesimo, medicine olistiche: Dio lungi dall'essere morto si è metamorfizzato e il sacro assume nuovi volti e vesti vecchissime<sup>17</sup>.

Assumendo la tesi della ricomposizione religiosa nella modernità di Lenoir e le suggestioni di François-André Isambert, il quale proponeva la nozione di mutazione religiosa della società al fine di comprendere il processo di secolarizzazione, Danièle Hervieu-Léger ha approfondito in maniera originale la sopravvivenza del religioso nella tarda modernità. La studiosa francese considerava l'individualismo la caratteristica fondamentale della società moderna e l'elemento cardine per la comprensione della ricomposizione religiosa in Europa nell'età contemporanea. Anche in una moderna società secolarizzata, l'individuo ha necessità di dotare di senso la propria esperienza di vita e perciò si rivolge alle credenze religiose. Tuttavia, il connotato distintivo della modernità è la centralità dell'individuo e non dell'istituzione religiosa al momento della scelta delle credenze e delle pratiche religiose. Hervieu-Léger, in secondo luogo, individuava due figure caratteristiche della ricomposizione religiosa nella modernità, il pellegrino e il convertito: la prima di queste due figure sceglie credenze religiose adattate alla propria esperienza attraverso operazioni di bricolage e il suo tipo di sensibilità religiosa, fluida e originale, rende incerta la sua appartenenza

---

<sup>15</sup> Peter L. Berger, 'The Desecularization of the World. A Global Overview', in *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, a cura di Peter L. Berger (Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999), pp. 1-18; sulla stessa linea si pose anche Harvey Cox, 'The Myth of the Twentieth Century. The Rise and Fall of Secularization', in *The Twentieth Century. A Theological Overview*, a cura di Gregory Baum (Londra: Geoffrey Chapman, 1999), pp. 135-43. Rodney Stark, 'Secularization: R.I.P.', in *The Secularization Debate*, a cura di William H. Swatos Jr. e Daniel W.A. Olson (Lanham: Rowman & Littlefield, 2000), pp. 42-66; Steve Bruce, *God is Dead. Secularization in the West* (Oxford: Blackwell, 2002).

<sup>16</sup> Jean Séguy, 'Modernité religieuse, religion métaphorique et rationalité', *Archives de sciences sociales des religions*, 67.2 (1989), 191-210.

<sup>17</sup> Frédéric Lenoir, *Les Métamorphoses de Dieu : la nouvelle spiritualité occidentale* (Parigi: Plon, 2003).

a una comunità. Il convertito aderisce invece a una comunità religiosa, ma come scelta deliberata e autonoma poiché caratteristica della modernità è la libera scelta non l'imposizione o la trasmissione dell'appartenenza a una comunità di credenti<sup>18</sup>. A conclusioni parzialmente vicine a quella della sociologa francese giunse Gracie Davie la quale, studiando le trasformazioni del religioso nella società britannica del secondo Novecento, osservava che la maggioranza degli inglesi nutriva credenze religiose; Davie, che constatava al contempo l'irrefutabile caduta della pratica religiosa e l'abbandono delle comunità e delle istituzioni ecclesiastiche, qualificò questo fenomeno religioso moderno «believing without belonging» e arguì che questo paradigma poteva essere applicato all'intero Vecchio Continente<sup>19</sup>.

Come abbiamo già avuto modo di ricordare, vi furono in Occidente diversi modelli e distinti tempi di secolarizzazione, poiché la secolarizzazione non fu un processo lineare, progressivo e univoco, ma una dinamica storica composta da accelerazioni e rallentamenti, soste e regressioni<sup>20</sup>. La secolarizzazione non fu una conseguenza necessaria e diretta, naturale della modernità e tratto fondamentale di essa, secondo Julio de la Cueva, è stata la sua natura essenzialmente conflittuale: nell'ottica di questo autore, i processi di secolarizzazione si caratterizzano come un campo di battaglia politico e culturale nel quale si fronteggiano movimenti laicizzatori e gruppi controsecolarizzatori<sup>21</sup>. Relativamente allo scontro fra tendenze laicizzatrici e resistenze e reazioni da parte delle istituzioni ecclesiastiche e in particolare della Chiesa cattolica, alcuni studiosi si sono concentrati sulla distinzione fra secolarizzazione e laicizzazione. Jean Baubérot, ad esempio, ha osservato come la secolarizzazione abbia costituito il processo di progressiva e relativa perdita di rilevanza sociale del religioso, mentre la laicizzazione riguardò le forti tensioni fra diverse forze sociali, religiose, culturali, politiche e financo militari che poterono eventualmente prendere la forma di un conflitto aperto. Secondo lo storico delle religioni francese, nelle dinamiche di laicizzazione erano in gioco il controllo dell'apparato statale o almeno l'esercizio di un'influenza determinante su di esso<sup>22</sup>. A questo proposito, lo studioso d'Oltralpe definì tre soglie di laicizzazione in relazione al caso della Francia postrivoluzionaria. In un primo periodo, compreso fra il 1791 e il 1880, ossia fra l'accettazione, da parte di Luigi XVI, della Costituzione e le leggi di Jules Ferry, la religione cessò di costituire l'orientamento fondamentale, supremo e ufficiale di tutti gli aspetti della vita dell'uomo pur venendo riconosciuta la legittimità sociale dell'istituzione ecclesiastica; inoltre, fu riconosciuto il pluralismo religioso, ampliando il numero dei culti legalmente consentiti. La laicizzazione della scuola e l'instaurazione di una morale pubblica laica, negli anni Ottanta del XIX secolo, segnò l'inizio della seconda fase di laicizzazione, culminata con la separazione fra Stato e Chiesa nel primo lustro del Novecento. In un clima di duro scontro si produsse la dissociazione istituzionale fra i due poteri, la Chiesa perse la sua legittimità sociale e si

---

<sup>18</sup> Danièle Hervieu-Léger, 'Sécularisation et modernité religieuse', *Esprit*, 106.10 (1985), 50–62; Danièle Hervieu-Léger, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento* (Bologna: Il Mulino, 2003)

<sup>19</sup> Gracie Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging* (Oxford: Blackwell, 1994). Lo studio della sociologa inglese, contemporaneo a quello di Steve Bruce, giunge a conclusioni parzialmente antitetiche rispetto a quest'ultimo. Riflettendo sulle risultanze così diametralmente opposte dei due lavori, Danièle Hervieu-Léger arguì che le conclusioni di Bruce erano dettate dall'attenzione precipua che lo storico britannico dedicava alla capacità organizzativa delle istituzioni ecclesiastiche e al grado di controllo che le medesime istituzioni potevano esercitare sulla condotta degli uomini. Le mutazioni, le riorganizzazioni e le ricomposizioni della credenza non sono al centro dell'interesse di Bruce. Questa divergenza di interessi spiega secondo la sociologa francese la discrepanza nelle conclusioni di Bruce e Davie, cfr. Danièle Hervieu-Léger, 'Le Christianisme en Grande-Bretagne: débats et controverses autour d'une mort annoncée', *Archives de Sciences Sociales de Religions*, 116 (2001), 31–40.

<sup>20</sup> Reinhart Koselleck, *Accelerazione e secolarizzazione* (Napoli: Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989).

<sup>21</sup> De la Cueva, 'Conflictiva secularización'; sul caso specifico della Spagna del primo terzo del Novecento cfr. *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, a cura di Julio de la Cueva e Feliciano Montero (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007).

<sup>22</sup> Jean Baubérot, 'Laïcité, laïcisation, sécularisation', in *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union Européenne*, a cura di Alain Dierkens (Bruxelles: Université de Bruxelles, 1994), pp. 9-17 e Jean Baubérot, 'Sécularisation et laïcisation', in *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, a cura di Benoît Pellistrandi (Madrid: Casa de Velázquez, 2005), pp. 17-38.

consolidò la libertà di coscienza: il periodo, terminato nel 1907, determinò la fine delle egemonie contrapposte clericale e regalista. L'ultima fase, coincidente con l'ultimo quarto del XX secolo, fu caratterizzata secondo Baubérot dalla ricomposizione del religioso nella tarda modernità. Insieme con l'individualizzazione del religioso, connotato da prestiti e reinterpretazioni nelle credenze e da una labile appartenenza alle istituzioni ecclesiastiche, tratto dominante della tarda modernità religiosa sarebbe il rientro, propiziato dallo Stato, delle organizzazioni e dei capi religiosi nel dibattito pubblico e, al contempo, il sorgere e affermarsi di movimenti integralisti<sup>23</sup>.

All'inizio degli anni Duemila gli studiosi Christopher Clark e Wolfgang Kaiser hanno applicato la nozione di guerre culturali agli scontri fra le forze laicizzatrici e i movimenti religiosi nel XIX secolo europeo<sup>24</sup>. Il concetto di guerra culturale era stato originariamente forgiato dal sociologo James Davison Hunter nel 1991 per definire la polarizzazione che, a partire dagli anni Sessanta, aveva trasformato la politica e la cultura negli Stati Uniti, un confronto fra le inconciliabili cosmovisioni di cui conservatori e liberali erano portatori in merito a questioni come l'aborto, la regolamentazione del mercato delle armi, le politiche sull'immigrazione, la separazione fra Chiesa e Stato, l'uso legale delle droghe, i diritti LGBT e la censura<sup>25</sup>. Secondo Peter Berger, la rivitalizzazione religiosa fu una peculiarità della modernità europea e il conflitto normativo sulla funzione e la posizione delle istituzioni religiose costituì il tratto caratteristico, modellante e influente della ricomposizione religiosa nella modernità nei paesi cristiani. Berger definiva il conflitto normativo la lotta a livello politico che si produce all'interno delle società pluraliste su aspetti fondanti dell'autodefinizione collettiva di ognuna di esse; la guerra culturale, in quest'ottica, designerebbe lo scontro a livello culturale<sup>26</sup>. Sullo scontro per la definizione della nazione fra movimenti laicisti e istituzioni religiose in società monoconfessionali dell'Europa si sono focalizzati alcuni contributi inseriti nel libro collettaneo edito da Heinz-Gerhard Haupt e Dieter Langewiesche nel 2004: intesa come una religione civica che adopera sentimenti ed esperienze religiose per costruire e puntellare un modello di comunità caratterizzato dalla separazione fra Stato e Chiesa, il laicismo entrò sovente in conflitto nell'Europa latina con la Chiesa cattolica soprattutto in materie come l'organizzazione della società e la definizione della storia e della simbologia nazionale<sup>27</sup>. Nei due campi contrapposti, l'anticlericalismo è la difesa di un modello sociale e politico laico, mentre il clericalismo è la difesa di una concezione sociopolitica all'interno della quale la Chiesa, come istituzione, forma parte di tutti gli aspetti della sfera pubblica in un regime di monopolio religioso. I due fenomeni crearono un sistema culturale di valori, credenze e riferimenti, e una identità collettiva: in Francia e in altri paesi della latinità religiosa, la polarizzazione fra sinistra e destra s'incardinò sulla questione religiosa<sup>28</sup>.

Nel 1999, tuttavia, nell'ambito di un congresso internazionale organizzato a Strasburgo, Jean-Pierre Bastian e altri studiosi hanno evidenziato come la secolarizzazione conflittuale e la ricomposizione del religioso nella modernità non fossero fenomeni esclusivamente europei, ma interessarono anche la latinità iberoamericana: l'analisi delle tensioni fra il cattolicesimo e la modernità liberale nell'Europa latina e nell'America centromeridionale ha evidenziato come le guerre culturali abbiano interessato anche altri spazi geopolitici. In quest'ottica si è rivelato

---

<sup>23</sup> Jean Baubérot, 'Los umbrales de la laicización en la Europa Latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía', in *La modernidad religiosa. Europa y América Latina en perspectiva comparada*, a cura di Jean-Pierre Bastian (Città del Messico: Fondo de Cultura Económica, 2004), pp. 85–99.

<sup>24</sup> *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-century Europe*, a cura di Christopher Clark e Wolfram Kaiser (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

<sup>25</sup> James D. Hunter, *Culture Wars. The Struggle to Define America* (New York: Basic Books, 1991).

<sup>26</sup> Peter L. Berger, *The Limits of Social Cohesion. Conflict and Mediation in Pluralist Societies* (Boulder: Westview Press, 1998).

<sup>27</sup> *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, a cura di Heinz-Gerhard Haupt e Dieter Langewiesche (Saragozza: Institución 'Fernando el Católico', 2010), pp. 177–318.

<sup>28</sup> Gabriel Motzkin, 'Secularización, burgueses e intelectuales en Francia y Alemania durante el siglo XIX', in *Las burguesías europeas del siglo XIX*, a cura di Josep María Fradera e Jesús Millán (Madrid: Biblioteca Nueva-Publicacions de la Universitat de València, 2000).

illuminante il contributo dello studioso argentino Fortunato Mallimaci che ha individuato tre snodi fondamentali dello scontro fra lo Stato e la Chiesa cattolica in America Latina: a una prima fase caratterizzata dai contrasti fra lo Stato liberale che impose una secolarizzazione autoritaria e l'istituzione ecclesiastica ultramontana e controrivoluzionaria, compresa nel periodo 1880-1930, seguiva una seconda tappa nella quale il cattolicesimo integrista portò avanti un progetto di nazionalizzazione cattolica e di cattolicizzazione della cultura e della società all'interno delle strutture dello stato del benessere (1930-1980); infine, una terza e ultima fase nella quale la globalizzazione ha pluralizzato e privatizzato il religioso (1980-2000)<sup>29</sup>.

Un'ampia e convincente revisione del paradigma della secolarizzazione, in ambito storiografico, è stata proposta dallo studioso britannico Christopher Bayly nei primi anni Duemila. In contrapposizione alla concezione sociologica e storiografica predominante, Bayly, analizzando l'esperienza religiosa dell'Ottocento, affermava che il secolo era stato caratterizzato dal riemergere e dall'espansione trionfale delle religioni. Dopo il 1815, infatti, le grandi religioni mondiali si trasformarono, standardizzando e definendo le credenze, mettendo in moto processi di centralizzazione amministrativa, approfittando delle innovazioni tecniche e scientifiche moderne per ampliare l'opera di proselitismo, marchiare il territorio attraverso l'erezione di edifici sacri e organizzare pellegrinaggi a lungo raggio. Nella lotta contro le tendenze laicizzatrici e gli Stati liberali, fra la fine delle guerre napoleoniche e l'attentato di Sarajevo, le grandi religioni mondiali e su tutte il cattolicesimo romano si rafforzarono e si espansero<sup>30</sup>.

### L'approccio costruttivista allo studio del nazionalismo

Negli ultimi tre decenni gli studi sul nazionalismo hanno delineato due approcci analitici per lo studio di questo fenomeno nei secoli XIX e XX: il criterio strumentalista e quello costruttivista. La prima di queste due prospettive intende il nazionalismo come uno strumento per la costruzione e modernizzazione dello Stato in società che hanno raggiunto un certo grado di sviluppo economico; in quest'ottica, l'espansione dell'idea nazionale all'interno dei confini di un determinato territorio fu fomentata dalle élites nel tentativo di creare nuove lealtà che si sostituissero alle fedeltà di corporazione e di stato proprie dell'Antico Regime che si stavano sgretolando a causa dei cambiamenti socioeconomici<sup>31</sup>.

Al contrario, il criterio costruttivista pone l'enfasi sulla natura creativa dell'identità nazionale e parimenti sulla flessibilità e sulla capacità dimostrata dal nazionalismo di adattarsi a una grande varietà di contesti sociali e politici. Pur prestando in generale scarsa attenzione ai processi di mobilitazione delle popolazioni e alle tecniche impiegate nella nazionalizzazione delle masse, l'approccio costruttivista evidenzia i vincoli fra il nazionalismo e i processi di creazione degli immaginari collettivi da parte dei diversi gruppi sociali. All'interno di questa linea interpretativa è risultata essenziale la pubblicazione degli studi di Benedict Anderson nei primi anni Ottanta: il sociologo della Cornell University proponeva di considerare la nazione il prodotto di un processo di fabbricazione culturale, un costrutto artificiale determinato dall'incessante produzione mitopoietica e simbolica e dalla creazione di un immaginario collettivo e un orizzonte di memorie condivise. I fattori che resero le nuove comunità nazionali immaginabili, secondo Anderson, furono un sistema di produzione di tipo capitalistico, la stampa, primaria tecnologia di comunicazione, e la definizione di una lingua e di un canone letterario nazionale: i lettori di romanzi e giornali stampati in una medesima lingua formarono l'embrione della comunità immaginata nazionale. A differenza del nazionalismo dei creoli dell'emisfero occidentale del periodo 1776-1825, i movimenti nazionalisti

---

<sup>29</sup> Fortunato Mallimaci, 'Cattolicesimo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina', in *La modernidad religiosa*, pp. 16–38.

<sup>30</sup> Christopher A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons* (Oxford: Blackwell, 2004), pp. 396–446.

<sup>31</sup> John Breuilly, *Il nazionalismo e lo Stato* (Bologna: Il Mulino, 1995); Ernest Gellner, *Nazioni e nazionalismo* (Roma: Editori Riuniti, 1997).

europei successivi alle guerre napoleoniche si concepirono come risveglio della coscienza nazionale e perciò nella formazione di tali movimenti ebbero una funzione fondamentale da un lato archeologi, filologi, folkloristi e storici e, dall'altro lato, romanzieri e vati nazionali<sup>32</sup>. Alla metà degli anni Ottanta, Eric Hobsbawm e Terence Ranger concentrarono la loro attenzione sull'invenzione della continuità storica da parte dei movimenti nazionalisti ai fini di radicare la genesi delle nazioni in un passato antichissimo e aurorale. Gli autori individuarono tre tipologie di tradizioni inventate sviluppatesi nel periodo successivo alla Rivoluzione industriale: il primo tipo erano le tradizioni che fissavano o simboleggiavano la coesione sociale o l'appartenenza a gruppi o comunità, mentre la seconda tipologia comprendeva le tradizioni che fondavano o legittimavano un'istituzione, uno status o una relazione d'autorità; infine, il terzo tipo di tradizioni inventate raggruppava quelle finalizzate alla sacralizzazione, a inculcare credenze, sistemi di valori e convenzioni di portamento. In particolare, gli autori sottolineavano come la scelta dei simboli di appartenenza a una comunità fosse dettata dalla carica emotiva dei segni medesimi ed evidenziavano il ricorso alla storia come legittimazione dell'azione politica e cemento della coesione interna del gruppo o della nazione; in quest'ottica, specificavano Hobsbawm e Ranger, la storia che entrava a far parte della coscienza comune o dell'ideologia nazionale non era quella conservata nella memoria popolare, ma una storia rielaborata e istituzionale redatta da esponenti dell'intelligenza nazionalista di epoca romantica<sup>33</sup>. Anche Anthony Smith ha condiviso l'impostazione costruttivista all'analisi del fenomeno nazionale, specificando come le identità nazionali non fossero entità primordiali e immutabili ma rappresentazioni collettive fondate su miti e memorie condivise. Uno dei maggiori apporti del professore della London School of Economics è consistito nello studio delle identità collettive e del patrimonio culturale delle comunità etniche formatesi nei secoli precedenti alla Rivoluzione Industriale e del passaggio – previa rielaborazione e adattamento – alle nazioni moderne degli elementi costitutivi di queste culture etniche: miti, memorie, simboli e sistemi di valori. Smith perciò si allontanava sia dalla tesi primordialista, imperniata sulla convinzione che le nazioni costituissero comunità naturali, universali e astoriche ma anche dai propugnatori della concezione modernista, che scorgevano nella nazione un fenomeno strettamente moderno, legato al capitalismo e alla società industriale. Seguendo la maggior parte degli studiosi del nazionalismo, Smith situava nella tarda Età Moderna segnata dalla triplice rivoluzione occidentale – consistita nella transizione dal feudalesimo al capitalismo, nell'ascesa dello Stato burocratico e nella rivoluzione culturale che portò alla sostituzione del monopolio ecclesiastico sull'educazione con il controllo statale dell'istruzione e della cultura – il momento di passaggio fra la comunità etnica e la nazione<sup>34</sup>.

La funzione svolta da storici, romanzieri e poeti, archeologi, antiquari, folkloristi, lessicografi e filologi nella costruzione della nazione è stata di recente al centro di alcune opere miscelanee di carattere comparativo che hanno rilevato le relazioni fra questa categoria di intellettuali e il processo di nazionalizzazione. I saggi raccolti nel volume edito da Stefan Berger, Mark Donovan e Kevin Passmore hanno in primo luogo messo in evidenza il ruolo mitopoietico degli storici, che ammantarono i miti di fondazione delle nazioni di legittimazione scientifica in particolare dopo la professionalizzazione del mestiere di storico e l'istituzionalizzazione dell'insegnamento della storia nelle scuole superiori e nelle università nella seconda parte del XIX secolo. Questi autori, inoltre, hanno rimarcato la politicizzazione della scrittura della storia durante l'Ottocento e il Novecento da una parte come giustificazione di regimi politici o, al contrario, come studio scientifico che mirava a minare le interpretazioni dominanti delle narrazioni nazionali; la

---

<sup>32</sup> Benedict Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi* (Roma: Manifestolibri, 1996).

<sup>33</sup> *L'invenzione della tradizione*, a cura di Eric Hobsbawm e Terence Ranger (Torino: Einaudi, 1987).

<sup>34</sup> Anthony D. Smith, *Le origini etniche delle nazioni* (Bologna: Il Mulino, 1992). In merito alle origini del nazionalismo nell'ultimo quarto del Secolo dei Lumi cfr. ad esempio Eric Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito, realtà* (Torino: Einaudi, 1991); per un tesi alternativa, che proponeva di retrodatare ai secoli medievali la genesi delle identità nazionali, cfr. Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

nascita e il consolidamento dei moderni partiti di massa nell'ultimo terzo del secolo e le lotte politiche e ideologiche del Novecento hanno contribuito grandemente alla pluralizzazione dei discorsi storici in competizione<sup>35</sup>. Alla fine degli anni Duemila lo stesso Berger, in collaborazione con Linas Eriksonas e Andrew Mycock curò l'edizione di una raccolta di studi che evidenziavano, sempre in una prospettiva comparativa, gli apporti della letteratura, della pittura e della scultura, della musica e del cinema alla costruzione della nazione. Partendo dalla suggestione di Anderson che rilevava il potenziale delle opere letterarie per la creazione di una comunità immaginata, gli autori comprovavano la funzione centrale della letteratura nella formazione della memoria culturale delle nazioni; la medesima impostazione fu applicata alle arti figurative, alla produzione cinematografica e radiofonica e alle composizioni musicali, tutti generi creatori delle narrative nazionali e vettori di diffusione delle medesime. Infine, questi studiosi rilevavano come la formazione, consolidamento e propagazione di un canone della letteratura nazionale sia stato contemporaneo e parallelo all'istituzionalizzazione della storiografia ufficiale delle nazioni e degli Stati europei, con chiare interrelazioni fra i due fenomeni<sup>36</sup>.

Fondendo le prospettive strumentalista e costruttivista, sulla scorta dei pionieristici studi di George Mosse, alcuni studiosi moderni hanno indagato le forme mediante le quali le élites politiche approntavano e diffondevano la narrazione nazionale ai fini del coinvolgimento popolare nella mobilitazione nazionalista. Mosse, alla metà degli anni Settanta, studiò l'impianto della nuova politica nella Germania ottocentesca, intesa come la creazione di miti e simboli volti a spingere il popolo alla partecipazione attiva alla mistica nazionale attraverso rituali e cerimonie di massa. L'insigne studioso berlinese argomentava che il nazionalismo, il cui iniziale sviluppo coincise con il periodo romantico, fece dei simboli e dei miti l'essenza del suo stile politico, parte essenziale di quella religione laica che fu il culto nazionale tedesco nel secolo XIX. L'organizzazione di rituali di massa, l'erezione di monumenti e la celebrazione di feste pubbliche furono alcuni dei mezzi mediante i quali il culto nazionale radicò miti e simboli nell'autocoscienza del popolo, mentre le associazioni corali maschili, quelle dei tiratori e dei ginnasti furono alcuni dei gruppi che contribuirono alla diffusione della nuova politica. Al di là della costruzione simbolica della nazione, Mosse evidenziava come la nuova politica s'incardinasse sull'azione drammatica e teatrale, sul magico e l'irrazionale, al fine di assicurare la partecipazione delle masse e suscitare negli uomini emozioni<sup>37</sup>.

## Religione e identità nazionale

Nel suo pionieristico studio sulla costruzione dell'identità nazionale francese nel dipartimento bretone di Finistère fra il 1890 e la metà degli anni Venti, Caroline Ford invitava gli storici a indagare come la religione abbia contribuito alla formazione delle identità collettive, locali e di genere. Ford sfidò la concezione storiografica dominante – basata sugli studi di Eugen Weber e Maurice Agulhon – che presupponeva che l'integrazione nazionale delle province francesi avesse richiesto il trionfo della Francia urbana, industriale, secolarizzata e francofona sulla Francia rurale, cattolica, arretrata e che si esprimeva in patois; invischiata con la reazione realista e imbevuta di una cultura ultramontana, la Chiesa, in questo modello, avrebbe costituito un ostacolo alla nazionalizzazione nei decenni postrivoluzionari. Ford dimostrò invece come nell'estremo occidente bretone le istituzioni ecclesiastiche e la religione cattolica abbiano promosso la diffusione di una identità collettiva che era al contempo repubblicana, patriottica, cattolica e regionalista. Anziché

---

<sup>35</sup> *Writing National Histories: Western Europe since 1800*, a cura di Stefan Berger, Mark Donovan e Kevin Passmore (Londra: Routledge, 2002).

<sup>36</sup> *Narrating the Nation: Representations in History, Media and the Arts*, a cura di Stefan Berger, Linas Eriksonas e Andrew Mycock (New York: Berghahn Books, 2008). Sul teatro in particolare cfr. *Writing and Rewriting National Theatre Histories*, a cura di S.E. Wilmer (Iowa City: University of Iowa Press, 2004).

<sup>37</sup> George L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)* (Bologna: Il Mulino, 2009); su questo approccio cfr. Matthew Levinger e Paula F. Lytle, 'Myth and Mobilisation. The Triadic Structure of Nationalist Rhetoric', *Nations and Nationalism*, 7.2 (2001), 175-94.



venire passivamente integrata nella nazione attraverso l'omologazione da parte del centro, la democrazia cristiana bretone si appropriò delle tecniche e delle forme della politica di massa e fece ricorso ai moderni mezzi di comunicazione e propaganda per definire una originale visione della nazione francese all'interno della quale convivevano repubblicanesimo, riforme sociali, religione e identità regionale<sup>38</sup>.

Negli stessi anni Anthony Smith sviluppava le proprie riflessioni sulle relazioni fra religione, etnicità e nazionalismo, individuando tre aspetti basilari dell'interazione fra religione e comunità nazionale: in primo luogo, la religione santificava le origini della nazione attraverso la stretta relazione fra i miti d'origine delle etnie da un lato e le credenze religiose sulla creazione e localizzazione nel cosmo della comunità dall'altro. La religione, in seconda battuta, conferiva alla coscienza etnica l'idea di elezione divina e di missione collettiva del popolo e, connesse a queste concezioni, la convinzione che la comunità fosse destinata a interpretare una parte speciale e privilegiata nei disegni di Dio. Con la nascita del settarismo religioso, inoltre, vari movimenti scismatici come i marcioniti o gli ariani, ma anche drusi e maroniti, si legarono strettamente a comunità etniche specifiche, assurgendo a simboli peculiari di remote comunità provinciali e irrobustendo la consapevolezza della distinzione fra questi popoli e le altre etnie; per effetto della medesima dinamica, la Riforma e la diffusione delle denominazioni protestanti in Età Moderna contribuirono primariamente alla configurazione della coscienza etno-nazionale dei popoli dell'Europa settentrionale. Infine, argomentava lo studioso britannico, la religione organizzata fornì i canali di comunicazione necessari ai fini della diffusione dei miti e dei simboli etnici. In quest'ottica, lo strato sacerdotale svolse una funzione centrale nella reinterpretazione e sintesi di riti e leggende locali, festività, miti di eroi e agiografie di santi, fondendole con uno stile di vita e con un codice di leggi rigoroso e definito. Nonostante l'ecumenismo della Chiesa, i sacerdoti, custodi e codificatori dei testi sacri e dei codici legali della comunità etno-religiosa, cronisti del passato dell'etnia, rafforzarono il sentimento identitario dei gruppi etnici e agirono come guardiani della comunità in quanto diffusero una concezione codificata e standardizzata dello stile di vita della comunità che la distingueva dai vicini. Dopo la triplice rivoluzione occidentale occorsa nei secoli XVII-XIX, la religione continuò a sublimare la comunità nazionale, a santificarne gli eroi e a sacralizzarne i paesaggi, conferendo al contempo la legittimazione divina ai progetti nazionali. Inoltre, la religione dotò il nazionalismo di un poderoso sistema di simboli e rituali, poiché i simboli religiosi per la loro carica emotiva e l'enorme potenziale di definizione identitaria costituiscono elementi che possono essere incorporati a un progetto nazionalizzatore. In particolari casi, come quelli della Polonia e dell'Iran, del Pakistan e dell'Irlanda, nei quali si era prodotta una crescente identificazione fra comunità nazionale e religione, Smith parlava di nazionalizzazione della religione. In questi contesti, lo strato sacerdotale, oltre a conservare il tradizionale ruolo di depositario della tradizione nazionale, agiva anche da agente di mobilitazione a favore della causa nazionale<sup>39</sup>.

Anche Haupt e Langewiesche giunsero a conclusioni simili a quelle di Smith, sostenendo che nei decenni successivi alla Rivoluzione le relazioni fra Stato e chiese furono improntate da dinamiche contrapposte di nazionalizzazione della religione e sacralizzazione della nazione. La simbiosi fra nazione e religione fu più marcata nei paesi protestanti poiché già dal tempo della Riforma le diverse denominazioni protestanti erano state statalizzate; tuttavia, anche nell'Europa latina, la cui storia ottocentesca fu connotata da forti dispute fra le istituzioni ecclesiastiche e gli Stati liberali, la Chiesa cattolica dovette adottare un profilo nazionale al fine di imporre la propria interpretazione della storia nazionale, la propria cultura del ricordo e identificare i propri valori, simboli e rituali con quelli della nazione. Lo scontro per imporre i propri miti e i propri eroi come

---

<sup>38</sup> Caroline Ford, *Creating the Nation in Provincial France. Religion and Political Identity in Brittany* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

<sup>39</sup> Anthony D. Smith, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

nazionali era finalizzata a definire l'identità nazionale in senso religioso e confessionale, con la conseguenza che la Chiesa si sarebbe trasformata in guida della società civile e avrebbe influenzato le politiche statali. In ultima analisi, le religioni nell'epoca successiva alle guerre napoleoniche dovettero difendersi dalle pretese degli Stati moderni e dei movimenti nazionalisti di appropriarsi delle Chiese ai fini di erigere la nazione come popolo eletto e di sacralizzare le ambizioni e la storia della comunità nazionale. Parallelamente, le Chiese ricoprirono una funzione determinante nei processi di nazionalizzazione delle masse, conferendo la propria benedizione agli interessi nazionali, valorizzandoli emotivamente con simboli e rituali e conferendo agli interessi della comunità nazionale un carattere sacro e obbligatorio<sup>40</sup>.

In ambito antropologico già dagli anni Sessanta Clifford Geertz aveva richiamato l'attenzione sulla capacità dei simboli religiosi di configurare identità collettive e riassumere in sé le caratteristiche distintive di una comunità:

I simboli religiosi servono a sintetizzare l'ethos di un popolo – il tono, il carattere e la qualità della sua vita, il suo stile e il suo sentimento morale ed estetico – nonché la sua visione del mondo – l'immagine che ha di come sono effettivamente le cose, le sue idee complessive di ordine<sup>41</sup>.

Allo stesso modo, i luoghi culto sono saturati di significati e di storia, fungono da supporto per le identità collettive e sovente si trasformarono in luoghi della memoria dei gruppi. Come ha evidenziato Sossie Andézian, dati geografici, contesti storici, fattori politici, economici e culturali, credenze religiose interagiscono in vario modo per designare i contorni dei luoghi sacri e ne definiscono le funzioni. Il carattere del luogo sacro è indipendente dalle variabili fisiche che lo contraddistinguono, essendo il risultato di un complesso di operazioni finalizzate a distinguerlo dal suo ambiente. Rappresentazioni collettive, ideologie politiche e dottrine religiose delineano le caratteristiche e la vocazione del luogo sacro ed è sovente in momenti di crisi che i significati dello spazio sacro si affermano, si riconfigurano e si eclissano. Da questo punto di vista, conclude Andézian, è importante ricordare che i luoghi sacri sono continuamente investiti di nuovi significati e funzioni, il che attesta il carattere dinamico della loro formazione e l'opportunità di uno studio diacronico per poterne osservare la complessità:

L'histoire des lieux de culte est jalonnée de moments de fondation et de refondation. Leur vocation change au gré des contextes historiques et politiques. Manifestations concrètes d'actions d'expansion religieuse, ils cristallisent tensions internes et externes et traduisent la dynamique d'émergence de nouvelles formes religieuses. Leurs usages politiques les situent au fondement de territoires nationaux ou locaux et les transforment en mythes d'origine de groupements humains. Traversés par les débats en cours sur la place de la religion dans la société, ils reflètent les mutations qui affectent les représentations du sacré.

Sulla base di queste considerazioni, Javier Solans ha studiato le successive ridefinizioni e i significati religiosi, patriottici e regionalisti assegnati alla basilica del Pilar di Saragozza, tempio nazionale e santuario della razza ispanica a partire dal 1940; allo stesso modo, Raymond Jonas ha analizzato approfonditamente l'erezione della basilica del Sacro Cuore di Montmartre, tempio espiatorio nazionale in riparazione per i peccati perpetrati dai comunardi<sup>42</sup>.

Negli ultimi vent'anni diversi importanti studi hanno dimostrato il grande potenziale creativo e articolatore delle devozioni mariane nella costruzione identitaria, nonché l'indubbia capacità di mobilitazione delle immagini della Vergine: David Brading si è occupato delle

---

<sup>40</sup> Haupt e Langewiesche; sul medesimo argomento cfr. anche *Many Are Chosen. Divine Election and Western Nationalism*, a cura di William R. Hutchinson e Hartmut Lehmann (Harrisburg: Trinity International Press, 1994).

<sup>41</sup> Clifford Geertz, 'La religione come sistema culturale', in *Interpretazione di culture*, di Clifford Geertz (Bologna: Il Mulino, 1987), pp. 139–220 (pp. 141–42).

<sup>42</sup> Sossie Andézian, 'Procès de fondation', *Archives de Sciences Sociales de Religions*, 151 (2010), 9–23; Raymond Jonas, *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times* (Berkeley: University of California Press, 2000), pp. 177–97; Francisco Javier Ramón Solans, 'Un templo para la nación española: la basilica del Pilar (1854-1940)', *Hispania Sacra*, LXVI.Extra I (2014), 453–84.

connessioni nazionaliste del culto della Vergine di Guadalupe in Messico, mentre Linda Hall ha indagato la configurazione della Vergine come simbolo nazionale in alcuni paesi latinoamericani, segnatamente Messico, Argentina e Bolivia, evidenziando al contempo la capacità delle immagini mariane di assurgere a simbolo delle comunità di emigranti mesoamericani e sudamericani in diverse zone degli Stati Uniti<sup>43</sup>. Per quanto concerne il caso della Spagna, gli studi di Joseba Louzao hanno approfonditamente esaminato la funzione nazionalizzatrice della Chiesa cattolica, revisionando la tesi della debole nazionalizzazione spagnola in auge nella storiografia dell'ultimo ventennio del secolo<sup>44</sup>. Il potenziale delle immagini mariane come simbolo dell'identità regionale è stato un tema al centro di diversi studi, in particolare nell'area spagnola: Julio de la Cueva focalizzò la propria attenzione, all'inizio degli anni Duemila, sull'invenzione della tradizione del culto della Vergine Bien-Aparecida in Cantabria, Joseba Louzao si è occupato della Vergine di Begoña come simbolo delle guerre culturali fra cattolici e socialisti che deflagarono a Bilbao durante la Restaurazione mentre Francisco Javier Solans ha approfonditamente studiato il caso della Vergine del Pilar di Saragozza sia come simbolo nazionale, sia come emblema dell'aragonesismo pilarista<sup>45</sup>; è infine importante citare il caso del culto della Vergine di Montserrat dapprima all'interno di una logica di «doppio patriottismo» e poi nell'ambito delle rivendicazioni politiche e culturali del catalanismo<sup>46</sup>.

Al di là del potenziale di configurazione dell'identità nazionale, a partire dalla Guerra di Vandea, le insurrezioni *pro aris et focis* delle popolazioni realiste e ultracattoliche del dipartimento sito nella regione della Loira contro il Comitato di salute pubblica fra il 1793 e il 1796, i simboli religiosi furono sempre più utilizzati politicamente in chiave controrivoluzionaria e antiliberalista<sup>47</sup>. Allo stesso modo, un'ondata di mariofanie accompagnò le guerre rivoluzionarie e le campagne napoleoniche in diverse zone d'Europa. Massimo Cattaneo si è occupato delle visioni mariane negli dominî delle Sante Chiavi, rilevando – sulla base della linea d'analisi di Jean Delumeau – come in una prima fase i presunti miracoli della Madonna ebbero l'effetto di rassicurare una popolazione in ansia e inquieta per le minacciose notizie riguardanti l'invasione; solamente in un secondo periodo questi fenomeni, sorti inizialmente per confortare le popolazioni della penisola nel momento dell'incertezza e del pericolo, furono strumentalizzate, divenendo il labaro santo della lotta contro

---

<sup>43</sup> David A. Brading, *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition across Five Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Linda B. Hall, *Mary, Mother and Warrior. The Virgin in Spain and the Americas* (Austin: University of Texas Press, 2004), pp. 178–217. Alle connessioni fra le devozioni mariane, le immagini e le celebrazioni ad esse vincolate, e le identità della diaspora ha rivolto la propria attenzione anche Robert Anthony Orsi, che si concentrò in particolare sulla devozione alla Madonna del Monte Carmelo da parte della comunità italiana di Harlem fra Otto e Novecento, cfr. Robert A. Orsi, *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950* (New Haven: Yale University Press, 1985)

<sup>44</sup> Joseba Louzao, 'La España mariana: vírgenes y nación en el caso español hasta 1939', in *España res publica. Nacionalización española e identidades en conflicto (siglos XIX y XX)*, a cura di Pere Gabriel, Jordi Pomés e Francisco Fernández Gómez (Granada: Comares, 2013), pp. 57–65 e Joseba Louzao, 'Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisando una interrelación histórica', *Ayer*, 90.2 (2013), 65–89.

<sup>45</sup> Julio De la Cueva, 'Inventing Catholic Identities in Twentieth-century Spain: The Virgin Bien-Aparecida, 1904-1910', *The Catholic Historical Review*, 87.4 (2001), 624–42; Joseba Louzao, *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)* (Logroño: Genuève ediciones, 2011), pp. 207–348; Francisco Javier Ramón Solans, *'La Virgen del Pilar dice ...': Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea* (Saragozza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2014).

<sup>46</sup> Carlos Serrano, 'La reinención de Montserrat: una virgen muy antigua para una nación nueva', in *El nacimiento de Carmen. Símbolo, mito y nación*, di Carlos Serrano (Madrid: Taurus, 1999), pp. 55–74; per il caso della Vergine de la Merced, cfr. Temma Kaplan, *Ciudad roja, período azul. Los movimientos sociales en la Barcelona de Picasso* (Barcelona: Península, 2003), pp. 37–47, 59–64; la nozione di «doppio patriottismo», intesa come la fedeltà alla nazione e alla piccola patria contemporanea e non vicendevolmente escludenti, è stata delineata da Josep Maria Fradera, *Cultura nacional en una sociedad dividida. Cataluña, 1838-1868* (Madrid: Marcial Pons, 2003), pp. 59–155.

<sup>47</sup> Thomas A. Kselman, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-century France* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1983); Edward J. Woell, 'Waging War for the Lord: Counterrevolutionary Ritual in Rural Western France, 1801-1906', *The Catholic Historical Review*, 88 (2002), 17–41.

Napoleone<sup>48</sup>. In Spagna la Guerra d'Indipendenza, come ha brillantemente dimostrato Javi Solans, è stata interpretata come una crociata in difesa della fede e i simboli religiosi, *in primis* la Vergine del Pilar, si trasformarono negli emblemi delle truppe che lottavano contro l'invasore<sup>49</sup>. La politicizzazione delle religioni tradizionali e l'uso dei simboli religiosi – e fra di essi soprattutto delle devozioni mariane – in funzione controrivoluzionaria e antiliberalista proseguì nel XIX secolo, mentre a partire dagli anni Trenta una serie di apparizioni mariane caratterizzò, insieme con le rivoluzioni liberali, i decenni centrali del secolo<sup>50</sup>.

### Tema letterario, soggetto pittorico, simbolo regionalista: gli studi sul Santuario delle Asturie (1993-2013)

Fino ad oggi gli studi su Covadonga si sono precipuamente occupati solamente di alcune dimensioni del culto e del mito nazionale, aspetti specifici limitati nel tempo. Che io sappia, le analisi si sono articolate principalmente su quattro aspetti del fenomeno, ossia il lato artistico, la dimensione letteraria, la trasformazione del santuario, mediante la costituzione del Parco Nazionale della Montagna di Covadonga, in un paesaggio mitico della nazione e la costruzione di Covadonga come simbolo dell'identità regionale specificamente in relazione alla celebrazione del XII anniversario della battaglia di Covadonga nel 1918.

In riferimento all'ambito artistico, gli storici dell'arte hanno indagato gli stili architettonici degli edifici del santuario, ricostruito l'originale topografia del luogo sacro e le successive risistemazioni nel corso dei secoli e analizzato e catalogato le opere d'arte conservate nella basilica e nel museo del santuario<sup>51</sup>. Da questo punto di vista, la novità del nostro studio consiste, crediamo,

---

<sup>48</sup> Massimo Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione: miracoli a Roma e nello Stato della Chiesa, 1796-1799* (Roma: Istituto nazionale di studi romani, 1995); Jean Delumeau, *Rassicurare e proteggere* (Milano: Rizzoli, 1992). Su altri casi di miracoli, profezie apocalittiche e strumentalizzazione dei simboli religiosi in funzione antifrancesa in Italia fra il XVIII e il XIX secolo cfr. Marina Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in rivoluzione* (Genova: Marietti, 1991); Michael Broers, *The Politics of Religion in Napoleonic Italy. The War against God, 1801-1804* (Londra: Routledge, 2002), pp. 52–65; Pasquale Palmieri, *La santa, i miracoli e la rivoluzione: una storia di politica e devozione* (Bologna: Il Mulino, 2012); Gabriele Turi, *Viva Maria: riforma, rivoluzione e insorgenze in Toscana, 1790-1799* (Bologna: Il Mulino, 1999); Anna Maria Rao, *Folle controrivoluzionarie: le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica* (Roma: Carocci, 1999). Due recenti contributi sul tema sono stati pubblicati di recente nella rivista *Studi e materiali di storia delle religioni*: il primo, relativo ai territori della Repubblica Cisalpina e dell'antica Serenissima Repubblica di Venezia, è costituito da Carlo Bazzani, 'Miracoli e ierofanie in epoca rivoluzionaria: rivoluzionari e controrivoluzionari a confronti attraverso il caso veneto e cisalpino', *Studi e materiali di storia delle religioni*, 85.2 (2019), 626-637; il secondo è Eva Fontana Castelli, 'Gli ultimi avvisi di Maria (Loreto, 1797)', *Studi e materiali di storia delle religioni*, 85.2 (2019), 638-649.

<sup>49</sup> Ramón Solans, 'La Virgen del Pilar dice ...', pp. 70–128; Francisco Javier Ramón Solans, 'Milagros, visiones apocalípticas y profecías. Una lectura sobrenatural de la Guerra de la Independencia', *Ayer*, 96.4 (2014), 83–104. Sulle mariofanie e l'uso controrivoluzionario di simboli religiosi nei territori degli arcivescovadi di Treviri, Magonza e Colonia e nei principati cattolici limitrofi durante la Guerra della Prima Coalizione, cfr. T.C.W. Blanning, *The French Revolution in Germany. Occupation and Resistance in the Rhineland, 1792-1802* (Oxford: Clarendon Press, 1983), pp. 235-239.

<sup>50</sup> Sulla politicizzazione dei culti e dei simboli religiosi tradizionali nel corso dell'Ottocento e della prima metà del XX secolo cfr. Renato Moro, 'Religion and Politics in the Time of Secularization: The Sacralization of Politics and Politicisation of Religion', *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6.1 (2005), 71–86; Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione, 1815-1915, a cura di Emma Fattorini (Torino: Rosenberg & Sellier, 1997); *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, a cura di Roberto di Stefano e Francisco Javier Ramón Solans (Londra: Palgrave MacMillan, 2016); David Blackburn, *Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Bismarkian Germany* (Oxford: Clarendon Press, 1993); Sandra Zimdars-Swartz, *Encountering Mary: From La Salette to Medjugorje* (Princeton: Princeton University Press, 1991) e Ruth Harris, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age* (Londra: Penguin Books, 1999).

<sup>51</sup> María Cruz Morales Saro, 'Covadonga, santuario de Asturias', in *Orígenes, arte y cultura en Asturias. Siglos VII-XV*, a cura di María Cruz Morales Saro e Francisco Javier Fernández Conde (Oviedo: Lunewerg, 1993), pp. 637–67; Luis López Suárez, 'El renacimiento monumental de Covadonga: el camarín y la basílica (1872-1901)', in *Covadonga. Iconografía de una devoción*, pp. 75–94; Javier Barón Thaidigsmann, 'Covadonga en la pintura: del Romanticismo a la

in una più dettagliata analisi delle fasi di risistemazione del luogo sacro a partire dal 1872, uno studio compiuto da un punto di vista culturale e non solo artistico; in secondo luogo, la disamina della costruzione del luogo sacro e dell'erezione della basilica monumentale sarà inserita nel più generale processo di santificazione del paesaggio europeo da parte della Chiesa cattolica e delle denominazioni protestanti. In terzo luogo, l'analisi dell'iconografia del paesaggio di Covadonga nei quadri dei pittori romantici e naturalisti dell'Ottocento e delle raffigurazioni del santuario nelle pagine della stampa illustrata, abbinata alla lettura dei libri di viaggio e dei dizionari enciclopedici del XIX secolo, intende dimostrare l'identificazione di Covadonga come paesaggio simbolico della nazione liberale: in questo senso, la disamina dei progetti di costruzione di un luogo della memoria nazionale a Covadonga costituisce una novità dello studio e dimostra gli intenti dei liberali asturiani di creare un luogo per il culto nazionale fra i Picos de Europa prima dell'egemonizzazione del paesaggio della valle del Deva ad opera della Chiesa all'indomani della Rivoluzione di Settembre. Gli studi sull'iconografia del paesaggio mitico di Covadonga hanno l'ambizione di abbinarsi, nelle nostre intenzioni, alle ricerche sulle opere degli esponenti della pittura storica e degli illustratori della personificazione della nazione, artisti i quali ebbero un ruolo determinante nella narrazione e nella rappresentazione dei simboli della comunità immaginata nazionale.

Gli studi sulle opere letterarie aventi come argomento la leggenda di Don Pelayo e la battaglia di Covadonga sono stati di recente rinnovati dalla pubblicazione dell'opera collettanea *El Rey Pelayo en el Romanticismo europeo y norteamericano* a cura di Agustín Coletes. Nei saggi raccolti nel libro è indagata, in primo luogo, la rappresentazione del materiale pelagiano nel teatro spagnolo al tempo della Guerra d'Indipendenza e, in seconda battuta, sono rilevate le opere teatrali e melodrammatiche che durante i decenni centrali dell'Ottocento in diversi paesi europei e negli Stati Uniti hanno avuto come protagonista il duce goto e la prima vittoria sui mori nel 718. Juan Carlos Busto si è di recente occupato dei componimenti poetici in *bable* aventi come tema la battaglia di Covadonga fra il primo terzo dell'Ottocento e il 2000, rilevandone la carica nazionalista e regionalista e osservando il progressivo abbandono della tematica negli anni successivi alla Transizione<sup>52</sup>. In quest'ambito, la nostra ricerca si propone di approntare uno studio di lungo periodo delle opere afferenti a tutti i generi letterari aventi come tema la battaglia di Covadonga e l'epopea di Don Pelayo, studiandole dal punto di vista della costruzione della mitologia nazionale; l'analisi intende dimostrare la rielaborazione e l'appropriazione di un materiale mitico costruito in età etno-patriottica da parte del nazionalismo otto-novecentesco, abbinandola allo studio della storiografia romantica e nazionalista sul medesimo tema.

In ambito storiografico, negli ultimi quindici anni la studiosa della California University, Irvine Carolyn Boyd si è occupata brillantemente della costruzione culturale di Covadonga come simbolo del regionalismo asturiano fra il 1890 e il 1918. In un primo lavoro, prendendo le mosse dall'ampia messe di studi che ha analizzato l'apporto delle identità locali e regionali alla costruzione della nazione nell'Europa ottocentesca, Boyd ha studiato la lotta simbolica scoppiata fra regionalisti liberali e integralisti al tempo del XII centenario della battaglia di Covadonga allo scopo di imprimere il significato precipuo delle celebrazioni. La vittoria dell'interpretazione nazionalcattolica e monarchica, che dettò il tono principale alle celebrazioni dell'anniversario, consentì l'imposizione della Vergine di Covadonga come simbolo dell'identità collettiva asturiana ad opera di un regionalismo unitarista che scorgeva nella Madonna dell'Auseva un simbolo in grado

---

Guerra Civil', in *Covadonga. Iconografía de una devoción*, pp. 108–41; *El santuario de Nuestra Señora de Covadonga. Historia y patrimonio artístico*, a cura di Vidal de la Madrid (Gijón: Trea, 2016)

<sup>52</sup> *El Rey Pelayo en el Romanticismo europeo y norteamericano: siete estudios críticos*, a cura di Agustín Coletes (Oviedo: RIDEA, 2015); Juan Carlos Busto, "'Covadonga' as a Literary Theme of Asturian and Spanish Regionalism and Nationalism', in *Revisiting Centres and Peripheries in Iberian Studies: Culture, History and Socio-Economic Change*, a cura di Mark Gant (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2019), pp. 19–39. Un catalogo delle opere letterarie sulla battaglia di Covadonga scritte fra il Medioevo e l'ultimo Novecento si trova in Rosario Álvarez, 'Covadonga', in *Temas literarios hispánicos (II)*, a cura di Leonardo Romero Tobar (Saragozza: PUZ, 2014), pp. 53–79.

di coniugare lo spagnolismo con il sentimento di appartenenza alla piccola patria. In un secondo saggio, la studiosa americana ha applicato al santuario di Covadonga la nozione di paesaggio mitico, sviluppando al contempo una stringata disamina dei passaggi di costruzione del tempio monumentale nella valle del Deva; l'appropriazione da parte della Chiesa asturiana di un luogo della memoria nazionale costituì la conclusione principale dello studio, che, nella seconda parte, ritornava sulla lotta simbolica in occasione del centenario, un anniversario le cui dimensioni ponevano le Asturie al centro dell'interesse nazionale<sup>53</sup>. Le ricerche di Carolyn Boyd hanno costituito il punto di partenza della nostra ricerca, la quale si propone di approfondire i temi di studio al centro dell'interesse della studiosa americana, ampliandone al contempo i margini temporali e inserendoli nella storia globale del culto fra Otto e Novecento. Nell'ultimo decennio, infine, il geografo dell'Universidad Carlos III di Madrid si è occupato della costituzione del parco nazionale della Montagna de Covadonga come primo passo del processo di nazionalizzazione della natura e del paesaggio che sarà sviluppato nei decenni successivi. Di particolare interesse, all'interno dell'analisi dello studioso madrileno, è la comparazione con altre topografie patriottiche spagnole convertite in spazi naturali protetti di grande valore simbolico, come il monastero di San Juan de la Peña nell'Alta Aragona<sup>54</sup>. Gli studi di García Álvarez hanno ispirato la sezione della nostra ricerca che si occupa dei vincoli fra memoria collettiva, paesaggi e identità nazionale. Abbiamo, a questo proposito, tentato di sviluppare alcuni degli spunti del geografo di origine galiziana, come la costruzione simbolica di un paesaggio nazionale mediante la sua riproduzione nella stampa illustrata e nella pittura, un'operazione culturale ad opera del nazionalismo romantico ottocentesco previa alla costituzione dell'area protetta nel 1918.

In linea generale, l'ambizione del presente studio risiede nel portare a termine un'analisi globale e di lungo periodo del mito nazione della battaglia di Covadonga e del culto della Vergine delle Battaglie, seguendo, per quanto ci consentano le nostre limitate capacità, le indicazioni di Fernand Braudel. Per storia globale intendiamo l'accostamento e l'interrelazione degli studi di storia della letteratura, storia dell'arte, storia religiosa, storia della monarchia in età contemporanea, storia locale e storia dei movimenti politici, regionalisti e nazionalisti che abbiamo cercato di portare avanti nel corso dello studio.

## Impostazione sociologica e storiografia: un'approssimazione culturale al religioso

### Il mondo come rappresentazione

Nella celebre sintesi dal titolo *La storia culturale*, l'accademico britannico Peter Burke ricordava che i concetti di rappresentazione e di costruzione o produzione della realtà in virtù di sistemi di rappresentazione si configurano come centrali nella nuova storia culturale<sup>55</sup>. Nella seconda metà degli anni Ottanta era stato lo storico francese Roger Chartier a proporre un ritorno alle rappresentazioni collettive durkheimiane come strumento di analisi più adatto per lo studio della cultura. Rielaborando l'approccio sociologico adottato da Pierre Bourdieu ne *La distinzione*, Chartier proponeva di considerare le rappresentazioni del mondo sociale come classificazioni, divisioni e distinzioni che articolano la comprensione del mondo sociale, categorie fondamentali di

---

<sup>53</sup> Carolyn P. Boyd, 'Covadonga y el regionalismo asturiano', *Ayer*, 64.4 (2006), 149–78; Carolyn P. Boyd, 'Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales: el caso del santuario de Covadonga', in *Religión y política en la España contemporánea*, a cura di Carolyn P. Boyd (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007), pp. 271–94.

<sup>54</sup> Jacobo García Álvarez, 'Lugares, paisajes y políticas de memoria: una lectura geográfica', *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 51 (2009), 175–202; Jacobo García Álvarez, 'Paisaje, memoria histórica e identidad nacional en los inicios de la política de conservación de la naturaleza en España: de Covadonga a San Juan de la Peña', *Hispania*, LXXIII.244 (2013), 409–38.

<sup>55</sup> Peter Burke, *La storia culturale* (Bologna: Il Mulino, 2009).

percezione e di giudizio del reale. Prodotte dalle classi sociali e dai gruppi culturali sulla base degli interessi del gruppo, le rappresentazioni collettive sono schemi intellettuali per mezzo dei quali il presente può assumere un senso, l'alterità divenire intellegibile e lo spazio geografico essere decifrato. Queste rappresentazioni sono matrici di discorsi e di pratiche differenziate nonché della definizione contraddittoria di identità. Così intesa, la storia culturale s'incardina sull'analisi delle rappresentazioni, delle pratiche e dei processi di costruzione e attribuzione di senso:

Da un lato bisogna pensare la storia culturale come l'analisi del lavoro di rappresentazione, le classificazioni e le esclusioni, che costituiscono, nella loro differenza radicale, le configurazioni sociali e concettuali proprie di un tempo e di uno spazio. Le strutture del mondo sociale non sono un dato oggettivo, e non lo sono certamente le categorie intellettuali e psicologiche: tutte sono prodotte storicamente dalle pratiche articolate (politiche, sociali, discorsive) che ne costruiscono le figure. Sono queste distinzioni, e gli schemi che le modellano, ad essere l'oggetto di una storia culturale che intenda ripensare completamente il rapporto tradizionalmente postulato fra il sociale e le rappresentazioni. La storia culturale è anche lo studio dei processi attraverso cui il senso è costruito.

Chartier proponeva inoltre di misurarsi con i conflitti di classificazione o di distinzione, che non significava allontanarsi dall'analisi del sociale, bensì localizzare dei campi di conflitto tanto più decisivi quanto meno immediatamente materiali<sup>56</sup>. La nozione di cultura di Chartier si allontanava perciò dalla coerente concezione della cultura assemblata da Clifford Geertz e adottata da Robert Darnton nel celebre *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese*. Contro questo approccio alla storia culturale, Chartier proponeva una scrittura della storia e un'analisi sensibile innanzitutto alle appropriazioni differenziali di materiali e di pratiche comuni. Lo storico lionese dubitava che si potesse postulare una stabilità nella relazione che vincola il segno simbolico al suo significato e a ciò che rappresenta; scorgeva invece una pluralità di significati prodotti dallo stesso simbolo, varie circostanze e condizioni d'utilizzo del segno e una ineguale comprensione di esso secondo i diversi gruppi e individui. Allo storico lionese sembrava perciò difficile presupporre che, in un momento e luogo dati, una particolare cultura organizzi concordemente un sistema all'interno del quale le forme simboliche assumono un significato unico e condiviso. Chartier, in relazione all'Antico Regime, osservava che più attinente al periodo prerivoluzionario è un mosaico discontinuo di culture particolarizzate, ciascuna produttrice dei propri modelli di senso, piuttosto che una cultura capace di proporre un universo simbolico recepito e condiviso da tutti i gruppi sociali<sup>57</sup>. Questa impostazione si ricollega alla definizione della cultura di Bourdieu, che presuppone una relazione fra gli stili di vita e i gusti culturali da una parte e la posizione occupata dall'individuo in seno alla stratificazione sociale dall'altra. Abbinando la dimensione oggettiva delle condizioni di vita, propria della tradizione marxiana, alla rappresentazione soggettiva, di matrice weberiana, che presiede alla logica della distinzione, Bourdieu conia una concezione della cultura come spezzettamento e diversificazione all'interno di una medesima società. Dotando di una suggestione durkheimiana la sua teoria, il sociologo francese abbinò a questi habitus di classe forme specifiche di classificazione<sup>58</sup>.

Nel suo tentativo di ripensare il concetto di cultura e di elaborare una sintesi fra la teoria geertziana della cultura come sistema di simboli e significati e le suggestioni derivanti dalla concezione della cultura come pratica, il noto sociologo americano William H. Sewell Jr. ha proposto una concettualizzazione postmoderna della cultura come dialettica insolubile fra sistema e pratica. D'accordo con Geertz, Sewell postula la coerenza semiotica di un sistema culturale, in senso strettamente saussuriano: il significato di un simbolo o di un segno altro non è che la sua funzione all'interno di una rete di opposizioni e distinzioni rispetto ad altri simboli nel sistema. Gli utenti di tale cultura formano una comunità semiotica, ossia sono in grado sia di riconoscere la serie

---

<sup>56</sup> Roger Chartier, *La rappresentazione del sociale: saggi di storia culturale* (Torino: Bollati Boringhieri, 1989), pp. 9–22.

<sup>57</sup> Robert Darnton, *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese* (Milano: Adelphi, 1988); Chartier, pp. 95–110.

<sup>58</sup> Pierre Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto* (Bologna: Il Mulino, 1983).

di opposizioni significate nel simbolo, sia di compiere azioni simboliche significative all'interno della medesima comunità semiotica. Tuttavia, Sewell osserva che anche qualora i membri di una data comunità semiotica riconoscano un segno o un simbolo, ciò non determina meccanicamente che essi si servano di tali competenze per agire: tali utenti, al contrario, hanno la possibilità di rielaborare il codice simbolico, reinventarlo, ripensarlo e applicarlo per nuovi usi in diversi contesti e dominî: egli quindi assegna un'ampia autonomia alle pratiche. Tale concezione si ricollega a quella proposta da Marshall Sahlins in *Isole di storia*, secondo la quale ogni genere di attribuzione simbolica mette a rischio il simbolo medesimo e rende possibile la trasformazione del significato ad opera delle conseguenze della sua messa in pratica. Per il suo funzionamento, un tale sistema culturale abbisogna di un minimum di coerenza interna: tale coerenza, secondo Sewell, è fornita dalle strategie di omologazione e di organizzazione delle differenze messe in atto dalle classi dominanti, in una dinamica comparabile con il concetto gramsciano di egemonia. In secondo luogo, la coerenza di una cultura è data dai metodi di uniformazione interna adottati anche dai gruppi di dissenso e opposizione, metodi del tutto simili a quelli adottati dalle classi dominanti. Per Sewell, in conclusione, la coerenza culturale, dove esiste, è prodotta dal potere e dalla lotta per il potere. La concezione postmoderna di cultura di William Sewell, descritta nei precedenti paragrafi, coincide in molti punti con la nozione di cultura elaborata, alla fine degli anni Settanta, da Michel de Certeau. All'interno dello studio della cultura come pratica, De Certeau individua tattiche e forme di bracconaggio dei ceti dominati, i quali, per il fatto di essere consumatori, non sono passivi o carenti di creatività nel riuso degli oggetti culturali proposti dalla cultura dominante<sup>59</sup>.

Le rappresentazioni collettive durkheimiane e il concetto di cultura come sistema di simboli e significati e di pratiche si configurano come gli approcci più utili per lo studio dei fenomeni culturali nelle società contemporanee. Impiegando questa proficua prospettiva potremmo rilevare le differenti appropriazioni di un unico simbolo religioso da parte di distinti gruppi sociali, le risignificazioni e le successive ridefinizioni del mito nazionale della battaglia di Covadonga lungo i secoli dell'età moderna e contemporanea.

### La religione come sistema culturale

L'analisi delle produzioni e costruzioni culturali e delle rappresentazioni collettive al centro degli interessi della storia culturale si è rivelata utile anche applicata al religioso esso venga inteso come sistema culturale. Nel tentativo di superare gli approcci funzionalista e fenomenologico allo studio della religione dominanti dagli anni Trenta agli anni Sessanta, nel 1966 Clifford Geertz consigliava di concentrarsi sulla dimensione culturale dell'analisi religiosa e propose una concezione della religione come sistema culturale; un lustro più tardi, Pierre Bourdieu elaborò – utilizzando, come Geertz, la filosofia delle forme simboliche di Cassirer – una nozione culturale di religione che fondeva le tradizioni durkheimiana e weberiana<sup>60</sup>.

La concezione di Geertz prendeva le mosse da una definizione di cultura come «una struttura di significati trasmessa storicamente, incarnati in simboli, un sistema di concezioni ereditarie espresse in forme simboliche per mezzo del quale gli uomini comunicano, perpetuano e sviluppano la loro conoscenza e i loro atteggiamenti verso la vita». Da questa formulazione di cultura deriva la nozione di religione:

<sup>59</sup> William H. Sewell Jr., 'The Concept(s) of Culture', in *Beyond the Cultural Turn*, a cura di Victoria E. Bonnell e Lynn Hunt (Berkeley: University of California Press, 1999), pp. 35–61; Marshall Sahlins, *Isole di storia. Società e mito nei mari del sud* (Torino: Einaudi, 1986), pp. 120–35; Michel De Certeau, *L'invenzione del quotidiano* (Roma: Edizioni Lavoro, 2001).

<sup>60</sup> Sul paradigma funzionalista e sulla fenomenologia della religione cfr. 'Sociologia della religione', in *Dizionario di sociologia*, a cura di Luciano Gallino (Torino: UTET, 1983), pp. 563–72 (pp. 569–71) e Hans G. Kippenberg, 'Religione', *Enciclopedia delle scienze sociali*, 1997 <[https://www.treccani.it/enciclopedia/religione\\_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/religione_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/)> [consultato il 28 dicembre 2016].



Un sistema di simboli che agisce stabilendo profondi, diffusi e durevoli stati d'animo e motivazioni negli uomini per mezzo della formulazione di concetti di un ordine generale dell'esistenza e del rivestimento di questi concetti con un'aura di concretezza tale che gli stati d'animo e le motivazioni sembrano assolutamente realistici.

Innanzitutto, Geertz desume la propria definizione di simbolo da Susanne Langer, per la quale un simbolo è ogni oggetto, atto, avvenimento, qualità o rapporto che serve da veicolo per un concetto, laddove il concetto è il significato del simbolo: i simboli, dunque, altro non sono formulazioni tangibili di nozioni, astrazioni dell'esperienza fissate in forme percepibili, incarnazione concrete di idee, atteggiamenti, giudizi, desideri e credenze. I simboli sono inseriti in modelli culturali, ossia complessi o sistemi di simboli, che esprimono e, al tempo stesso, modellano il mondo. Da un lato, i simboli modellano il mondo inducendo nel devoto una serie di disposizioni che orientano cronicamente le sue attività e informano la sua esperienza: limitatamente ai simboli religiosi, due diversi tipi di disposizioni sono da essi indotti, gli stati d'animo e le motivazioni. Una motivazione è una tendenza persistente, un'inclinazione cronica, a compiere certi tipi di atti e sperimentare certi tipi di sentimenti in certi tipi di situazione, laddove uno stato d'animo consiste nella disposizione del fedele ad assumere, quando adeguatamente stimolato dai simboli sacri, un determinato tipo di atteggiamenti, per lo più reverenziali, solenni, adoranti. Dall'altro lato, i simboli religiosi formulano idee generali di ordine, formando una *Weltanschauung* e una *Lebensanschauung*. Di conseguenza, le credenze religiose cercano di dare un senso a quanto l'apparato esplicativo, il complesso di modelli culturali comunemente accettati (buon senso, scienza, speculazione filosofica, mito) di cui si dispone per mappare il mondo empirico non riesce a spiegare. Nello specifico, la religione conferisce senso ad avvenimenti o esperienze straordinarie e anomali – morti, sogni, catastrofi naturali, etc. – e affronta in problema della sofferenza; infine, affrontando il problema del male, le credenze religiose stilano criteri etici e guide normative per l'azione dell'uomo. Operativamente, la religione reagisce al disordine oscuro, inspiegabile e insensato del mondo mediante la formulazione, per mezzo di simboli, di un'immagine di autentico ordine tale da chiarire le ambiguità, gli enigmi e i paradossi percepiti nell'esperienza umana. Geertz in seguito chiarisce come la base della prospettiva religiosa – laddove il termine prospettiva rimanda a uno specifico modo di interpretare il mondo e atteggiamento verso l'esistenza – risiede nell'accettazione dell'autorità di un particolare complesso di simboli – la metafisica che formulano e lo stile di vita che raccomandano – impregnato di un'autorità pervasiva da un punto di vista analitico. Nei rituali, rivela l'antropologo di Princeton, s'incontrano e si rafforzano gli stati d'animo e le motivazioni che i simboli sacri inducono negli uomini da un lato e i concetti generali sull'ordine dell'esistenza che essi formulano. Nel rituale, il mondo immaginato e il mondo vissuto si fondono sotto l'azione di un solo complesso di forme simboliche, ethos e cosmovisione si fondono, rivelandosi il medesimo mondo. Una caratteristica determinante dei rituali religiosi, secondo Geertz, risiede nel fatto che le disposizioni provocate dai rituali si ripercuotono nelle concezioni che gli individui nutrono del mondo e imprimono stati d'animo e motivazioni particolari e caratteristiche ai membri del gruppo. Questa considerazione ci riporta quindi al paradigma da cui l'antropologo statunitense era inizialmente partito:

I simboli sacri servono a sintetizzare l'ethos di un popolo – il tono, il carattere e le qualità della sua vita, il suo stile ed il suo sentimento morale ed estetico – nonché la sua visione del mondo – l'immagine che ha di come sono effettivamente le cose, le sue idee complessive di ordine. Nella credenza e nella pratica l'ethos di un gruppo è reso intellettualmente razionale dimostrando che rappresenta un modo di vivere idealmente adattato allo stato effettivo delle cose che la visione del mondo descrive, mentre la visione del mondo è resa emotivamente convincente venendo presentata come immagine di un effettivo stato di cose particolarmente ben sistemate per accordarsi con questo modo di vivere. [...]. I simboli religiosi esprimono una coerenza di base fra un particolare stile di vita e una metafisica specifica (cioè molto spesso implicita) e in tal modo si sostengono a vicenda con l'autorità presa a prestito l'uno dall'altra

In quest'ottica lo studioso delle religioni deve indagare *in primis* le modalità attraverso le quali le azioni manifestano le immagini del mondo da un lato e come le immagini del mondo

vengano tradotte in pratica dalle azioni. In secondo luogo, la descrizione dei comportamenti e dei rituali deve mostrare quando e come le immagini del mondo acquistino realtà sociale attraverso l'agire<sup>61</sup>.

L'approccio culturale di Geertz fu rielaborato, negli anni Settanta, da Pierre Bourdieu, il quale tentò un'interessantissima sintesi degli approcci di Durkheim, Marx e Weber alla religione. Il ragionamento del sociologo francese prendeva le mosse dalla filosofia delle forme simboliche di Cassirer, il quale trattava la religione come una lingua, ossia allo stesso tempo come uno strumento di comunicazione e come uno strumento di conoscenza, come un medium simbolico insieme strutturato (e perciò sottoponibile a un'analisi strutturale) e strutturante, principio di strutturazione del mondo e forma primitiva di classificazione; la concezione durkheimiana della religione come suprema forma di categorizzazione prodotto della società medesima costituisce il secondo dei presupposti di partenza di Bourdieu. In terzo luogo, la concezione di Bourdieu prese le mosse dalla sociologia della religione di Weber, il quale considerava il sistema delle credenze e delle pratiche religiose come l'espressione trasfigurata delle strategie dei diversi gruppi di specialisti religiosi che competono per il monopolio della gestione dei beni di salvezza e delle differenti classi sociali interessate ai loro servizi. Secondo Weber, che concorda con Marx, la religione svolge una funzione di conservazione dell'ordine sociale, contribuendo alla legittimazione del potere dei dominanti e all'addomesticamento dei dominati.

Arrivé à ce point, il suffit de reformuler la question durkheimienne des « fonctions sociales » que la religion remplit pour le « corps social » dans son ensemble sous la forme de la question des *fonctions politiques* que la religion remplit, pour les différentes classes sociales d'une formation sociale déterminée, en vertu de son efficacité proprement symbolique, pour être conduit à la racine commune des deux traditions partielles et mutuellement exclusives : si l'on prend au sérieux à la fois l'hypothèse durkheimienne de la genèse sociale des schèmes de pensée, de perception, d'appréciation et d'action et le fait de la division en classes, on est nécessairement conduit à l'hypothèse qu'il existe une correspondance entre les structures sociales (à proprement parler, les structures du pouvoir) et les structures mentales, correspondance qui s'établit par l'intermédiaire de la structure des systèmes symboliques, langue, religion, art, etc.; ou, plus précisément, que la religion contribue à l'imposition (dissimulée) des principes de structuration de la perception et de la pensée du monde et en particulier du monde social dans la mesure où elle impose un système de pratiques et de représentations dont la structure, objectivement fondée sur un principe de division politique, se présente comme la structure naturelle-surnaturelle du cosmos.

Fedele all'impostazione elaborata ne *La distinzione*, Bourdieu condivide con Geertz la concezione della religione come sistema simbolico che esprime e modella il mondo, ma abbina a ogni classe sociale un particolare tipo di pratiche e di rappresentazioni religiose, presupponendo che le strutture sociali e le strutture mentali possano essere, in una medesima società, antitetiche e contrapposte. La trasformazione delle funzioni sociali – intese in senso durkheimiano o struttural-funzionalista – della religione in funzioni politiche, ossia la legittimazione della posizione di una classe nel complesso della società, costituisce il nucleo del ragionamento dello studioso dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales. L'interesse religioso, in quest'ottica, si radica nel bisogno di legittimazione delle proprietà materiali e simboliche inerenti a un determinato tipo di condizioni di esistenza e di posizione nella struttura sociale, dipendendo dunque strettamente da questa posizione. Di conseguenza, prosegue lo studioso francese, il messaggio religioso più capace di soddisfare l'interesse religioso di un dato gruppo di laici – quindi di esercitare la funzione pratica e politica di assolutizzazione del relativo e legittimazione dell'arbitrario o, in altri termini, di consacrare e naturalizzare – è quello che gli procura un sistema di giustificazione delle proprietà che gli sono oggettivamente inerenti nella misura in cui occupa una determinata posizione nella struttura sociale. Se l'interesse religioso di un gruppo o di una classe sociale risiede nella legittimazione e naturalizzazione che un messaggio religioso può offrire alla posizione sociale di tale gruppo o classe, allora il funzionamento del campo religioso ricalcherà le dinamiche dell'economia di mercato: le relazioni di transizione fra specialisti e laici in funzione dei diversi

---

<sup>61</sup> Geertz, 'La religione come sistema culturale'.

interessi e le relazioni di concorrenza che oppongono i diversi specialisti all'interno del campo religioso costituiscono il principio di dinamica del medesimo campo. Ne consegue, conclude Bourdieu, che il potere religioso consiste nella facoltà di modificare durevolmente le rappresentazioni e le pratiche dei laici inculcando loro un habitus religioso, principio generatore di tutti i pensieri, le percezioni e le azioni conformi alle norme di una rappresentazione religiosa del mondo naturale e sovranaturale, ossia oggettivamente ed esclusivamente accomodati ai principi di una visione politica del mondo sociale<sup>62</sup>.

Le concezioni di religione e di campo religioso che abbiamo presentato si basano entrambe sulla filosofia delle forme simboliche di Cassirer, proponendo di considerare la religione un modello culturale, ossia un sistema di simboli strutturato e strutturante che inculca un habitus religioso inteso come cosmovisione e come pratica. La principale differenza fra le due nozioni riguarda le funzioni politiche – intese come legittimazione della posizione sociale di alcuni gruppi o classi – che Bourdieu ritiene proprie della religione, mentre Geertz si sofferma sulle funzioni sociali e culturali della medesima. Tuttavia, l'elemento più importante degli studi dell'antropologo di Princeton e del sociologo della EHESS risiede nella considerazione della religione come un sistema simbolico, un modello culturale passibile di un'analisi, superando così sia la fenomenologia della religione, sia la concezione funzionalista del medesimo fenomeno<sup>63</sup>.

### Lunga durata, comparazione, multidisciplinarietà

La prospettiva della lunga durata costituisce uno dei cardini metodologici dello studio, sull'esempio delle opere di Fernand Braudel. Utilizzato da Marc Bloch ne *I re taumaturghi*, questo tipo di approccio ci permetterà di cogliere le ridefinizioni cui è stato oggetto il simbolo nazionale di Covadonga nel corso dei secoli, così come i differenti attributi che furono affibbiati al duce goto Don Pelayo, eroe nazionale e capostipite dei re di Spagna<sup>64</sup>. La prospettiva della lunga durata inoltre ci permetterà di rilevare la coesistenza, in una stessa società, di configurazioni di epoca diversa, i fenomeni di conservazione e riutilizzo, le trasformazioni e i mutamenti ma anche le continuità di una società nel tempo<sup>65</sup>. In quest'ottica, seguendo la lezione di Kantorowicz, nell'analisi delle visite della monarchia al santuario, cercheremo di accostare la moderna sacralità del potere e le antiche alchimie simboliche con l'obiettivo finale di porre in discussione la logica della grande dicotomia, intesa come la cesura netta fra i secoli precedenti e i tempi successivi alla Rivoluzione Scientifica e ai rivolgimenti politici del Secolo dei Lumi<sup>66</sup>. Allo stesso modo, nello studio delle pratiche devozionali e delle forme liturgiche del cattolicesimo europeo ottocentesco a Covadonga, tenteremo di evidenziare gli elementi di continuità che, pur subendo

---

<sup>62</sup> Pierre Bourdieu, 'Genèse et structure du champ religieux', *Revue française de sociologie*, 12.3 (1971), 295–334.

<sup>63</sup> Sugli intenti tassonomici della religione, che distingue, classifica, ordina, stabilisce valori e gerarchie, in un intento che è al contempo tassonomico, normativo e pedagogico cfr. l'interessantissima sintesi contenuta nella voce 'Religione' del dizionario antropologico a cura di Bonte e Izard: Olivier Herrenschmidt, 'Religione', in *Dizionario di antropologia ed etnologia*, a cura di Pierre Bonte e Michel Izard (Torino: Einaudi, 2006), pp. 667-672.

<sup>64</sup> Fernand Braudel, 'Histoire et sciences sociales: la longue durée', *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 13.4 (1958), 7–37; Marc Bloch, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra* (Torino: Einaudi, 1973).

<sup>65</sup> Georges Balandier, *Le società comunicanti. Introduzione all'antropologia dinamista* (Roma: Laterza, 1973), pp. 309-311.

<sup>66</sup> Sul concetto di grande dicotomia, che spinge all'impiego di categorie binarie e, mentre introduce la prospettiva dello sviluppo lineare e ininterrotto, si sforza di individuare un unico momento di rottura, un grande spartiacque, a prescindere che questa cesura, questo stacco si sia verificato nell'Europa del Rinascimento e della Riforma, nella Grecia dell'età classica o nella Mesopotamia del IV millennio avanti Cristo con l'introduzione della scrittura, cfr. Jack Goody, 'La grande dicotomia riconsiderata', in *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, di Jack Goody (Milano: FrancoAngeli, 1981), pp. 168–87.

una profonda trasformazione, sono passati dall'Età Moderna all'epoca contemporanea<sup>67</sup>. La sopravvivenza dell'istituzione monarchica stessa, il ritorno della visibilità popolare del sovrano e la dimostrazione pubblica delle virtù cristiane del re da una parte e la continuità di forme di religiosità barocche e controriformiste dall'altra costituiscono aspetti che sono sopravvissuti, con incontestabile vitalità, alle rivoluzioni liberali del secolo diciannovesimo<sup>68</sup>. Lo studio di lunga durata inoltre ci permetterà di rintracciare le remote origini di quelle che possono apparentemente sembrare tradizioni inventate nel corso dell'età liberale. In linea con le concezioni dell'antropologia dinamista di Georges Balandier – incardinate su una nozione dinamica della tradizione, la quale non è considerata come radicalmente inconciliabile col mutamento, non più di quanto la modernità lo sia con una certa continuità –, osserveremo come il tradizionale racconto di della battaglia di Covadonga sia stato continuamente rielaborato nel corso dei secoli in decine di opere che hanno rimodellato – addizionando, modificando e interpolando elementi e personaggi – l'originale narrazione assemblata alla corte di Oviedo nel IX secolo. Parimenti, vedremo come un culto che fino alla metà dell'Ottocento aveva avuto un allineamento limitato alle valli montane limitrofe al santuario sia stato oggetto di un processo di profonda ridefinizione che lo portò ad assurgere, a partire dagli anni Venti e Trenta, a simbolo indiscusso dell'identità asturiana. Questa profonda rielaborazione di una tradizione locale dimostra non solo la dinamicità della tradizione, ma anche la funzione di sicurezza della tradizione medesima. Poiché l'individuo difficilmente si adatta alle situazioni instabili, in società interessate da rapide trasformazioni economiche e processi di modernizzazione, il ritorno a una tradizione degradata o ricostruita fornisce un senso di sicurezza e continuità. Essa fornisce il «linguaggio» che permette di dare un senso alla novità o di formulare le relazioni che da quest'ultima scaturiscono e, rendendo possibile la conservazione di certi contesti sociali e culturali il cui contenuto si è modificato, mantiene parzialmente in essere l'antico paesaggio sociologico e garantisce la possibilità di ricorrere ad azioni simboliche o a rituali «rassicuranti». Nel caso del culto di Covadonga, l'identificazione della Vergine delle Battaglie con le Asturie verdi, un Principato arcadico, devoto e tradizionale, fu nostalgicamente evocata dagli scrittori asturiani al passaggio fra XIX e XX secolo, un'epoca di celeri e radicali cambiamenti socioeconomici e di trasformazioni incisive nel paesaggio della regione. Per quanto concerne il mito delle origini della nazione, il suo impiego come autorità per legittimare diversi e financo antitetici progetti di ordinamento della nazione configura la narrazione della battaglia di Covadonga e del regno di Don Pelayo come una tradizione dinamica richiamata e rielaborata sia in funzione di sicurezza che di giustificazione<sup>69</sup>.

Un altro insegnamento di Marc Bloch che abbiamo cercato di adottare quanto più possibile nel corso della nostra ricerca consiste nella costante comparazione fra l'oggetto del nostro studio e le esperienze europee simili e coeve<sup>70</sup>. Per quanto riguarda soprattutto il culto di Covadonga

---

<sup>67</sup> Come consigliato da Cristiano Grottanelli, 'Great divide, comparazione, diacronie', in *Gli occhi di Alessandro. Potere sovrano e sacralità del corpo da Alessandro Magno a Ceaușescu*, a cura di Sergio Bertelli e Cristiano Grottanelli (Firenze: Ponte alle Grazie, 1990), pp. 19-26, e come, del resto, già si propose di fare Kantorowicz rilevando gli elementi di continuità fra Età Antica e Medioevo, Ernst Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* (Torino: Einaudi, 1989).

<sup>68</sup> Su questo argomento cfr. gli studi di Arno Mayer, *The Persistence of the Old Regime: Europe to the Great War* (New York: Pantheon Books, 1981). Per quanto concerne i modelli devozionali barocchi in Spagna, a mio avviso più appropriato parlare di continuità delle forme di religiosità seicentesca dall'epoca del concilio tridentino agli anni Sessanta piuttosto che di ritorno di antiche pratiche, come fa di Giuliana Di Febo, *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, 2ª (Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2012) e Giuliana Di Febo, 'El modelo beligerante del nacionalcatolicismo franquista. La influencia del carlismo', in *Religión y política en la España contemporánea*, pp. 57-79.

<sup>69</sup> Balandier, pp. 99-111.

<sup>70</sup> «Per forza di cose, questo saggio di storia politica ha dovuto assumere la forma di un saggio di storia comparata: perché tanto la Francia quanto l'Inghilterra hanno avuto re medici, e l'idea della regalità meravigliosa e sacra, fu comune a tutta l'Europa occidentale: felice necessità, se è vero, come credo, che l'evoluzione delle civiltà, di cui siamo gli eredi, ci diverrà quasi chiara soltanto quando sapremo considerarla al di fuori del quadro troppo angusto delle tradizioni nazionali», Bloch, *I re taumaturghi*, p. 8.

abbiamo tentato di stabilire paralleli continentali, ad esempio analizzando il processo cinquantennale di restauro del luogo sacro e di erezione della basilica monumentale in relazione al caso della costruzione del paesaggio sacro di Lourdes e dell'erezione della basilica del Sacro Cuore di Montmartre. La sistematica comparazione con altri casi dell'Europa latina ci ha portato a considerare lo spazio dell'Europa cattolica una *koiné*, un milieu culturale comune, ma ci ha anche condotto a vedere come fenomeni quali il risveglio religioso nei decenni posteriori alle guerre napoleoniche o la nazionalizzazione delle fedi abbiano interessato anche nazioni protestanti; in ultimo, lo studio del caso della devozione mariana di Covadonga e del santuario asturiano come meta di pellegrinaggi reali ci ha portato a comparare il carisma religioso sviluppato del re spagnolo con quello di altri sovrani europei, evidenziando come la rappresentazione del monarca come pio e religioso sia stata un elemento importante nell'immagine pubblica dei re europei fra Otto e Novecento. Inoltre, seguendo la lezione di Sergio Bertelli e Cristiano Grottanelli, abbiamo potuto arguire come il carisma religioso vada a completare il carisma dell'istituzione monarchica e della persona del sovrano, comprovando, sulla scorta di Max Weber, che il potere carismatico non costituisce una categoria residuale, un tipo di potere prevalente in forme societarie trascorse e che sopravvive nella società moderna. Pur spezzata la relazione fra *rex* e *sacerdos* e pur perdendosi la concezione del re per grazia divina dopo l'Ottantanove, nei secoli XIX e XX il monarca mantenne un carisma religioso basato sulla *Christomimesis*, sul suo ruolo di difensore dei credenti e sulla sua funzione di rappresentante della nazione cristiana. Anche al centro delle moderne società occidentalizzate, razionalizzate e industriali, permane dunque la figura del capo carismatico, erede del potere sacro, e nel caso del sovrano questo carisma, come abbiamo potuto evincere dalle nostre ricerche, rimane in parte vincolato al religioso<sup>71</sup>.

Sempre seguendo l'insegnamento di Bloch, ho cercato di utilizzare un approccio multidisciplinare allo studio di Covadonga come simbolo religioso e nazionale<sup>72</sup>. Nelle sezioni dedicate allo studio della narrazione della battaglia di Covadonga e del regno di Don Pelayo come mito di fondazione della nazione, ho tentato di applicare gli strumenti ermeneutici propri della storia della letteratura, della storia costituzionale e della sociologia dell'educazione ai fini di portare a termine la disamina del tema; inoltre, sono stati impiegate nozioni proprie della geografia umana e la storia dell'arte per l'esame della costruzione culturale dei luoghi pelagiani e anche per lo studio della risistemazione del santuario e l'erezione della basilica monumentale. Antropologia religiosa e storia culturale dell'Europa contemporanea si mescolano, nelle mie intenzioni, nelle sezioni terza e quarta della ricerca, laddove veniamo ad analizzare la costruzione dell'egemonia sacra del culto di Covadonga nelle Asturie e l'uso del simbolo nella seconda fase delle guerre culturali europee. In conclusione, fra le branche della storia che abbiamo pensato di impiegare nell'investigazione, vorrei evidenziare la storia locale; sulla base dei tanti studi che dimostrano l'importanza dell'identità locale nella costruzione della nazione nel secolo decimonono, il nostro studio vorrebbe configurarsi anche come un contributo alla storia locale asturiana. Dal punto di vista privilegiato del santuario di Covadonga, da un lato, abbiamo cercato di ricostruire la supremazia nella regione del cacicco Alejandro Pidal y Mon, le trasformazioni della Chiesa asturiana durante i pontificati di Benito Sanz y Forés, Ramón Martínez Vigil, Francisco Javier Batzán e Juan Bautista Luis y Pérez e, in generale, le trasformazioni socioeconomiche del Principato fra il 1870 e il 1936; dall'altro lato, approfondendo la disamina del mito di fondazione nazionale, abbiamo cercato di offrire un contributo alla storia della *Xenéración del Rexunalismu o del Modernismu* e alla storia della storiografia asturiana.

In virtù dell'approccio multidisciplinare che era nelle nostre intenzioni fornire alla ricerca, le fonti che abbiamo raccolto costituiscono una mole di materiali volutamente ampia e variegata: data la complessità dei fatti umani, si è rivelato necessario l'uso di testimonianze e dati dei tipi più diversi. In virtù del «carattere meravigliosamente disparato dei nostri materiali» e della «varietà

---

<sup>71</sup> Sergio Bertelli, 'Religio regis e media aetas', in *Gli occhi di Alessandro*, pp. 9–16.

<sup>72</sup> Marc Bloch, *Apologia della storia o mestiere di storico* (Torino: Einaudi, 1998), pp. 39–54.

delle testimonianze storiche pressoché infinita», abbiano avuto occasione di maneggiare testi di opere teatrali così come articoli di organi di partito, manuali scolastici e libri di viaggio, dipinti e composizioni poetiche. Poiché, come ricorda Bloch, è necessario l'uso di testimonianze di molteplici tipologie e, di conseguenza, è necessario apprendere e dominare le tecniche per la lettura dei diversi tipi di fonti, ci siamo lungamente dedicati alla consultazione di opere generali di storia della letteratura, di geografia umana e di storia dell'arte<sup>73</sup>. La prima tipologia di fonti raccolta è consistita nei testi letterari, nello specifico opere teatrali, libretti d'opera, romanzi d'appendice, raccolte di composizioni poetiche, poemi epici. In secondo luogo, i libri di viaggio, le riviste illustrate, i dizionari enciclopedici si sono delineati come un altro, importante tipo di fonti, in particolare per la disamina dell'iconografia del santuario e la costruzione culturale della topografia di Covadonga; sovente infatti le pagine della stampa illustrata contenevano riproduzioni del paesaggio di Covadonga, progetti dei monumenti che si progettava di erigere nel luogo della memoria asturiana, copie di quadri aventi come tema il santuario. Da questo punto di vista, anche i quadri di paesaggisti romantici e naturalisti come Jenaro Pérez Villaamil e Martín Rico hanno costituito un'importante tipologia di fonti. Nelle opere di storiografia – e fra queste, nello specifico, il particolare genere consistente nelle storie di Spagna –, nelle conferenze accademiche, nelle monografie di storia locale, ma anche nei testi il cui argomento consisteva nel folklore, nella cultura e nelle tradizioni asturiane, nei trattati di archeologia e antiquariato risiede il terzo tipo di opere consultate. Per le parti, infine, dedicate alla storia della devozione dell'Auseva abbiamo invece usato come fonti i bollettini ecclesiastici, la stampa quotidiana, gli organi ufficiali del santuario, i giornali di partito, i libretti devozionali, le pastorali dei vescovi e i dépliant turistici<sup>74</sup>.

## Struttura della tesi

In considerazione del doppio tema della ricerca – il mito di fondazione della nazione spagnola costituito dalla narrazione della battaglia di Covadonga e la devozione all'immagine della Vergine delle Battaglie venerata nella Santa Grotta –, abbiamo deciso di scegliere differenti date di inizio e fine della disamina, pur rimanendo fedeli all'impostazione di lunga durata che abbiamo inteso dare alla ricerca. Per quanto concerne la prima sezione, incentrata sull'analisi della storiografia sulla battaglia di Covadonga, la data di inizio della ricerca è costituita dalla metà del XVI secolo, momento della pubblicazione de *Los quarenta libros del compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los Reynos de España* da parte di Esteban de Garibay; la fine del periodo in analisi è costituita dalla seconda metà degli anni Cinquanta del secolo scorso, periodo nel quale fu dato alle stampe il volume incentrato sulle origini della Riconquista della collana dedicata alla storia di Spagna curata da Ramón Menéndez Pidal. La scelta degli anni di inizio e fine di questa sezione della ricerca è motivata, da una parte, dal fatto che l'opera di Garibay costituisce la prima storia moderna di Spagna, scritta in prospettiva etno-patriottica, e, dall'altra parte, dalla circostanza che il volume della *Historia de España* a carico di Justo Pérez de Urbel, pubblicato nel 1958, segna l'ingresso dell'episodio di Covadonga nella storiografia professionale scientifica e la fine delle successive rielaborazioni del mito da parte del nazionalismo romantico. In secondo luogo, il lasso di tempo preso in considerazione copre, *grosso modo*, i secoli di nascita, auge e declino dell'etno-patriottismo e del nazionalismo. In relazione alla seconda sezione, dedicata alla disamina delle opere afferenti a molteplici generi letterari aventi per tema lo scontro di Covadonga e la vita di Pelayo, abbiamo fissato il momento iniziale dello studio nella pubblicazione delle tragedie neoclassiche di Jovellanos e Moratín, ossia il 1770, mentre abbiamo pensato di chiudere il periodo in analisi nel 1927, anno della pubblicazione dell'ultima opera letteraria di notevole successo su Covadonga, *Altar mayor* di Concha Espina. Assumere come data di inizio gli

---

<sup>73</sup> Bloch, *Apologia della storia*, pp. 39–54.

<sup>74</sup> Lo stile di formattazione delle note è basato sulle indicazioni contenute nella terza edizione della *MHRA Style Guide* (Londra: Modern Humanities Research Association, 2013).

anni della pubblicazione delle opere di Moratín padre e Jovellanos ci consentirà di rilevare il cambiamento intercorso fra l'*Hormesinda* e la *Muerte de Munuza* da un lato e il *Pelayo* di Quintana dall'altro, ossia il mutamento fra una sensibilità etno-patriottica e illuminista e un sentire propriamente nazionalista e romantico. La terza parte, incentrata sulla costruzione dell'egemonia sacra del culto di Covadonga nel Principato e la fabbricazione del carisma religioso del re nelle visite al santuario, si aprirà con il viaggio della regina Isabella II a Covadonga nel 1858 per chiudersi con le celebrazioni del XII centenario della battaglia di Covadonga nel 1918. All'interno di questo lasso di tempo, la gran parte della disamina si svolge fra il 1872 e il 1920 circa, motivo per il quale possiamo affermare che il periodo in esame copre i circa cinquant'anni del regime della Restaurazione. In ultimo, la quarta parte dello studio si occupa degli anni 1923-1937, ossia gli anni che separano l'inizio della dittatura di Primo de Rivera dallo scoppio della Guerra Civile; sono questi, inoltre, gli anni del pontificato di Juan Bautista Luis y Pérez. Una importante cesura fra le parti III e IV è data dal sorgere in Europa dei regimi autoritari e totalitari nei primi anni Venti, fenomeno che ha presupposto un adeguamento da parte della Chiesa durante il pontificato di Pio XI alla nuova situazione politica continentale e una risposta allo scatenarsi della seconda fase delle guerre culturali.

Dopo l'introduzione generale – nella quale abbiamo cercato di sviluppare i presupposti metodologici della ricerca, abbiamo delineato i presupposti di partenza dell'indagine e richiamato i precedenti studi sul tema – lo studio si divide in due ampie sezioni nelle quali sono sviluppati i due temi principali della disamina: il mito delle origini della nazione spagnola, ossia la battaglia di Covadonga, e il culto della Vergine delle Battaglie. A loro volta, le due sezioni si articolano in due parti ciascuna che saranno complete di un'ampia introduzione, che approfondirà alcuni degli argomenti già anticipati nell'introduzione generale e sviluppati nella parte di studio in oggetto, e da conclusioni parziali relative agli argomenti svolti nella porzione. L'indagine terminerà quindi con le conclusioni generali che raccoglieranno le risultanze dell'intera ricerca. La parte prima è incentrata sullo studio dei testi storiografici più significativi e diffusi che si sono occupati del mito delle origini e della discendenza fra l'epoca etno-patriottica e il momento in cui la storiografia professionale si sostituì definitivamente alla storia nazionalista e romantica sul tema. Le fonti che abbiamo utilizzato in questa sezione devono essere considerate storiografiche in senso lato, in quanto oltre ad opere di storiografia comprendono anche studi sul folklore asturiano, biografie romanzate di Don Pelayo, trattati giuridici e costituzionali, manuali scolastici, conferenze accademiche, pamphlets che rimarcano l'instancabile azione della Provvidenza Divina e della Madonna a favore della nazione spagnola e libri di divulgazione popolare della storia patria; inoltre, anche la prospettiva di studio e l'argomento di queste fonti è vario, in quanto alcune afferiscono al genere delle storie di Spagna, mentre altre sono monografie di storia e di cultura locale. La seconda parte è dedicata alla disamina delle opere afferenti al criterio drammatico di riscoperta del passato nazionale, ossia i generi letterari. Sono dunque annoverate fra le fonti libretti d'opera, raccolte di poesie, tragedie teatrali, romanzi storici e romanzi d'appendice, componimenti epici, zarzuelas e romanzi sentimentali; in secondo luogo, poiché la disamina comprende anche l'iconografia del santuario, sono state analizzate le riviste illustrate, i dizionari enciclopedici e i quadri di pittori paesaggisti. Il lasso temporale preso in esame è limitato rispetto alla prima parte, in quanto inizia nei decenni 1770-1790 e termina nel 1926, anno della pubblicazione del popolare romanzo di Concha Espina *Altar mayor*. Già nella seconda sezione, la terza parte ha come argomento la costruzione dell'egemonia sacra e la naturalizzazione del culto della Vergine di Covadonga da parte della Chiesa di Oviedo fra l'ultimo terzo dell'Ottocento e gli anni Venti; in secondo luogo, la terza parte si occuperà dello studio culturale della sistemazione architettonica e topografica del santuario e del rivestimento con significati cattolici e monarchici dei luoghi pelagiani che il nazionalismo liberale avrebbe voluto trasformare in un luogo della memoria della nazione costituzionale. Infine, l'analisi delle viste reali a Covadonga e della costruzione del carisma religioso del monarca spagnolo in queste cerimonie pubbliche costituisce l'ultimo argomento di studio della parte in oggetto. Le fonti utilizzate si identificano nei bollettini ecclesiastici pubblicati dalla diocesi di

Oviedo, nella stampa quotidiana, nei libri di memorie e nelle biografie dei prelati, dagli studi coevi delle antiche tradizioni e costumi asturiani e infine dall'ampia messe di opere pubblicate in occasione del XII centenario della battaglia di Covadonga celebrato nel 1918. L'ultima parte, la quarta, comprende il periodo della dittatura di Primo de Rivera e l'epoca repubblicana e si concentra da un lato sulla legittimazione che la Chiesa di Oviedo, attraverso l'uso dello spazio sacro costituito dal santuario dell'Auseva, conferì al regime del generale andaluso, sull'evoluzione della devozione nel primo Novecento e sulla trasformazione, mediante la costruzione di infrastrutture e vie d'accesso moderne, del santuario nel palcoscenico della protesta della cittadinanza cattolica contro le disposizioni laicizzanti del governo repubblicano al tempo della seconda guerra culturale in Spagna.



Sezione prima. La battaglia di Covadonga come mito delle origini  
della nazione spagnola (secoli XVI-XX)

# Parte prima. Scrittura della storia e identità nazionale

## La narrazione del mito delle origini nella storiografia spagnola delle età moderna e contemporanea (secoli XVI-XX)

### Introduzione

#### *Identità nazionale, mestiere di storico e riproduzione culturale*

Nel celebre studio che definiva la nazione una comunità immaginata, prodotto artificiale in costante definizione mediante operazioni di costruzione culturale, Benedict Anderson evidenziò la centralità della giustificazione della nazione in termini storici, in particolare per i movimenti nazionalisti sviluppatasi fra il 1815 e il 1850. A differenza di quanto avvenuto nel caso della Rivoluzione Americana e dei movimenti indipendentistici dell'America ispanica, i nazionalisti europei di seconda generazione concepirono il nazionalismo genealogicamente, non come rottura e proiezione verso il futuro ma come espressione di continuità della tradizione storica. Lo studioso americano, infine, portando l'esempio di Jules Michelet, poneva in evidenza l'importanza degli storici nella definizione della nazione mediante la scrittura del passato<sup>75</sup>.

Abbracciando la concezione di Anderson in merito alla nazione come prodotto culturale in continua definizione, Eric Hobsbawm e Terence Ranger delinearono la nozione di «invenzione della tradizione» allo scopo definire la creazione di un passato mitico e l'invenzione della continuità storica ad opera di diverse tipologie di comunità nel periodo successivo alla Rivoluzione industriale. I due studiosi britannici individuaron tre tipi di tradizioni inventate, soffermandosi in particolare sull'invenzione di tradizioni politiche che fissavano e simboleggiavano la coesione sociale e l'appartenenza a un partito politico o a una comunità nazionale. Per raggiungere le loro finalità, le tradizioni inventate ricorrevano alla storia, o meglio al tipo di storia selezionata, riscritta, istituzionalizzata e diffusa da professionisti appositamente incaricati che entra a far parte della coscienza comune<sup>76</sup>. Nello specifico Hobsbawm arguiva come il periodo intercorso fra il 1870 e lo scoppio della Prima Guerra Mondiale abbia visto fiorire con particolare assiduità l'invenzione delle tradizioni politiche e sociali (riti, cerimoniali, stili di vita, sport, etc.). In particolare, le tradizioni inventate erano finalizzate a cementare di strati sociali e di comunità nazionali, come ad esempio le società di tiro a segno tedesche le quali, come dimostrato da George Mosse<sup>77</sup>, assieme alle associazioni corali costituirono un importante sostegno dei movimenti liberalnazionali<sup>78</sup>.

Nel decennio successivo, Anthony Smith ha approfondito da un lato lo studio degli usi della storia da parte del nazionalismo e dall'altro lato ha esaminato la funzione dei miti nella costruzione dell'identità nazionale. Smith individuò due criteri mediante i quali i gruppi etnici riscoprirono i loro passati comunitari: da una parte il criterio drammatico, che si esprimeva nei generi letterari del romanzo storico, della poesia, del teatro, e dall'altro il criterio didattico, basato su discipline come la storia, l'archeologia e la filologia. Per quanto concerne questo secondo criterio, nell'opinione dello studioso britannico due età si sono configurate come particolarmente importanti agli occhi dell'intelligenza nazionalista: l'epoca delle origini, ossia la mitologia della genesi e della fondazione eroica della comunità, connessa coi legami di una discendenza mitica del gruppo, e l'età dell'oro, il periodo di massimo splendore della comunità, in cui essa raggiunse la forma classica. Smith inoltre pose in risalto come miti e simboli, valori e memorie modellino la nazione futura<sup>79</sup>.

---

<sup>75</sup> Anderson, pp. 217–23.

<sup>76</sup> Hobsbawm e Ranger.

<sup>77</sup> Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, p. 149.

<sup>78</sup> Eric Hobsbawm, 'Tradizioni e genesi dell'identità di massa in Europa, 1870-1914', in *L'invenzione della tradizione*, pp. 253–95.

<sup>79</sup> Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, pp. 363–66, 390–425.

Negli ultimi anni la predominanza della scuola costruttivista nell'ambito degli studi sul nazionalismo ha insistito sulla centralità della funzione degli storici nella costruzione dei miti nazionali. Sebbene non primario, in quanto, come ha dimostrato Ann Rigney, il romanzo storico ebbe un impatto maggiore sull'immaginario collettivo, la storia costituì uno strumento comunque importante per modellare la coscienza nazionale<sup>80</sup>. Nella prospettiva dell'Europa occidentale, Stefan Berger, Mark Donovan e Kevin Passmore hanno parlato della «politicizzazione della storiografia in nome degli interessi nazionali» nel corso del XIX secolo. In particolare, questi studiosi hanno rilevato la funzione mitopoietica degli storici e delle interpretazioni del passato da essi elaborate. Pur reclamando l'obiettività scientifica delle loro ricerche, sovente gli storici – come avvenne nel caso dei Whig, degli storici gollisti o degli studiosi della Resistenza in Italia – finirono col legittimare scientificamente i miti di fondazione degli Stati-nazione. A questo proposito Chris Lorenz, analizzando l'opera di Ranke e Humboldt, annoverati fra i padri fondatori della storiografia, ha richiamato il concetto di «mythistory» coniato da William McNeil al fine di evidenziare quanto sia labile e sfumato il confine fra la storia come disciplina scientifica e il mito politico<sup>81</sup>. L'analisi dell'istituzionalizzazione della professione di storico lungo il XIX secolo e la dimostrazione dello stretto legame fra tale evoluzione e il processo di costruzione nazionale costituiscono uno dei passaggi più significativi all'interno degli studi che compongono il volume edito da Berger, Donovan e Passmore. A questo proposito, è interessante notare che qualche anno più tardi, seguendo e sviluppando le concezioni di Anthony Smith, lo stesso Stefan Berger, in collaborazione con Linas Eriksonas e Andrew Mycock, pubblicò una serie di studi nei quali si evidenziava come il sorgere delle storie nazionali e l'istituzionalizzazione degli insegnamenti di storia nelle università così come negli istituti di istruzione superiore costituissero fenomeni paralleli alla nascita dello studio delle letterature nazionali e all'istituzione di un canone letterario nazionale in tutti i paesi europei<sup>82</sup>. Infine, questi studiosi hanno evidenziato la moltiplicazione e la competizione fra opposti discorsi storici a partire dal XIX secolo, dovuta alla nascita della moderna società di massa, dei partiti politici e della mobilitazione politica popolare. La conclusione a cui approdano gli studi editi da Stefan Berger, Mark Donovan e Kevin Passmore è che si sia sviluppato e diffuso – all'interno dello spazio dell'Europa occidentale a partire dall'Ottocento – un complesso di nozioni condivise in merito alla mitologia delle origini della nazione, alla continuità storica dell'essenza nazionale e alla missione provvidenziale della comunità nazionale. Tali concezioni, coniugate alle peculiarità soggettive di ogni Stato, sono sfociate in risultati originali per ogni paese studiato<sup>83</sup>. In merito al ruolo mitopoietico degli storici, rimangono capitali le considerazioni sviluppate da Edward H. Carr nelle prime due lezioni sulla storia pubblicate all'inizio degli anni Sessanta. Carr invitava a non dimenticare che gli storici furono immersi nell'epoca e nell'ambiente in cui essi vissero e, di conseguenza, faceva notare come solo attraverso il presente essi poterono studiare e scrivere il passato: ogni opera di storia è quindi intimamente relazionata al momento nel quale è stata prodotta<sup>84</sup>.

Nel 1983 Ernest Gellner, cercando di definire le caratteristiche della nazione, evidenziò come la comunità nazionale potesse definirsi in termini di cultura comune. Le culture superiori standardizzate, omogenee e unificate, sostenute centralmente ed estese a intere popolazioni e non solo a minoranze, costituiscono, nella concezione dello storico di origine ceca, l'unico tipo di unità con la quale gli uomini si identificarono con entusiasmo negli ultimi due secoli. Gellner poneva

---

<sup>80</sup> Ann Rigney, 'Fiction as a Mediator in National Remembrance', in *Narrating the Nation*, a cura di Berger, Eriksonas e Mycock, pp. 79–96. Già Benedict Anderson aveva segnalato come il romanzo costituisse uno dei generi letterari più impiegati nella rappresentazione di quella comunità immaginata che è la nazione, Anderson, pp. 94–97.

<sup>81</sup> Chris Lorenz, 'Drawing the Line: "Scientific" History between Myth-Making and Myth-Breaking', in *Narrating the Nation*, a cura di Berger, Eriksonas e Mycock, pp. 35–55.

<sup>82</sup> John Neubauer, 'The Institutionalisation and Nationalisation of Literature in Nineteenth-century Europe', in *Narrating the Nation*, a cura di Berger, Eriksonas e Mycock, pp. 97–116.

<sup>83</sup> Berger, Donovan e Passmore.

<sup>84</sup> Edward H. Carr, *Sei lezioni sulla storia* (Torino: Einaudi, 1966).

anche in rilievo la centralità dei meccanismi educativi e di un sistema scolastico unificato esteso a tutto lo spazio della comunità, organi cruciali della macchina dello Stato finalizzati da una parte al mantenimento della lingua e della cultura nazionale e dall'altra al radicamento nella popolazione di una lealtà superiore – quella dovuta allo Stato – che sopravanzasse le fedeltà di classe o locali. Da questo punto di vista, Gellner evidenziava l'istituzione del monopolio dell'istruzione da parte dello Stato come uno dei principali passaggi dalla società agricola arcaica a quella industriale<sup>85</sup>.

Nei decenni precedenti, alcuni illustri sociologi e filosofi avevano focalizzato la propria attenzione sulla funzione di riproduzione culturale del sistema scolastico. Già Émile Durkheim, negli scritti dedicati alla sociologia dell'educazione, aveva evidenziato la funzione collettiva dell'azione pedagogica, che deve assicurare quella comunità di idee e di sentimenti senza la quale la società stessa non potrebbe esistere. Molto significativa, tuttavia, è la considerazione del sociologo francese secondo la quale la funzione dello Stato non risiederebbe nel creare questa comunità di idee e di sentimenti, la quale si crea da sola, ma il compito delle istituzioni politiche si limiterebbe alla consacrazione, mantenimento e socializzazione di tale complesso di ideali<sup>86</sup>. Una cinquantina di anni più tardi, Pierre Bourdieu si è approfonditamente occupato della funzione dell'azione pedagogica nella riproduzione dei rapporti di classe esistenti. L'istituzione scolastica, secondo il filosofo francese, in primo luogo riproduce la distribuzione del capitale culturale fra le classi e, per suo tramite, perpetua i rapporti di classe esistenti. Inoltre, l'azione pedagogica costituisce una violenza simbolica, che impone significazioni e le impone come se fossero legittime. Nella funzione del sistema educativo tesa all'interiorizzazione della stratificazione sociale e delle culture dominanti e alla loro naturalizzazione risiede, secondo Bourdieu, la seconda principale caratteristica dell'educazione<sup>87</sup>.

### *Storiografia, insegnamento della storia e nazione nella Spagna otto-novecentesca*

In Spagna le relazioni fra storiografia e identità nazionale furono al centro del dibattito pubblico a partire dalla seconda metà degli anni Novanta. Le discussioni in merito al Plan de Mejora de las Humanidades, progettato dal ministero de Educación y Ciencias, gli echi del *Historikerstreit* scatenatosi in Germania a partire dal 1986 e la ricezione delle opere sul nazionalismo pubblicate da Anderson, Gellner, Smith e Hobsbawm, nonché il riemergere della questione dei nazionalismi periferici, in particolare quello basco, produssero un'ampia riflessione sulla funzione della storia e dell'insegnamento della storia nel sistema educativo nell'età del nazionalismo.

Nel 1998 uscì il volume miscelaneo *Nacionalismo e historia*, curato da Carlos Forcadell. I saggi raccolti analizzano le implicazioni e la funzione della storia nella genesi e nell'evoluzione delle identità collettive – nazionali, culturali e politiche. In particolare, dopo un'analisi comparativa a cura di Juan José Carreras incentrata sui nazionalismi periferici in Europa, i paragrafi del libro prendono in esame l'uso della storia ad opera dei separatismi basco e catalano, dell'*aragonesismo* politico e dei movimenti autonomisti andaluso e valenzano<sup>88</sup>.

Nello stesso anno si tenne a Vitoria un congresso sul tema *Historia y sistema educativo*, organizzato dalla Asociación de Historia Contemporánea (AHC) e patrocinato dalla Universidad de País Vasco. I materiali esposti in quel convegno – organizzati in tre sezioni dedicate a 'La historia en el debate de la Humanidades', 'Historia y nacionalismo' e '¿Qué historia de España?' – furono in un secondo momento raccolti nel secondo numero della rivista *Ayer* pubblicato nel 1998. Al di là degli articoli incentrati sul decreto di riforma delle materie umanistiche del 1997, è particolarmente

---

<sup>85</sup> Gellner, pp. 62–74.

<sup>86</sup> Émile Durkheim, 'L'educazione, la sua natura, la sua funzione', in *La sociologia e l'educazione*, di Émile Durkheim (Roma: Newton Compton Italiana, 1971), pp. 29–61 (pp. 49–52).

<sup>87</sup> Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, *La riproduzione. Teoria del sistema scolastico ovvero della conservazione dell'ordine culturale* (Rimini: Guaraldi, 1972).

<sup>88</sup> *Nacionalismo e historia*, a cura di Carlos Forcadell (Saragozza: Institución 'Fernando el Católico', 1998)

significativo il saggio di Justo Beramendi incentrato sulla funzione nazionalizzatrice della storia all'interno del nazionalismo unitarista e dei nazionalismi periferici nei secoli XIX e XX. La «guerra de la Historia» scatenatasi negli anni Novanta, secondo lo studioso gallego, si inserisce nella cornice dell'annoso confronto fra identità nazionali contrapposte in Spagna e la storia, in quest'ambito, continua ad essere ad un tempo sostegno della propria coscienza nazionale e strumento di combattimento contro l'identità collettiva antagonista. Beramendi inoltre puntualizza come in Spagna la scarsa capacità nazionalizzatrice dello Stato e il sorgere dei nazionalismi alternativi abbia impedito che la storiografia si liberasse della politica, un processo che negli altri Stati europei fu portato a termine nel periodo *entre-deux-guerres*<sup>89</sup>.

Qualche anno più tardi la funzione della storia nella costruzione dell'identità nazionale venne analizzata nell'ambito del VI congresso della AHC dedicato al tema degli usi pubblici della storia, in particolare all'uso politico della storia che spazia dalla retorica veemente dei dibattiti parlamentari alla manipolazione ad opera delle dittature e alla legittimazione dei regimi e delle dinastie. All'interno del volume che raccoglie i più rilevanti contributi presentati al convegno spiccano le riflessioni di José Álvarez Junco in merito alla costruzione delle identità nazionali ad opera storiografia nazionalista del XIX secolo e della prima metà del Novecento. In primo luogo, lo studioso spagnolo ripercorse il processo di imposizione dell'idea di nazione come categoria di lettura e comprensione del mondo a partire dalla seconda Età Moderna, osservando come la fedeltà alla nazione sopravanzò altre lealtà come quelle di classe, religiose o di genere. Al contempo, Álvarez Junco ricordava la nascita, nell'Europa del Sei-Settecento, delle storie delle collettività in termini prenazionali, resoconti all'interno dei quali la nazione assurgeva a quadro di riferimento e soggetto della narrazione. Date queste premesse, il professore dell'Università Complutense veniva quindi a puntualizzare come la storia nazionalista ottocentesca fosse un prodotto culturale, finalizzato alla creazione e al rafforzamento delle identità collettive nazionali. Sebbene basata sul vaglio di documenti e fonti antiche e sull'applicazione del metodo positivista, la creazione della storia nel XIX secolo era guidata dai preconcetti degli studiosi e modellata sulla visione che gli storici avevano del passato, al centro della quale vi era la premessa fondamentale che le nazioni fossero una realtà oggettiva, naturale ed eterna. Nella parte conclusiva dell'intervento, Álvarez Junco descriveva il declino della storiografia nazionalista nel secondo Novecento, causato dall'introduzione di una prospettiva culturalista e strumentalista negli studi storici<sup>90</sup>.

In merito al caso delle storie di Spagna, negli ultimi quindici anni sono state pubblicate due opere capitali che hanno analizzato l'evoluzione di questo particolare genere storiografico in una prospettiva di lungo periodo. Nel 2004 usciva il volume miscelaneo a cura di Ricardo García Cárcel dedicato alla nascita e allo sviluppo delle storie nazionali. Introducendo i quattro saggi che compongono il libro, García Cárcel riprendeva la riflessione sviluppata da Bernard Guenée che non si hanno nazioni senza storie nazionali e che sono gli storici che creano le nazioni. Gli interventi di Baltasar Cuart, di Enrique García Hernán, di Roberto López-Vela e di Gonzalo Pasamar analizzano l'evoluzione del genere storiografico a partire dalla nascita delle prime storie di Spagna caratterizzate da una prospettiva di patriottismo etnico nel Cinquecento fino ai libri sulla storia nazionale pubblicati nel corso della Transizione<sup>91</sup>.

Sviluppando alcune tematiche già affrontate in *Mater dolorosa*<sup>92</sup> e nell'ambito del VI congresso della AHC, José Álvarez Junco, in collaborazione con Gregorio de la Fuente, ha analizzato l'evoluzione delle storie di Spagna a partire dalle cronache altomedievali asturiane fino agli anni Novanta, ampliando il quadro temporale proposto da García Cárcel. Lo studio, uscito

---

<sup>89</sup> Justo Beramendi, 'Historia e identidad nacional', *Ayer*, 30.2 (1998), 125–40.

<sup>90</sup> José Álvarez Junco, 'Historia e identidades colectivas', in *Usos públicos de la historia. Ponencias del VI congreso de la Asociación de Historia Contemporánea (Universidad de Zaragoza, 2002)*, a cura di Juan José Carreras e Carlos Forcadell (Madrid: Marcial Pons; Saragozza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2003), pp. 47–69.

<sup>91</sup> *La construcción de las historias de España*, a cura di Ricardo García Cárcel (Madrid: Marcial Pons, 2004).

<sup>92</sup> José Álvarez Junco, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX* (Madrid: Taurus, 2010), pp. 329–74.

come parte del dodicesimo volume della collana *Historia de España* edita da Marcial Pons e Crítica, evidenzia da una parte la natura mitica di gran parte del materiale analizzato, presentato tuttavia come un'evidenza scientifica, e dall'altra parte sottolinea la lotta di interpretazioni al cui centro vi fu la storia nazionale nel XIX secolo e nella prima metà del Novecento<sup>93</sup>.

L'insegnamento della storia patria e le sue relazioni con la costruzione dell'identità nazionale sono stati al centro degli studi di Carolyn Boyd. Attraverso l'analisi di un particolare tipo di fonti, i manuali scolastici, che restituiscono un'immagine affidabile delle idee che le élites politiche e culturali intendevano trasmettere e inculcare alle nuove generazioni, Boyd dimostra come l'istruzione storica divenne un terreno di lotta fra le diverse interpretazioni del passato nazionale. La ristretta sfera d'azione consentita allo Stato spagnolo dalle sue limitate risorse permisero la crescita e il consolidamento di gruppi politici e di identità collettive alternativi, portatori di una visione della storia difforme da quella ufficiale. L'insufficienza dei mezzi e la mancanza di accordo sul messaggio da trasmettere, concludeva la studiosa della University of California, Irvine, impedirono la creazione e la trasmissione di un'interpretazione della storia e di una cultura consensuali e univoche nella Spagna della Restaurazione e novecentesca<sup>94</sup>.

### *Obiettivi e struttura dello studio*

La presente sezione dello studio intende analizzare il racconto della battaglia di Covadonga e del regno di Pelayo a partire dalle più importanti opere della storiografia etno-patriottica del XVI secolo fino alla professionalizzazione del mestiere dello storico negli anni Cinquanta del Novecento.

L'arco temporale della disamina ricopre, *grosso modo*, la parabola dell'auge del nazionalismo, avendo come punto di partenza l'epoca nella quale, come ha scritto Diego Catalán, il concetto di Spagna iniziò ad assumere connotazioni nazionali ed etniche perdendo progressivamente la caratterizzazione territoriale<sup>95</sup>; la fine del periodo in esame coincide con il tramonto dell'influenza nazionalista sulla scrittura della storia professionale della battaglia di Covadonga, avvenuto nel secondo Novecento. La tipologia delle fonti analizzate si connota come molto varia, spaziando dal particolare genere storiografico costituito dalle storie di Spagna più influenti e di maggiore circolazione nei secoli delle Età Moderna e Contemporanea alle biografie romanzate dell'eroe nazionale Pelayo. Sono inoltre state prese in esame vari generi di opere storiografiche, come le conferenze accademiche, le monografie di storia locale, ma anche testi riguardanti il folklore, la cultura e l'archeologia asturiana. I manuali scolastici più significativi e diffusi, che sovente si caratterizzarono per essere autentiche storie di Spagna e non solo compendi, rappresentarono parte importante del materiale documentale analizzato. È, in conclusione, importante notare la diversa origine ideologica delle opere analizzate, che testimoniano la costante lotta di interpretazioni in merito al mito delle origini della nazione. Nella prima parte del lavoro sarà presa in esame la trasmissione del tradizionale racconto del mito di fondazione della nazione nell'Età Moderna. Insieme con l'interesse per la ricerca delle origini della nazione e della monarchia, le opere dei secoli XVI, XVII e XVIII delinearono gli elementi più importanti del mito ripresi e sviluppati successivamente e apportarono alla narrazione delle origini un deciso tono etno-patriottico. Nella porzione centrale della disamina saranno prese in considerazione le rielaborazioni del mito delle origini ad opera del primo liberalismo spagnolo, degli storici moderati e, in un

---

<sup>93</sup> José Álvarez Junco e Gregorio de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', in *Historias de España. Visiones del pasado y construcción de identidad*, a cura di José Álvarez Junco, Historia de España, XII (Barcelona: Crítica; Madrid: Marcial Pons, 2013), pp. 3–437; un ampliamento aggiornato di queste tematiche si trova in José Álvarez Junco e Gregorio de la Fuente, *El relato nacional. Historia de las historias de España* (Madrid: Taurus, 2017).

<sup>94</sup> Carolyn P. Boyd, *Historia patria: política, historia e identidad nacional en España, 1875-1975* (Barcelona: Pomares-Corredor, 2000); un aggiornamento in Carolyn P. Boyd, 'Los textos escolares', in *Historias de España. Visiones del pasado y construcción de identidad*, a cura di Álvarez Junco, pp. 439–561.

<sup>95</sup> Citato in Ricardo García Cárcel, 'Introducción', in *La construcción de las historias de España*, a cura di García Cárcel, pp. 13–43 (p. 18).

secondo momento, da parte degli scrittori progressisti e degli autori cattolici. La battaglia di Covadonga, in questo periodo, fu utilizzata a sostegno di diversi progetti politici, sia di respiro regionale che nazionale, sia cattolici tradizionalisti che progressisti e financo repubblicani. Inoltre, la scrittura della storia della monarchia pelagiana fornì un supporto legale e giuridico alla emanazione di diverse carte costituzionali, nonché prefigurò l'ordinamento sociale e istituzionale della Spagna di Primo de Rivera e dello Stato di Franco. In conclusione, sarà considerato lo sviluppo dell'interpretazione del racconto della battaglia di Covadonga sotto la dittatura di Franco, rilevando l'abbandono dell'impostazione nazionalista nel racconto da parte della storiografia scientifica.

## I.1 La trasmissione della tradizione nell'Età Moderna. Il racconto della battaglia di Covadonga nei secoli XVI-XVIII

### *Introduzione*

La presente sezione riunisce le principali opere storiche editate nel corso dell'Età Moderna nelle quali è inserito il resoconto della battaglia di Covadonga e del regno del primo re, Pelayo. Lo scopo della disamina di tali testi consiste nello studio della trasmissione del mito delle origini della nazione e della monarchia, cercando di appurare come esso fu rielaborato e ponendo in luce come gli elementi desunti dalla tradizione precedente assunsero nuove e originali connotazioni nelle opere degli scrittori dell'Età Moderna.

L'analisi prenderà avvio dalla presentazione delle storie di Spagna con caratteristiche etno-nazionalistiche editate durante il regno di Filippo II, periodo nel quale tale genere storiografico affonda le proprie radici. Lo sviluppo delle storie di Spagna prenazionali, arguiva Baltasar Cuart, fu contemporaneo al sorgere del «narcisismo lingüístico y cultural» spagnolo e della formazione della consapevolezza della missione provvidenziale della monarchia in ambito politico e religioso. Cuart, inoltre, evidenziava l'ampio sviluppo – nel corso del Cinquecento – dei miti di fondazione sia della monarchia unificata sia dei regni periferici, una mitologia delle origini che distorceva la realtà storica alla ricerca della genesi mitica di queste entità politiche<sup>96</sup>. Lo studio proseguirà quindi con la disamina delle opere degli autori settecenteschi e illuministi, sostenitori della critica storiografica depuratrice delle favole e delle leggende che incrostavano l'originale nucleo del racconto delle origini della nazione. Infine, la disamina terminerà con la presentazione del tomo della collana *España sagrada* dedicato alla chiesa asturiana, un'opera che segnerà l'inizio della storiografia ecclesiastica spagnola.

Al di là della constatazione di una progressiva e generale crescita del sentimento prenazionale, i testi analizzati presentano ipotesi differenti e financo antitetiche riguardo alle origini della nazione, indigene secondo il basco Garibay e gotiche per la maggioranza degli autori. Con un grado variabile di intensità, tutti gli autori sottolineavano invece la santità della vita del primo re e le provvidenziali origini della monarchia e della nazione, nate sotto la patente protezione divina. Alcuni autori settecenteschi, come Medrano e Risco, deriveranno da tale origine santa la nozione della Spagna come popolo eletto e nazione mariana. Juan de Mariana, e dopo di lui Masdeu e Risco, delineavano invece le caratteristiche eterne ed immutabili della nazione, della stirpe spagnola, rimaste invariate nonostante le invasioni subite dalla penisola. Tutti questi elementi saranno ripresi e rielaborati dalla storiografia successiva – liberal-moderata ma anche progressista e nazionalcattolica – ed entreranno a far parte del racconto della battaglia di Covadonga fino al secondo Novecento.

### *I.1.1 La genesi del racconto della battaglia di Covadonga come legittimazione della monarchia asturiana (secc. IX-XII)*

Mentre la *Crónica Albeldense*, redatta negli anni Ottanta del IX secolo, dà solamente notizie concise della vicenda di Pelayo, specificando comunque che con lui iniziò il regno delle Asturie, la *Crónica de Alfonso III*, composta poco dopo presso la corte ovetense, presenta il primo resoconto dettagliato della battaglia di Covadonga<sup>97</sup>.

Ampiamente basato su modelli biblici e classici, il racconto alfonsino si configura come il tentativo di creare una memoria storica della monarchia asturiana e risalta in particolar modo due

---

<sup>96</sup> Baltasar Cuart, 'La larga marcha de las historias de España en el siglo XVI', in *La construcción de las historias de España*, a cura di García Cárcel, pp. 45–126.

<sup>97</sup> Luciano López y García-Jove, *La batalla de Covadonga e historia del santuario*, 10ª (Oviedo: Gráficas LUX, 1976), pp. 31–33.



elementi che caratterizzavano in funzione legittimante tale entità politica: da una parte il vincolo con la monarchia visigota e dall'altra la manifesta e continua protezione divina sul regno asturiano. La versione *Rotense* di tale cronaca si diffonde ampiamente sulla storia di Pelayo, rievocandone dapprima l'ascendenza regale e il valore quale comandante della guardia pretoriana di Rodrigo alla battaglia del Guadalete. Dopo la perdita del paese, Pelayo e la sorella – il cui nome non è specificato – si rifugiarono nelle Asturie, accolti amichevolmente dal governatore musulmano di Gijón, Munuza. Costui, innamoratosi perdutamente della sorella del duce goto, inviò Pelayo come ambasciatore presso Tarech, emiro di Cordoba, e, durante la sua assenza, forzò alle nozze la principessa. Sulla via del ritorno dall'Andalusia, Pelayo, informato della violenza perpetrata da Munuza ai danni della sorella e dell'intenzione del governatore di ucciderlo, decise di fuggire sui monti delle Asturie orientali e preparare un'insurrezione contro i mori. Venuto a conoscenza delle intenzioni del procere visigoto, Tarech incaricò Alkaman, uno dei più prodi capitani nell'invasione del 711, di debellare l'insurrezione. Il condottiero si portò con un forte esercito presso la grotta che si apriva alle falde dell'Auseva dove Pelayo e i suoi erano asserragliati e inviò quindi il vescovo Oppas a parlamentare con i nemici per indurli alla resa. I tentativi di lusinga e poi le minacce da parte di Oppas, fratello di Witiza e, insieme con il conte Giuliano, principale responsabile con il suo tradimento della disfatta nelle campagne di Jérez, ricevettero un netto e orgoglioso rifiuto da parte di Pelayo, il quale si affidò alla Vergine venerata da tempo immemore nella grotta e si preparò per lo scontro. Alkaman ordinò l'attacco, ma la sua imponente armata fu sconfitta dai prodigi divini che avvennero in quella giornata gloriosa: dapprima le frecce scagliate dai frombolieri mori ricaddero su di loro, mischiate a massi e tronchi d'albero che i cristiani lanciavano dalle pendici dei monti; in seguito, si scatenò una terribile tempesta nella valle asturiana, che fece straripare il torrente Deva. Questi interventi divini produssero enormi perdite fra gli assediati e crearono confusione e poi panico fra i mori, che iniziarono una precipitosa rotta, incalzati dai cristiani. Alla fine della giornata, Alkaman era morto, mentre il malvagio prelato fu catturato e giustiziato; i fuggiaschi musulmani, diretti verso Liébana, furono travolti e uccisi da una frana provocata dalla Divina Provvidenza in un luogo montano chiamato Cosgaya. Al termine dei combattimenti, nel prato chiamato Repelao, Pelayo fu eletto re dai magnati che si erano battuti con lui, dando inizio alla monarchia spagnola<sup>98</sup>.

Come ha osservato Alessandro Vanoli, che ha approfonditamente studiato le diverse versioni della cronaca fatta stilare dal sovrano ovetense, mediante la discendenza regale di Pelayo il regno di Oviedo veniva collegato all'impero visigoto; tale legame era irrobustito dalla rivendicazione della discendenza di Alfonso di Cantabria, genero e successore di Pelayo, dai sovrani Leovigildo e soprattutto Recaredo. In virtù di questo vincolo di discendenza, la legittimazione della monarchia visigota – la quale poggiava, in primo luogo, sull'idea di *bellum*, ossia di guerra santa contro gli eretici nella quale il re è il soldato di Cristo in lotta contro le schiere del Maligno e, inoltre, sulla concezione del re quale supremo protettore della Chiesa – passava a costituire la giustificazione del regno asturiano: «Siamo di fronte ad un'evidente attualizzazione di un modello monarchico – quello, di fatto, visigoto – che viene riconosciuto come referenziale». Lo studioso bolognese segnalava anche i fitti riferimenti scritturistici contenuti nei codici alfonsini in relazione alla battaglia di Covadonga: al di là dell'esplicito paragone della distruzione dell'esercito saraceno con l'affogamento delle truppe del Faraone nel Mar Rosso, il dialogo fra Pelayo e Oppas è ispirato alla visione divina avuta da Mosè sul monte Oreb, mentre l'identificazione fra Davide e Pelayo è evidente mediante la citazione del Salmo LXXXVIII. Infine, Vanoli osservava come la fuga del popolo di Dio verso la montagna in cerca di riparo dalle truppe nemiche nella loro devastante avanzata era già stata un'esortazione presente nel Vangelo di Luca e, attraverso la variante dei romani salvati dall'avanzata dei barbari, nelle *Historiarum adversus paganos libri septem* di Paolo Orosio; le milizie di Dio sarebbero dovute restare nascoste, come i cristiani accovacciati dietro le creste montuose raffigurati nel terzo quadro delle miniature del Beato di

---

<sup>98</sup> *Crónica de Alfonso III*, a cura di Zacarías García Villada (Madrid: Est. tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1918), pp. 108–15.

Liébana a commento dell'Apocalisse<sup>99</sup>. Il medievista Francisco Javier Zabalo Zabalegui ha rilevato come il modello del racconto del fulmineo sterminio dei mori fosse la distruzione dell'esercito del re assiro Sennacherib che cingeva d'assedio Gerusalemme da parte dell'Angelo del Signore: tale riferimento rafforzava ulteriormente l'identificazione dei cristiani con il Popolo Eletto. Lo studioso dell'Universidad de Sevilla inoltre rilevava i riferimenti biblici dei numeri citati dalla *Crónica de Alfonso III*: il numero di 124.000 che si riferisce ai mori periti nella valle del Deva deriva, con un leggero aggiustamento verso l'alto per ingigantire l'impresa del duce goto, dai 120.000 madianiti che muoiono combattendo Gedeone, dai 120.000 soldati alla testa dei quali Oloferne invade la Giudea per ordine di Nabucodonosor e dai 120.000 componenti dell'esercito dei seleucidi uccisi da Giuda Maccabeo e i suoi uomini. Questi riscontri, da una parte, equiparavano Pelayo ai grandi condottieri veterotestamentari del Popolo Eletto e, dall'altra parte, magnificavano l'opera di Dio a favore nel Nuovo Israele<sup>100</sup>.

La storia del primo re Pelayo e della battaglia di Covadonga contenuta nel codice *Rotense* è alla base della storiografia dei secoli successivi. Gli autori dei secoli XII e XIII rielaborarono la narrazione stilata dai cronisti asturiani, interpolando nuovi elementi che diverranno parte del materiale storico-mitico nei secoli successivi. Il Monaco di Silos eliminò alcuni dettagli favolosi, riducendo il numero dei combattenti coinvolti nello scontro, pur richiamando i prodigi occorsi a favore dei cristiani. Una delle caratteristiche più rilevanti della *Historia Silense* risiede nell'inserimento del conte Giuliano nelle trattative condotte dall'arcivescovo di Siviglia: il Silense, in questo modo, raduna tutti i traditori del Guadalete nella valle di Covadonga cosicché, con la loro morte – Giuliano viene decapitato dai suoi stessi soldati dopo il disastro, accusato di tradimento – si possa compiere la vendetta divina e, attraverso il sangue da essi versato, si lavi l'onta perpetrata nelle piane andaluse. Fra gli storici del Duecento, Lucas de Tuy da un lato introduce una precisa genealogia regia per i primi due sovrani, corroborando il legame con il regno visigoto, e dall'altro lato riprende la morte del conte Giuliano e dei figli di Witiza. L'arcivescovo Rodrigo, nel coevo *De rebus Hispaniae*, aggiunse alla narrazione primigenia una serie di leggende che saranno ampiamente riprese dagli storici e soprattutto da poeti e romanzieri nei secoli successivi. In primo luogo, il primate toledano riportò la persecuzione della famiglia di Pelayo ad opera di Witiza, vessazione culminata nell'omicidio di Favila, padre di Pelayo, da parte del malvagio sovrano e nella fuga del duce nella natia Cantabria; inoltre, Rodrigo Jiménez de Rada aggiunse il particolare che Munuza fosse un cristiano rinnegato, diede notizia del suo matrimonio con la sorella di Pelayo e della sua fine a Liébana. In ultimo, la *Primera Crónica General* di Alfonso X, riprendendo interamente gli elementi del racconto inseriti nella prima metà del Duecento, introdusse l'applicazione ai proceri goti ritenuti responsabili del disastro del 711 dei peccati archetipici che da allora contrassegneranno le loro figure. La lussuria e la ribellione contro i precetti ecclesiastici si cristallizzarono come elementi caratteristici di Witiza e Rodrigo, sebbene quest'ultimo, a causa della sua funzione di anello di congiunzione fra impero visigoto e regno asturiano, conosca una certa riabilitazione in virtù della sua penitenza. Gli stereotipi negativi applicati ai reprobri e traditori, da Oppas, vescovo apostata, al conte Giuliano, vassallo fedifrago per vendetta, si rafforzarono; Pelayo, infine, fu elevato a redentore di Spagna dalla cattività e restauratore della libertà del popolo e fu definitivamente qualificato come principe del sangue, non più mero scudiero alla corte dei re goti<sup>101</sup>.

---

<sup>99</sup> Alessandro Vanoli, *Alle origini della Reconquista: pratiche e immagini della guerra fra Cristianità e Islam* (Torino: Aragno, 2003), pp. 140–44; 153; 235–38; cfr. anche Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', pp. 21–29.

<sup>100</sup> Francisco Javier Zabalo Zabalegui, 'El número de los musulmanes que atacaron Covadonga. Los precedentes bíblicos de unas cifras simbólicas', *Historia. Instituciones. Documentos*, 31 (2004), 715–27.

<sup>101</sup> López y García-Jove, pp. 43–54; Constantino Cabal, *Covadonga* (Oviedo: Grupo Editorial Asturiano, 1990), pp. 33–90; Álvarez, pp. 56–58.

### *I.1.2 Recupero del territorio patrio e origine indigena: il Compendio historial de Esteban de Garibay (1556-1572)*

Alla metà del Cinquecento Esteban de Garibay (1533-1600) scrisse *Los quarenta libros del compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los Reynos de España*, che saranno pubblicati ad Anversa all'inizio degli anni Settanta. La magna opera di Garibay, come ha specificato Baltasar Cuart, fu la prima storia moderna di Spagna. L'autore biscaglino adottò una nuova prospettiva, un'impostazione geografico-politica in base alla quale scelse di occuparsi solamente della «España», ossia dei regni sottomessi alla sovranità di Filippo II. In questo modo, Garibay superò la prospettiva geografico-archeologico-mitologica di ascendenza umanistica che aveva prodotto storie della «Hispania», ossia dell'intera penisola iberica, compreso il Portogallo. All'interno di questa prospettiva etno-patriottica, l'opera di Garibay si presenta come una «yuxtaposición no coordinada» della storia dei regni peninsulari che supera la visione castiglianista. Tale caratteristica evidenzia il proposito unitario e la prospettiva generale della storia dello storico di Mondragón, connotandola come una storia della nazione e discostandola sensibilmente dalle cronache dei singoli regni compilate degli annalisti precedenti. L'opera si caratterizza per il lavoro minuzioso su fonti impresse e manoscritte, nonché l'immane lavoro d'archivio portati a termine dell'autore<sup>102</sup>.

Il cinquantesimo capitolo del Libro VIII e i primi paragrafi del successivo sono incentrati su Don Pelayo e la battaglia di Covadonga. Il racconto dell'autore biscaglino ricalca fedelmente la storia delle origini del regno contenuta nelle cronache asturiane altomedievali, accogliendo gli elementi favolosi e romanzeschi come gli amori di Munuza e Ormesinda e la fuga di Pelayo e della sorella attraverso il rio Pionia per sfuggire al perfido governatore moro di Gijón. Emergono tuttavia alcune caratteristiche originali nella versione elaborata da Garibay. *In primis*, Don Pelayo è presentato come autoctono, autentico ibero, nato nelle montagne cantabriche dove permangono l'originario lignaggio e la lingua del patriarca Tubal. Garibay quindi rifiuta l'ascendenza gotica e ispanoromana di Pelayo, facendo del primo re un discendente dei primitivi abitanti della penisola. L'origine autoctona della monarchia è ribadita in relazione ad Alfonso di Cantabria, genero di Pelayo e terzo re delle Asturie, anch'egli nativo della cordigliera cantabrica. Garibay, perciò rivendica potentemente le origini iberiche della monarchia ispanica, squalificando l'ascendenza gotica:

Ni a los Reyes de España resultara ninguna gloria, por descender de los Godos, pues evidentemente era más noble y clara generación la de los mismos Españoles, descendientes de Tubal, progenitor de los verdaderos Españoles, que la de los Godos estrangeros, poco auia, tenidos por barbaros, que andauan peregrinando por el mundo<sup>103</sup>.

In linea con questa rivendicazione nelle righe successive Garibay cita la *Summa de Geographia* di Martín Fernández de Enciso, pubblicata a Siviglia nel 1519, dove si ribadisce l'ascendenza cantabrica di Carlo V per parte di madre, connettendo l'imperatore – attraverso Pelayo e Alfonso il Cattolico – agli originari abitanti della penisola. Garibay, in secondo luogo, sottolinea come le popolazioni delle montagne delle Asturie orientali si siano mescolate con gli altri abitanti della penisola fuggiti dinanzi all'invasione. La fusione delle razze, cominciata all'inizio del regno di Pelayo, è rafforzata dalla designazione a erede di Alfonso il Cattolico nel 728, che porta con sé nel nuovo regno le popolazioni della Cantabria.

Pelayo, per lo storico basco, fu indubabilmente uno strumento del piano divino di restaurazione della monarchia, egli fu «hombre de Dios embiado». La Provvidenza divina salvò Pelayo alla battaglia del Guadalete in vista dei propri imperscrutabili fini e la sua «elección» e «creación» a re sono suggellate dalla Chiesa, nella figura dell'arcivescovo toledano Urbano, ovvia

<sup>102</sup> Cuart, pp. 111–18; così anche Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', p. 87.

<sup>103</sup> Esteban de Garibay, *Los quarenta libros del compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los Reynos de España*, 3 voll. (Barcellona: Sebastián de Comellas, 1628), I, p. 325.

controfigura del «mal prelado» Oppas. Nella battaglia di Covadonga – il cui toponimo non è mai citato, l'autore si riferisce solamente alla grotta dell'Auseva – e nelle imprese successive sino alla conquista di León è patente il favore e l'aiuto divino, che corroborano la legittimazione celeste sul nuovo ente statale. Per Ríos Saloma, la santità del primo re rivendicata da Garibay deve essere letta come santità della monarchia di Filippo II e delle sue lotte contro i protestanti dell'Europa settentrionale e i turchi nel Mediterraneo<sup>104</sup>: da Pelayo, quindi, il favore divino si protrae sulla monarchia spagnola nei secoli successivi. Infine, Pelayo è designato da Garibay – autore nativo di un territorio periferico – come difensore e restauratore degli antichi «fueros» e dei tradizionali costumi. È importante sottolineare come, nelle pagine dello storico biscaglino, Pelayo combatta per difendere e recuperare la terra, mantenere gli usi aviti e ripristinare le antiche libertà<sup>105</sup>: come ha scritto Martín Ríos Saloma, nella concezione di Garibay la causa della guerra contro i mori non è più la difesa della vera fede ma il recupero del territorio<sup>106</sup>.

Il *compendio historial* di Esteban de Garibay sembra incardinarsi su tre fondamentali presupposti: in primo luogo, la rivendicazione delle origini ibere di Pelayo e quindi anche della monarchia da lui fondata e il conseguente rifiuto della discendenza gotica. Garibay, a questo proposito, costituirà il capostipite di quella che Martín Ríos Saloma ha definito la «línea indigenista», ossia quella corrente storiografica che rivendicherà le origini iberiche della monarchia e della nazione e che sarà perpetuata fino all'Ottocento<sup>107</sup>. L'autore biscaglino si dimostrava molto interessato all'individuazione delle origini del lignaggio spagnolo, una ricerca che aveva l'obiettivo di costruire un'autentica biografia della nazione spagnola, originale e differente da tutte le altre storie delle nazioni europee. In secondo luogo, Garibay sottolineava la santità di Pelayo e la manifesta protezione divina che accompagna la vita e delle imprese del re, riprendendo in questo una tematica già ampiamente sviluppata a partire dal IX secolo. Infine, lo storico basco individuò fra le motivazioni della sollevazione pelagiana la restaurazione degli antichi costumi e il ripristino del diritto consuetudinario, scardinati dall'invasione musulmana del 711: questo intento volto alla riattivazione dell'antica legislazione e della costituzione originaria del paese costituirà un tema molto frequentato dagli storici del XIX secolo.

### *1.1.3 La rivendicazione dell'eredità gotica e della continuità fra regno toledano e monarchia asturiana: la Coronica general di Ambrosio de Morales (1574)*

Qualche anno dopo la pubblicazione ad Anversa della monumentale opera di Esteban de Garibay, il cronista generale della Castiglia Ambrosio de Morales (1513-1591) dava alle stampe la propria *Coronica general de España*, continuazione dell'opera del proprio predecessore Florián de Ocampo. Morales portò a termine un grande lavoro archivistico ed epigrafico, caratterizzato da uno spiccato interesse per le fonti primarie.

In merito a Covadonga riprende pedissequamente quanto aveva scritto nel *Viage Santo*, intrapreso nei regni di León e Galizia e nel Principato delle Asturie per ordine di Filippo II nel 1572<sup>108</sup>: esso rappresenta un documento di valore inestimabile in quanto contiene l'unica descrizione dello stato di Covadonga anteriore alla metà del Settecento. Nella descrizione della battaglia di Covadonga e del regno di Pelayo, Morales accetta l'intero *corpus* di leggende fiorite nel Duecento intorno al nucleo centrale del racconto. Come Garibay, Morales riporta l'amore di Munuza per Hormesinda, l'ambasciata a Cordoba di Pelayo, lo stupro da parte del governatore ai

---

<sup>104</sup> Martín Federico Ríos Saloma, *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)* (Madrid: Marcial Pons, 2011), p. 61.

<sup>105</sup> Garibay, pp. 324-36.

<sup>106</sup> Ríos Saloma, p. 62.

<sup>107</sup> Ríos Saloma, p. 329.

<sup>108</sup> Ambrosio de Morales, *Viage de Ambrosio de Morales por orden del Rey Phelipe II a los Reynos de León, y Galicia y Principado de Asturias para reconocer las reliquias de santos, sepulcros reales, y libros manuscritos de las cathedrales, y monasterios*, a cura di Henrique Flórez (Madrid: Antonio Marín, 1765), pp. 60–69.

danni della sorella di Pelayo e la fuga dei due fratelli a Cangas de Onís; cita inoltre la favola di Pelayo, del malfattore e dell'eremita di Covadonga. All'interno del racconto della battaglia, Morales ammette la presenza di Oppas, del conte Giuliano e dei figli di Witiza, dà per certo il dialogo fra il malvagio arcivescovo di Siviglia e Pelayo e accetta i miracoli che gli antichi cronisti descrissero nel corso della battaglia, dalle frecce miracolosamente ricadono sui frombolieri saraceni che le avevano scoccate alla morte dei fuggiaschi musulmani nella frana di Cosgaya. Questi eventi prodigiosi, come riportato da Morales, sono attribuiti dal Salmaticense alla Vergine. Morales inoltre narra la leggenda dell'apparizione della Croce della Vittoria a Pelayo nel cielo di Covadonga e, in un capitolo separato, descrive i supplizi toccati ai traditori cristiani<sup>109</sup>.

Nelle sue pagine l'umanista cordovano risalta sovente la patente protezione divina che caratterizza gli albori del regno asturiano e, al pari di Garibay, enfatizza i disegni provvidenziali intorno a Pelayo, giungendo a descriverlo come santo, il «Santo Rey Don Pelayo»<sup>110</sup>. In tal modo, Morales enfatizza l'origine sacra della monarchia. Il tratto più rimarchevole del racconto che Ambrosio de Morales stila del regno di Pelayo e delle origini della monarchia ispanica risiede tuttavia nella rivendicazione dell'ascendenza reale e gotica di Pelayo. Come ha notato Ríos Saloma, l'apporto più significativo di Ambrosio de Morales alla scrittura delle storie di Spagna è costituito dal tema della continuità fra regno visigoto e monarchia spagnola, della sopravvivenza di religione e monarchia dopo la caduta del regno di Toledo<sup>111</sup>. Tale persistenza è in seguito ribadita nella presentazione della genealogia di Alfonso di Cantabria e della sua affinità con Pelayo<sup>112</sup>. Chiosando il proprio resoconto della genesi della monarchia, Morales reclamava la continuità ininterrotta della discendenza reale dai primi tre sovrani e, attraverso di loro, dai re goti che li avevano preceduti. Questa antichità e questo vincolo col regno toledano costituivano una delle glorie della dinastia reale e della nazione spagnola:

la sucesion de los Reyes de España siempre anduvo dentro de la casa Real, sin que jamas hubiese Rey que no fuese de la sangre della. [...] Esto es una cosa tan insigne en España de más de ochocientos años atrás, que nos podemos y debemos mucho preciar della los Españoles, según las mudanzas y extrañezas que en todos los demás Imperios y Reynos vemos haberse introducido en el linaje y sucesión de los Reyes y Emperadores. No hay Nación ninguna que considerando bien esto, no lo tenga por una incomparable gloria de la real sangre de España<sup>113</sup>.

Oltreché nelle figure dei primi monarchi, la continuità fra lo Stato gotico e il nuovo potentato sorto nella cordigliera cantabrica è certificata dalla sopravvivenza delle tre razze che popolavano nella penisola nei secoli precedenti. Romani, goti e iberi originari – secondo Morales – continuavano a coabitare sia nelle terre conquistate dagli arabi sia nelle regioni libere. In Pelayo e nei fuggiaschi che trovarono riparo nelle Asturie «se conservó la nobleza de los Godos», la cui eredità è presente nell'attuale nazione spagnola<sup>114</sup>.

Morales inoltre dimostrava una forte consapevolezza dell'importanza del regno di Pelayo e della battaglia di Covadonga come momento di fondazione della monarchia ispanica. Lo storico geronimita dedicava lunghi paragrafi al tentativo di stabilire una cronologia precisa in relazione alle tappe della vita di Pelayo, a partire dall'ambasciata presso l'emiro a Cordova e la fuga attraverso il Pionia e fino alla battaglia di Covadonga e alla morte del re.

---

<sup>109</sup> Ambrosio de Morales, *Coronica general de España*, 8 voll. (Madrid: En la oficina de Don Bénito Cano, 1791), VII, pp. 4–21.

<sup>110</sup> Morales, VII, p. 3; Ambrosio de Morales, *Coronica general de España* (Madrid: en la oficina de Don Bénito Cano, 1791), VI, p. 354.

<sup>111</sup> Ríos Saloma, p. 53.

<sup>112</sup> Morales, VI, pp. 160–62; 354–63.

<sup>113</sup> Morales, VII, p. 37.

<sup>114</sup> Morales, VI, p. 414; Morales, VII, p. 23.

He querido hacer la averiguación deste año con toda la probabilidad que se pudo juntar porque siendo el principio de toda la Historia siguiente, es necesario tenga alguna firmeza como fundamento<sup>115</sup>.

Un ulteriore aspetto di tale convinzione di Morales in merito alla trascendenza per la storia successiva della nazione e della monarchia di Pelayo e della battaglia di Covadonga è costituito dalla minuziosa descrizione fisica dei luoghi pelagiani e in particolare della tomba del re.

Il cronista ufficiale di Filippo II rivendicava con vigore la continuità fra il regno di Toledo e quello delle Asturie e l'eredità gotica della nuova entità statale sorta nella cordigliera. Profondamente consapevole, al pari di Garibay, dell'importanza del momento delle origini e della fondazione della nazione, un periodo che deve essere accuratamente studiato e conosciuto, Morales tentava anche l'elaborazione di una solida cronologia e aggiungeva alla sua storia la minuziosa descrizione dei luoghi e dei monumenti lasciati dall'età delle origini. Anch'egli, infine, ribadiva l'origine sacra della monarchia e la vita particolarmente pia del re fondatore.

#### *I.1.4 Juan de Mariana e le caratteristiche innate ed eterne della nazione spagnola (1601)*

Agli albori del XVII secolo il gesuita Juan de Mariana (1536-1624) pubblicò a Toledo la propria *Historia general de España*, una completa riscrittura indirizzata al pubblico spagnolo della precedente *Historia de rebus Hispaniae*, scritta in latino e pubblicata a Magonza al volgere del Cinquecento. Mariana, che era un dotto compilatore e un divulgatore, non uno studioso come Garibay e Morales, compose un'opera di grande valore letterario e retorico, caratterizzata da una narrazione lineare e armoniosa e ispirata alle «claridad y amoenitas» degli storici classici Livio e Tacito. La chiave del successo dell'opera del teologo castigliano risiedette nella caratteristica di elaborare una storia nazionale che abbinava la storia particolare dei regni peninsulari con gli avvenimenti civili, militari ed ecclesiastici e la biografia dei monarchi. Mariana seppe dare unità, originalità e coerenza alla propria narrazione e, come ha sottolineato Baltasar Cuart, la sua *Historia general de España* segna il passaggio dalla giustapposizione delle storie dei regni propria dell'opera di Garibay a una coordinazione fra queste storie particolari, che evidenziava i nessi storici fra gli stati peninsulari e ricercava la comune origine dei regni iberici<sup>116</sup>. Nei due secoli e mezzo successivi la storia generale di Mariana costituì «la referencia fundamental para la historia patria» e, come ha specificato Enrique García Hernán, formò insieme con la *Gramática castellana* di Nebrija e il trattato di retorica di Cipriano Suárez un canone che introduceva il lettore all'unico modo di essere spagnolo<sup>117</sup>. José Álvarez Junco e Gregorio de la Fuente hanno recentemente rimarcato l'assoluta rilevanza dell'opera di Mariana nella costruzione dell'identità nazionale spagnola, definendo la *Historia general de España* «la máxima expresión de la historiografía etno-patriótica o prenatal»<sup>118</sup>.

Al pari di Morales e Garibay, Mariana inserì nel proprio racconto gli elementi leggendari e accadimenti meravigliosi consolidati dalla tradizione: riprese, ad esempio, la favola degli amori di Munuza e della sorella di Pelayo, la violenza da parte del moro e la fuga dei fratelli in direzione delle montagne delle Asturie orientali. Il teologo gesuita, in secondo luogo, descrivendo le fasi dello scontro, narrava il dialogo fra Oppas e Pelayo, il miracolo delle frecce che ricadevano sui lanciatori e la completa distruzione dei mori in fuga a causa della prodigiosa frana di Casagadía. In calce al racconto, Mariana stimava in 20.000 i morti musulmani nella valle di Cangas de Onís e raccontava

---

<sup>115</sup> Morales, VII, p. 15.

<sup>116</sup> Enrique García Hernán, 'La construcción de las historias de España en los siglos XVII y XVIII', in *La construcción de las historias de España*, a cura di García Cárcel, pp. 127-93 (p. 137-138); Cuart, pp. 119-24.

<sup>117</sup> Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', p. 117; García Hernán, p. 150.

<sup>118</sup> Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', pp. 117-19; già in precedenza Álvarez Junco aveva fatto notare la centralità dell'opera di Mariana, cfr. Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, pp. 45-46; 167-68.

il supplizio di Oppas, fatto prigioniero dagli asturiani, e la morte del malvagio governatore di Gijón a Olalles<sup>119</sup>.

Negli interventi divini di Covadonga e Cosgaya Mariana ribadiva le origini sacre e provvidenziali della monarchia ispanica, difesa dal «socorro de Dios y de los Santos abogados de España» e rifondata da Pelayo, principe di sangue reale<sup>120</sup>. L'ascendenza di Pelayo è richiamata all'inizio del racconto di Mariana, così come la sua grandezza d'animo e la fama di uomo coraggioso. Lo storico gesuita inoltre specificava come solamente il duce goto potesse erigersi a caudillo e guidare le atterrite popolazioni cristiane nella lotta all'invasore, configurandosi come il primo degli eroi nazionali spagnoli. Pelayo radunò attorno a sé gli asturiani e si mise a capo della ribellione «para defender la libertad de la patria», «por la salud de la patria»<sup>121</sup>. Mariana, come ha osservato Ríos Saloma, ebbe una chiara coscienza del carattere nazionale degli spagnoli e delle loro peculiari qualità, tratti unici e distintivi che si riflettono nella descrizione delle virtù di Pelayo<sup>122</sup>. Il re, infatti, «tenia vigor y valor» e «la presencia y traza del cuerpo no por el arreo vistosa, sino por sí misma varonil verdaderamente y de soldado»<sup>123</sup>: si tratta dei connotati che, nei secoli successivi, verranno inestricabilmente vincolati alla nazione spagnola, austerità, valore, disposizione al sacrificio, magnanimità. Un'altra delle peculiarità distintive del racconto che Mariana stilò del regno di Pelayo e della battaglia del 718 risiede nell'alleanza finalizzata alla lotta contro l'invasore che, sotto l'egida di Pelayo, strinsero i cristiani. Pelayo, secondo Mariana, fu elevato re dai proceri goti fuggiti nel nord, come il duce stesso ricorda nell'allocuzione che tenne dopo l'incoronazione:

Lo que hace al caso el aplicar algun remedio à la enfermedad, dar muestra de vuestra nobleza, acordaos que sois nacidos de la nobilísima sangre de los Godos<sup>124</sup>.

Tuttavia, l'alleanza costitutiva del «nuevo reyno [que] dichosamente y para siempre se fundó en España» era aperta a tutti i cristiani, sia coloro che conservavano la libertà come galleggi, biscaglino ed asturiani, sia i cristiani risiedenti nelle città dominate dai mori<sup>125</sup>. Nell'ottica di Mariana da una parte la ribellione si connota come nazionale, di tutte le popolazioni della Spagna, e pone fine all'odio che intercorreva fra asturi e goti, nemici irriducibili nei secoli precedenti. Dall'altra, come ha giustamente evidenziato Ríos Saloma, Mariana designa Pelayo come l'unico, legittimo caudillo, a cui spetta l'onore e la gloria di assurgere a iniziatore della restaurazione della patria<sup>126</sup>.

Nelle pagine dedicate al primo sovrano e alle origini della monarchia, Mariana risalta le caratteristiche peculiari ed eterne del carattere degli spagnoli, insite nei guerrieri che sconfissero i mori a Covadonga e sublimata in Pelayo: eroismo e pietas cristiana. Una fede cristiana riaffermata a Covadonga e che nella valle asturiana si abbina alla monarchia rifondata, andando a costituire due dei pilastri tradizionali della coscienza nazionale spagnola nei secoli successivi. Inoltre, lo storico castigliano caratterizzò la rivolta come generale, nazionale, aperta a tutti gli abitanti della penisola che in essa si mescolano obliando i dissidi passati ed esaltò il ruolo di Pelayo come caudillo, unico *dux* legittimo degli spagnoli. A Covadonga quindi, nel racconto di Mariana, esiste un solo popolo, una sola *natio* e un solo re, una unione che costituiva la base della monarchia ispanica di Filippo III.

---

<sup>119</sup> Nel dialogo fra Oppas e Pelayo (Juan de Mariana, *Historia general de España*, a cura di José Sabau y Blanco, 14 voll. (Madrid: Leonardo Nuñez de Vargas, 1818), VII, pp. 13-14) così come nella precedente allocuzione di Pelayo ai magnati goti in occasione della sua elevazione a sovrano (Mariana, 7-9) è possibile scorgere un saggio dello stile drammatico, teatrale e della retorica di Mariana nonché della sua ispirazione ai modelli classici.

<sup>120</sup> Mariana, p. 12.

<sup>121</sup> Mariana, p. 6.

<sup>122</sup> Ríos Saloma, p. 71.

<sup>123</sup> Mariana, p. 11.

<sup>124</sup> Mariana, p. 7.

<sup>125</sup> Mariana, p. 10.

<sup>126</sup> Ríos Saloma, pp. 73-74.

### *I.1.5 Patriottismo e critica storiografica nella Synopsis histórica di Juan de Ferreras (1700-1727)*

Agli albori del Settecento l'erudito leonés Juan de Ferreras (1652-1735) – uno dei fondatori della Real Academia Española nel 1713 e responsabile della Biblioteca Real due anni dopo – cominciò la pubblicazione dei sedici volumi della *Synopsis histórica chronologica de España*. Ferreras apparteneva di quella corrente, sorta alla fine del regno di Carlo II, che invocava un'accurata e critica analisi delle fonti e della documentazione come base del lavoro dello storico e che intendeva depurare la storiografia dagli elementi leggendari e dalle incrostazioni favolose. Questo gruppo di studiosi, conosciuti come *novatores*, si inseriva nel più ampio contesto dell'evoluzione dell'*ars historica* da genere letterario a disciplina scientifica iniziato nel Quattrocento<sup>127</sup>. La monumentale opera di Ferreras, inoltre, sviluppa una nuova prospettiva dovuta al cambio dinastico avvenuto all'inizio del secolo: l'arrivo dei Borbone sul trono di Madrid destò un nuovo interesse verso la conoscenza del passato comune degli spagnoli e delle caratteristiche condivise della nazione spagnola al di sopra della divisione nei vari regni. La *Synopsis* di Ferreras veniva incontro a queste esigenze ed è permeata di un indubbio spirito patriottico, malgrado gli intenti di correggere le falsità e le esigenze critiche che connotarono i *novadores*<sup>128</sup>.

Fra gli autori finora analizzati Juan de Ferreras è il primo a omettere le leggende vincolate alla figura di Pelayo sorte fra il XII e il XIII secolo: l'amore di Munuza per Hormesinda e le sue conseguenze fino alla rocambolesca fuga di Pelayo sono rifiutati dal bibliotecario reale, così come la favola di Pelayo e del malfattore rifugiatosi presso l'eremita di Covadonga. Ferreras si limita a spiegare come Pelayo portò con sé l'immagine della Vergine deposta nella grotta e inserisce nel proprio resoconto il miracolo delle frecce nella valle del Deva e la portentosa frana di Cosgaya. In calce al racconto della battaglia, Ferreras aggiunge la morte di Alcamán e Oppas nella valle di Cangas de Onís e quella di Munuza a Olalies, sorpreso dagli asturiani mentre fuggiva verso sud. A proposito del vescovo sivigliano è significativo notare, in relazione alle nuove esigenze della critica depuratoria di cui Ferreras è portatore, che l'erudito leonés non riporta il testo del dialogo fra Oppas e Pelayo, allontanandosi significativamente dall'eloquenza oratoria che caratterizzava Mariana. Pur rifiutando gli eventi prodigiosi più smaccatamente favolosi legati al ciclo pelagiano – come ad esempio l'ingrossamento del torrente Pionia immediatamente dopo essere stato guadato da Pelayo, che impedì ai mori di proseguire l'inseguimento dell'eroe in fuga – Ferreras riconosce l'ininterrotto intervento divino a favore di Pelayo e della Spagna. Quando le frecce scoccate dai mori ricadono portentosamente sugli arcieri, Ferreras afferma che Dio volle mostrare «su omnipotencia y sus misericordias con aquellas reliquias de la Christiandad de España». L'accademico castigliano inoltre proseguiva narrando che i saraceni in fuga «experimentaron nuevamente el omnipotente brazo de Dios en favor de los Christianos», venendo sepolti dallo smottamento del monte Aмоса<sup>129</sup>. Ferreras in questo modo dimostra l'origine provvidenziale della monarchia e della restaurazione della nazione nell'VIII secolo.

Il patriottismo di Ferreras si evince, in primo luogo, dalla rivendicazione che non tutta la Spagna, come affermano alcuni, fu conquistata dai mori: le provincie di Biscaglia e delle Asturie rimasero infatti libere e ivi si dette «principio a restaurar la Monarquía de nuestra nación»<sup>130</sup>. È rivelatore della coscienza nazionale di Ferreras l'aggettivo «nuestra», che egli utilizza in relazione al concetto di nazione: la definizione di «los nuestros» riferita a spagnoli e cristiani, conoscerà una decisa diffusione nel corso del Settecento, consolidando la genealogia nazionale degli spagnoli. Ferreras esalta la figura di Pelayo come il principe che «dio principio a la Monarquía de España» e

<sup>127</sup> Anthony Grafton, *What Was History? The Art of History in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 1–122.

<sup>128</sup> García Hernán, pp. 165–67; Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', p. 162.

<sup>129</sup> Juan de Ferreras, *Synopsis histórica chronologica de España*, 16 voll. (Madrid: En la Imprenta de Don Antonio Pérez de Soto, 1775), PARTE QUARTA, COMPREHENDE LOS SUCESOS DE LOS SIGLOS VIII. IX. Y X, pp. 39–40.

<sup>130</sup> Ferreras, p. 35.



ne canta le lodi come prode guerriero a Covadonga e saggio amministratore del regno, modello di condotta per l'infante Luis cui il libro è dedicato<sup>131</sup>. La configurazione della figura dell'eroe nazionale come modello di comportamento per i principi della casa reale, nonché la presentazione di Pelayo quale capostipite unico della monarchia costituiscono tematiche ampiamente sviluppate nella prima metà del XVIII secolo.

Fra i *novadores* più importanti a cavallo fra i due secoli, Ferreras coniugò il proprio orgoglio patriottico con l'esigenza di depurare dalle incrostazioni leggendarie e dall'*ars rhetorica* la scrittura della storia di Spagna. L'accademico castigliano dimostrava inoltre un maturo sentimento di identità etno-nazionale, utilizzando precocemente il termine «los nuestros» in relazione ai guerrieri di Pelayo. Da questo punto è importante riaffermare, con Ríos Saloma, che i «nuestros» di Ferreras sono sì i cristiani, ma anche gli spagnoli: l'identità collettiva, quindi, assume caratteristiche territoriali ed etniche, pur rimanendo primarie le connotazioni religiose<sup>132</sup>.

### *I.1.6 Covadonga nella storia della nazione mariana: il Patrocinio de Nuestra Señora en España di Manuel Medrano (1719)*

Un lustro dopo la fine della Guerra di Successione il predicatore ovetense Manuel Medrano pubblicò un trattato di storia all'interno del quale esaltava il «continuado favor»<sup>133</sup> con cui la Vergine aveva beneficiato la Spagna a partire dalla visita della Vergine del Pilar all'apostolo Giacomo il Maggiore nel 40 d.C. Rivolto al futuro re Luigi I, dodicenne al tempo dell'uscita del volume, il *Patrocinio de Nuestra Señora en España* si presentava come un trattato pedagogico teso a illustrare al principe i benefici che Maria concesse al paese nei primi centovent'anni della monarchia ispanica fondata da Pelayo a Covadonga. In secondo luogo, Medrano, che già era stato autore di un ampliamento dell'opera di Mariana completo della storia di Spagna fino alla morte di Carlo II, da un lato accreditava la figura di Pelayo come archetipo di condotta per il re santo e valoroso e dall'altro evidenziava la continuità fra il primo monarca l'attuale stirpe al trono, fornendo legittimità alla nuova dinastia francese. A questo proposito è indicativa la dedica del libro, nella quale si anticipa che il principe scoprirà

los favores, que vuestra España reconoce à la poderosa tutela de Maria Santissima, cuya Sagrada Regia Estirpe esmalta los timbres de V.A. y las altas maximas, que ensaltando à Religion la politica, practicarón aquellos Inclitos Heroes, que ciñeron la Diadema de España, desde el Animoso *Pelayo*, hasta el grande *Don Alfonso el Casto*, en las Campanias de Asturias, que à tantos ancianos blasones juntan el mayor, y mas feliz de ser Patrimonio de V.A.<sup>134</sup>.

Nella definizione degli attributi di Pelayo Medrano non si discosta dalla tradizione, scorgendo le virtù del monarca nella fede cattolica e nel valore militare. Significativa però è la considerazione dello storico ovetense secondo la quale i re che seguitano ad essere pii ingrandiscono i loro domini e danno floridezza al regno, mentre invece coloro che divengono apostati e malvagi, come Witiza, ne determinano la decadenza se non la rovina. Questa elementare considerazione sarà alla base del pensiero controrivoluzionario del secolo successivo e poi di quello nazionalcattolico: solo il ritorno alle virtù religiose dei secoli medievali e moderni offrirà l'antidoto alla decadenza della nazione.

Nel racconto della vita di Pelayo stilato dal domenicano ovetense sono raccolti tutti gli elementi leggendarî che si erano sovrapposti al racconto originale a partire dal XII secolo con la cronaca del Monaco di Silos. Medrano infatti cita l'amicizia fra Pelayo e Munuza, presentato, sulla base del *De Rebus Hispaniae* dell'arcivescovo Rodrigo, come un cristiano rinnegato e governatore

<sup>131</sup> Ferreras, pp. 34-40.

<sup>132</sup> Ríos Saloma, p. 133.

<sup>133</sup> Manuel Medrano, *Patrocinio de N. Señora en España. Noticias de la milagrosa Imagen del Rey Casto: Vida del Illustrissimo, y Reverendissimo Señor, el Señor, D. Fr. Thomas Reluz, Obispo de Oviedo, del Consejo de Su Magestad, y Su predicador, Conde de Noreña, de la Orden de Predicadores* (Oviedo: Francisco Plaza, 1719), p. 8.

<sup>134</sup> Medrano, p. VII.

di Gijón. In seguito, lo storico settecentesco spiega le brame di Munuza verso la sorella di Pelayo, chiamata Solmira, e la sua ambizione di un matrimonio prestigioso con la stirpe reale gotica. Medrano aggiunge al suo racconto la leggenda dell'ambasciata di Pelayo a Cordova presso l'emiro Tariq per discutere della situazione dei cristiani prigionieri e della sua rocambolesca fuga verso la cordigliera cantabrica per sfuggire ai tranelli approntati dal malvagio governatore di Gijón. Inoltre, Medrano cita la favola del malfattore che, inseguito da Pelayo, si rifugia nella grotta di Covadonga presso l'eremita che ivi risiedeva: la pietas dimostrata dal principe goto, che rispetta la sacralità del luogo e l'immagine della Vergine lì custodita, è ricompensata dall'anziano anacoreta con la profezia sulle future glorie di Pelayo e della sua progenie. Il vaticinio del santo eremita è richiamato dall'autore ai fini di corroborare la propria interpretazione della storia della nazione e della monarchia, che sentì «siempre los favorables influxos de María»<sup>135</sup>. Nello specifico del racconto della battaglia di Covadonga, «el exemplo más ilustre de mi assumpto», Medrano accetta tutti gli elementi della storia tradizionale, dal dialogo fra Pelayo e Oppas ai miracoli che avvennero nella valle di Covadonga e nel territorio di Liébana<sup>136</sup>.

Nel trattato di Medrano, che si configura come un libro di formazione per l'infante Luis, risaltano alcuni elementi significativi. Innanzitutto, la configurazione della Spagna come nuovo Israele, successore dell'Israele biblico come popolo eletto da Dio e la conseguente lettura della storia della nazione alla luce dell'allontanamento dalla legge di Dio o della fedeltà ai comandamenti celesti: in questa accezione, la battaglia di Covadonga è l'esempio più limpido e glorioso dei miracoli che la Provvidenza opera a favore del popolo scelto da Dio. Tale interpretazione della storia è illuminante per i membri della nuova dinastia, è di insegnamento per il primo Borbone nato in Spagna, e si delinea come condotta di governo. Nelle pagine di Medrano, inoltre, si insiste sulla protezione e lo speciale favore di Maria alla Spagna, preannunciano la nozione della Spagna come nazione mariana sviluppata fra Otto e Novecento. Inoltre, il predicatore ovetense si sofferma sulle valenze militari del culto mariano, definendo la Vergine di volta in volta «Celestial Minerva», «Divina Pallas», «Celestial Bellona» e «milagrosissima Capitana e Nume tutelar de los Españoles»<sup>137</sup>, sostegno in guerra e vendicatrice dei cristiani: una concezione bellica della Vergine che risale al XVI secolo, sorta in relazione alla battaglia di Lepanto e all'istituzione del Rosario, e che sarà ripresa nei decenni successivi alla Rivoluzione e nel Novecento, sia in termini letterali sia nell'accezione di riconquista cattolica della società<sup>138</sup>.

La sovrapposizione fra monarchia e nazione, il triangolo che si forma fra regalità, guerra e religione rimane patente in Medrano, che chiarisce come a Covadonga sorga un regno caratterizzato da questi particolari connotati. Il testo di Medrano inoltre si caratterizza per l'identificazione della cattolicità con la nazione spagnola: per definire i guerrieri di Pelayo, coloro che lo eleggono re e che difendono il «Santo Alcazar» di Covadonga, il religioso asturiano ricorre equivalentemente ai termini «españoles» e «catholicos». Gli spagnoli, definiti da Medrano una miscela fra gli asturi originari della regione e i profughi delle diverse regioni della Spagna interiore, sono cattolici, non cristiani generalmente, rimarcando così l'equivalenza fra la monarchia ispanica e il cattolicesimo in un'epoca immediatamente successiva a quella degli scontri confessionali secenteschi. Da questo punto di vista, la centralità della Vergine nella storia spagnola e, in particolare la Vergine con i suoi attributi guerrieri può essere letta in funzione antiprotestante. In conclusione, il *Patrocinio de Nuestra Señora en España* di Medrano presenta e sviluppa elementi che saranno ripresi dal pensiero controrivoluzionario e ultracattolico dei secoli successivi senza grandi adattamenti.

---

<sup>135</sup> Medrano, p. 6.

<sup>136</sup> Medrano, pp. 14-36.

<sup>137</sup> Medrano, pp. 9-11.

<sup>138</sup> Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary* (Londra: Weidenfeld & Nicholson, 1976), pp. 299-314; Nicholas Perry e Loreto Echeverría, *Under the Heel of Mary* (Londra: Routledge, 1988), pp. 29-62; Hall, pp. 34-96.

### 1.1.7 Fra apologia dell'eroe fondatore contro gli stranieri e intento pedagogico: il Compendio di José Francisco de Isla (1754)

Nei decenni centrali del Settecento la Compagnia di Gesù iniziò la stesura di storia nazionali nel formato di manuali scolastici in tutti gli Stati d'Europa. La pubblicazione di questi libri di testo, come ha ricordato García Hernán, contribuì allo sviluppo dello spirito nazionale, della coscienza identitaria in ogni paese d'Europa, fornendo alle nazioni una storia, una lingua e una cultura comuni. In Spagna, José Francisco de Isla (1703-1781), celebre predicatore gesuita, pubblicò nel 1754 la traduzione del *Compendio de historia de España*, scritto nel 1740 dal padre Duchesne, un gesuita francese che, con Jaime Antonio Fevre, era stato precettore della prima generazione di Borboni spagnoli, i figli di Filippo V. Come è stato osservato, le ampie note e le glosse che Isla aggiunse al testo originale trasformarono la traduzione del predicatore leonés in un'opera nuova, la cui estensione ne faceva una nuova storia di Spagna e non un mero riassunto. Il successo dell'opera di Isla è testimoniato dalle numerose riedizioni e aggiornamenti che se ne fecero nel secolo e mezzo successivo alla pubblicazione originaria e dal fatto che spesso la si stampava in coppia con la *Historia general de España* di Mariana. Il *Compendio* del padre Isla ebbe una duratura diffusione nei collegi e negli istituti superiori, tanto che può essere considerato, nelle parole di García Hernán, «la obra básica en la formación cultural y religiosa popular de España»<sup>139</sup>. Carolyn Boyd, studiando l'uso dei manuali scolastici nella Spagna liberale e restaurazionista, ha notato come il *Compendio* di Isla fondasse un modello duraturo di manuale di storia, assunto come paradigma dai successivi libri di Gómez Ranera e Bruño<sup>140</sup>. La studiosa americana ha osservato come le caratteristiche che ne determinarono la fortuna nei decenni successivi risiedessero tanto nell'intento pedagogico, quanto nel messaggio politico conservatore. Approvato come libro di testo per gli istituti superiori spagnoli nel 1841, il manuale di Isla fu l'opera di riferimento per collegi religiosi e scuole statali primarie e secondarie almeno fino alla metà del secolo<sup>141</sup>. Ulteriore caratteristica che determinò il duraturo successo della traduzione di Isla fu la scelta di Duchesne di ridurre in versi il proprio riassunto della *Historia general* di Mariana, versi «que encomendados á la memoria ó por juguete, ó por habilidad de la niñez, bastarán para conservar siempre muy viva y muy presente la sustancia de la historia». La stessa Boyd, studiando il sistema educativo spagnolo ottocentesco, ha evidenziato l'importanza concessa all'apprendimento mnemonico e alla ripetizione orale delle nozioni<sup>142</sup>.

Limitatamente al racconto relativo alla vita di Pelayo e alla battaglia di Covadonga, vi sono due punti interessanti che l'opera presenta. In linea con la vocazione morale e l'ambizione educativa propria di Duchesne, Pelayo è presentato come un re pio e valoroso, archetipo del condottiero cristiano che si è salvato dal contagio morale di un secolo irrimediabilmente corrotto e di una corte, quella di Witiza e poi di Rodrigo, depravata. Il valore bellico, la tempra morale e la fede di Pelayo sono patentemente contrapposti alla cupidigia e alla malvagità di Witiza e alla lussuria di Rodrigo e della Cava<sup>143</sup>. In *nuce*, il testo definisce agli attributi del re giusto, modello per i principi della casa di Borbone, ma anche dell'eroe nazionale, caratteristiche che saranno socializzate a livello popolare dalle opere teatrali e dai romanzi storici del XIX secolo. Sulla stessa linea in precedenza si erano espressi Ferreras e Medrano, nei testi dedicati a Luigi I.

Duchesne presenta Pelayo come un principe di stirpe reale e mediante la sua eroica resistenza «dio principio a la restauración de España». Ciononostante, non cita la battaglia di

<sup>139</sup> García Hernán, p. 171-73; Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', p. 170.

<sup>140</sup> Alejandro Gómez Ranera, *Compendio de la historia de España, desde su origen hasta el reinado de doña Isabel II*, 3ª (Madrid: Imprenta de Alejandro Gómez Fuentesnebro, 1844); G.M. Bruño, *Historia de España. Segundo curso*, 4ª (Madrid: Ed. de las Escuelas Cristianas, 1925).

<sup>141</sup> Boyd, 'Los textos escolares', pp. 455-59.

<sup>142</sup> Boyd, *Historia patria*, pp. 23-51.

<sup>143</sup> José Francisco de Isla, *Compendio de la historia de España escrita en francés por el R. P. Duchesne* (Madrid: Imprenta de la Compañía General de Impresores y Libreros, 1845), pp. 83-95.

Covadonga, ma si limita a segnalare una serie di scontri fra le popolazioni rifugiate nelle Asturie per sfuggire all'invasione e contingenti arabi inviati a stanarle. L'esito sfortunato delle spedizioni convince gli arabi da una parte a focalizzare la loro attenzione sulle Gallie e, dall'altra parte, a stipulare un trattato con Pelayo. Considerata la situazione precaria del proprio potentato, Pelayo accettò il pagamento di un tributo annuale «muy moderado». Duchesne chiosa il capitolo indicando nelle sconfitte subite dagli arabi nella Gallia Narbonese la causa della sopravvivenza della Spagna: «con esta poderosa diversión pudieron salvarse las reliquias de la España cristiana». Esaltando le imprese di Carlo Martello «heroe de aquel siglo» a Tours, Avignone e Narbona e naturalmente Poitiers, che consentirono a Pelayo di salvare i resti della monarchia gotica, il gesuita francese dimostrava uno spiccato senso di orgoglio patriottico ed etnico, del tutto affine a quello esplicitato da Isla nelle proprie glosse<sup>144</sup>. Il predicatore leonés, da parte sua, dapprima puntualizzava come non l'intera Spagna fosse sottomessa agli arabi, ma rimanevano libere le regioni che si affacciavano sull'Oceano e sul Golfo di Biscaglia: «Consta que estas provincias hubiesen rendido la cerviz al yugo mahometano, siendo la resistencia hazaña de su valor, ventajosamente ayudado de la natural insuperable defensa del terreno». In seconda battuta, riferendosi direttamente alla battaglia, Isla non si spiega il motivo per cui il gesuita francese non faccia cenno al «milagroso suceso de Nuestra Señora de Covadonga» e i fatti che avvennero «en aquella portentosa cueva», un avvenimento accettato anche dalla critica storiografica più spietata. Secondo il predicatore spagnolo, Duchesne esalta, con animo patriottico, le imprese di Carlo Martello e, specularmente, relega a una dimensione marginale le imprese – pur ugualmente prodi – del re spagnolo:

En esto no hace mas que seguir á los escritores de su nacion, empeñados en elevar á Martel, y én deprimir á Eudon, sin otro motivo que haber sido el primero francés, y el segundo español ó descendiente de españoles.

Isla conclude avvertendo che bisogna essere cauti a prendere per vere le affermazioni di storici che non sono originari della nazione sulla quale scrivono, perché possono ingannarsi per ignoranza o essere semplicemente parziali e in malafede<sup>145</sup>. In ogni caso, l'accusa di Isla a Duchesne svela la crescita del sentimento etno-patriottico nel corso del XVIII secolo. Nel ribadire la più fulgida impresa dell'eroe fondatore della monarchia in antitesi alle gesta del salvatore della nazione confinante, peraltro rivale tradizionale della Spagna, Isla dimostra di possedere una solida coscienza nazionale e una consapevole senso dell'identità spagnola.

Manuale di storia utilizzato per oltre un secolo e modello per i libri di testo editi fra la metà dell'Ottocento e i primi decenni del secolo successivo, il *Compendio* di Isla esprimeva innanzitutto un preciso intento pedagogico, configurando Pelayo come eroe nazionale e re santo, modello da seguire per le successive generazioni. Ma forse più rilevante, nell'opera del gesuita, è la rivendicazione della parità fra Pelayo e Carlo Martello, entrambi condottieri difensori della nazione e della cristianità contro gli arabi. L'orgoglio nazionale espresso da Isla testimonia la crescita di un sentimento di identità collettiva attraverso il XVIII secolo, in questo caso particolarmente accentuato dal confronto con un autore straniero.

### *I.1.8 L'eterna nazione spagnola e la razionalizzazione del racconto di Covadonga: la storia della civilizzazione di Juan Francisco Masdeu (1783-1805)*

La monumentale opera del gesuita catalano Juan Francisco Masdeu (1744-1817), scritta al volgere del XVIII secolo, si rivelò il più serio tentativo di elaborazione di una storia nazionale nei due secoli e mezzo che separano Mariana da Modesto Lafuente<sup>146</sup>. Masdeu compose la sua *Historia critica de España y de la cultura española* nell'ambiente dei gesuiti che, espulsi dalla penisola nel 1767, si rifugiarono negli Stati delle Sante Chiavi. Per contrastare l'ignoranza e i pregiudizi degli italiani nei confronti della Spagna, il «concepto baxisimo de nuestra nacion; y de todas nuestras

<sup>144</sup> Isla, pp. 98-101.

<sup>145</sup> Isla, pp. 96-104.

<sup>146</sup> Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, pp. 165-66.

cosas» che hanno gli abitanti dei regni italici e che «les mueve á mirarnos con ayre de superioridad y de desprecio», Masdeu si assunse il compito di scrivere una nuova storia della cultura e della nazione spagnole. Per esprimere le motivazioni che lo spingevano a «emprender una obra de increíble dificultad», lo studioso catalano adottava una terminologia che tradisce l'interiorizzazione di un maturo sentimento etno-patriottico: nella dedica «a los ilustres literatos de España» e nel prologo, Masdeu adottava sintagmi come «el amor nacional», «el honor de España» o «el amor a la patria»<sup>147</sup>. A differenza delle opere prese in esame in precedenza, inoltre, Masdeu scrisse una storia della civilizzazione spagnola, ossia un'opera che si occupava anche dei costumi, delle istituzioni, della legislazione, delle arti e delle scienze spagnole. Come ha notato con acume José Álvarez Junco, le storie della civilizzazione, un genere che cominciò a diffondersi nel XVIII secolo, dimostravano la continuità del carattere e dell'essenza nazionale attraverso i millenni, la persistenza delle caratteristiche innate ed eterne della nazione che non potevano essere alterate dalle invasioni e dai periodi di dominazione straniera. Lo studioso gesuita, in secondo luogo, sviluppando su una linea aperta da Mariana, inseriva inoltre la storia ecclesiastica nella propria opera, rimarcando la rilevanza della chiesa nazionale nella storia di Spagna<sup>148</sup>.

Nel dodicesimo dei diciotto libri che compongono la sua opera, Juan Francisco Masdeu narra gli eventi degli ultimi decenni del VII e dei primi anni dell'VIII secolo, dedicando una lunga porzione del testo a sfatare i miti e i racconti favolosi che permeavano la tradizione. Masdeu smentì lo stereotipo della dissolutezza di Witiza, degli amori di Rodrigo per la Cava e del palazzo incantato di Toledo. Con particolare riferimento alla storia di Pelayo, l'erudito di nascita palermitana rifiutava la favola, inserita dall'arcivescovo Rodrigo nel suo *De Rebus Hispaniae*, della fede cristiana rinnegata da Munuza, il suo amore per Hormesinda e soprattutto l'alleanza di Pelayo col governatore di Gijón e la sua ambasciata presso l'emiro a Cordova. In merito agli ultimi due «anacronismos é inverosimilitudes», è indicativo notare come Masdeu rifiutò qualsiasi contatto pacifico fra il re e i mori<sup>149</sup>. L'orgoglio nazionale e la difesa dell'onore della patria spinge Masdeu a non ammettere la possibilità – tramandata dalle cronache duecentesche e accettata fino a Mariana – che Pelayo fosse un vassallo o tributario degli arabi, come aveva condotto Ferreras al principio del secolo a rimarcare che non tutta la patria era stata sottomessa dall'invasore. È in quest'ottica che Masdeu sviluppa la propria linea di successione reale, riconoscendo Pelayo come il terzo re dei goti, succeduto a Teudimero e Atanagildo, signori della Murcia negli anni immediatamente successivi all'invasione. Pelayo, incontestabilmente appartenente alla prosapia reale dei goti in quanto nipote di Chindasvinto, rimane comunque «el Restaurador de la libertad de los españoles», il primo sovrano completamente indipendente dai mori<sup>150</sup>.

Le motivazioni della rivolta dei popoli del nord e dei profughi goti sono riassunte da Masdeu nell'enfatica concione di Pelayo diretta agli spagnoli radunatisi in occasione della sua elezione a re. Da una parte, Pelayo propugna la necessità di riparare alle offese dovute all'invasione, dallo stupro delle donne e la violazione delle figlie fino alla vendetta per il saccheggio del territorio e l'impossessamento da parte degli arabi delle terre natie. Perciò, Pelayo sostiene il recupero delle terre, del paese degli «españoles» come la prima cagione della ribellione. In secondo luogo, il neoelitto re individua nella difesa e nel restauro della religione l'altro movente della sollevazione<sup>151</sup>. Una spia di questo rilievo sempre crescente della identità territoriale ed etnica può essere individuata nella preponderanza del sostantivo «españoles» nella prosa di Masdeu, quasi sempre usato in luogo di «cristianos» per definire i seguaci di Pelayo. Nel lessico del gesuita catalano abbonda anche l'aggettivo in funzione di sostantivo «nuestros/nuestra», usato per ben

<sup>147</sup> Juan Francisco de Masdeu, *Historia crítica de España, y de la cultura española*, 18 voll. (Madrid: por Don Antonio de Sancha, 1783), I. DISCURSO PRELIMINAR, pp. 9–16.

<sup>148</sup> Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, pp. 166–67; García Hernán, p. 177.

<sup>149</sup> Juan Francisco de Masdeu, *Historia crítica de España, y de la cultura española*, 18 voll. (Madrid: En la Imprenta de Sancha, 1793), XII. ESPAÑA ÁRABE, pp. 3–9 e 57–58.

<sup>150</sup> Masdeu, XII. ESPAÑA ÁRABE, pp. 55 e 59;

<sup>151</sup> Masdeu, XII. ESPAÑA ÁRABE, p. 55.

cinque volte all'interno della sola arringa di Pelayo ai goti: l'abbondante impiego di questo aggettivo rafforza la connessione fra gli spagnoli dell'ultimo quarto del Secolo dei Lumi e le origini della monarchia, corroborando l'idea della continuità della nazione attraverso i secoli. Il tentativo di razionalizzazione operato da Masdeu porta lo storico catalano a respingere le motivazioni morali e religiose dell'invasione, sostituendo le classiche giustificazioni con l'ambizione di conquista degli arabi e le loro brame nei confronti di un regno funestato da lotte intestine. Nella medesima linea, Masdeu ridimensiona la battaglia di Covadonga fino a farne un ridotto scontro montano fra una spedizione punitiva musulmana e gli «españoles» di Pelayo: a questo proposito, Masdeu non accetta che gli spagnoli siano asserragliati nella grotta, né in favoloso numero degli arabi (né i 187.000 complessivi delle cronache asturiane, né i 20.000 dei documenti successivi) e neanche la presenza dei capi del partito witzano fra le fila dell'esercito musulmano. Pur ammettendo che «pelearon los nuestros como animados de Dios», Masdeu demitizza lo scontro, non riconoscendo gli interventi divini che la più antica tradizione aveva consolidato: nella sua opinione, l'impeto e l'ardore degli spagnoli sorprese i mori e li mise in fuga<sup>152</sup>. L'ultima, considerevole caratteristica del racconto di Covadonga e del regno di Pelayo elaborato da Masdeu risiede nel registrare la fusione delle razze avvenuta nei contrafforti della cordigliera cantabrica, una convinzione già espressa da Garibay. Martín Ríos Saloma ha giustamente rilevato come il cambio del nome dei popoli che avviene fra il 711 e il 718 nelle pagine dello storico di ascendenza catalana sia indicatore della mescolanza che formò un nuovo popolo<sup>153</sup>. Mentre la schiatta sconfitta e distrutta al Guadalete sono i goti – e, mi azzarderei ad aggiungere, goti sono anche Theudimero e Athanaildo che si piegano all'invasore e scendono a patti coi mori –, nel nord nascono gli spagnoli, dall'unione fra le popolazioni indigene e i goti profughi dal sud.

Utilizzando una semantica chiaramente etno-nazionalistica, nella quale abbonda l'uso dell'aggettivo sostantivato «nuestros/nuestra» e del termine collettivo «españoles», Juan Francisco Masdeu scrisse un resoconto delle origini della nazione razionale e critico. Dal racconto di Masdeu sono escluse definitivamente tutte le leggende e le esagerazioni che avevano caratterizzato il racconto tradizionale e che erano state accettate da Garibay, Morales e Mariana, ma anche le classiche motivazioni morali dell'invasione e della sconfitta di Rodrigo nelle pianure andaluse: con Masdeu quindi si produce una laicizzazione del racconto, sostenuta anche dalla convinzione, espressa dal gesuita catalano, che la guerra iniziata da Pelayo avesse come obiettivo il recupero del territorio spagnolo.

### *1.1.9 Le origini sacre della monarchia e il destino della nazione: il contributo di Manuel Risco alla collana España sagrada (1789)*

L'agostiniano Enrique Flórez, alla metà del Secolo dei Lumi, cominciò ad occuparsi della magna impresa culminata nella pubblicazione dei 51 volumi della collana *España sagrada*. Ispiratosi da altri esempi europei pubblicati a partire dalla fine del Cinquecento – come la *Gallia christiana* del benedettino francese Denis de Sainthe-Marthe, l'*Italia sacra* dell'abate cistercense Fernando Ughelli e l'*Illyricum sacrum* del gesuita friulano Daniele Farlati –, Flórez diede inizio a una monumentale opera che lo fece assurgere a fondatore della storia ecclesiastica spagnola. Come ha brillantemente scritto Álvarez Junco, le storie della Chiesa di Spagna scritte nel Settecento e nei primi due terzi del secolo successivo costituirono la base della futura versione cattolico-conservatrice del passato nazione e in questo risiede la grande rilevanza dell'opera principiata dall'agostiniano. Finanziata dalla corona, l'opera di Flórez e del suo più diretto continuatore e discepolo, Manuel Risco, anch'egli appartenente all'Ordine di Sant'Agostino, si caratterizzò per gli accurati studi archivistici e per la puntuale critica documentale, sebbene non rompesse con la

<sup>152</sup> Masdeu, XII. ESPAÑA ÁRABE, p. 56.

<sup>153</sup> Ríos Saloma, p. 141.

tradizione ereditata in materia di miti e leggende afferenti alla storia di Spagna<sup>154</sup>. Risco (1735-1801) pubblicò una dozzina di volumi nell'ultimo quarto del Settecento, compreso il XXXVII, dedicato alla Chiesa di Oviedo e alle Asturie, all'interno del quale accorda largo spazio alle origini della monarchia e alla battaglia di Covadonga.

Già nella dedica a Carlo IV, che prolungò il patrocinio sull'opera accordato da Fernando VI nel 1750 a Flórez<sup>155</sup>, lo storico hareense presentava le Asturie come il paese «más digno del Real amor y agrado de V.M.», per la resistenza offerta a romani, goti e arabi:

Inundadas y anegadas las Provincias de España con la grande avenida de los Moros, halló la sangre Real en las encumbradas montañas de Asturias, y en la inviolable fidelidad de sus pueblos el amparo mas fuerte y seguro. Extendida la dominacion Africana por todas las tierras del Imperio Gótico, se asentó y estableció el solio Español en el seno de esta region, confirmándoles el Cielo con maravillas iguales á las que obró en fines del siglo IV en favor del Emperador Teodosio. En estas eminentes montañas como en castillos inexpugnables se fortificaron aquellos primeros Reyes gloriosos ascendientes de V.M. y desde las mismas refrenaron con religioso y activo zelo la supersticion Mahometana, y humillaron con valor constante y heroico el barbaro y orgulloso poder que asustaba al mundo<sup>156</sup>.

Risco ricordava al nuovo sovrano come nelle montagne settentrionali si collocava la culla della monarchia, della dinastia e della nazione stessa, nate sotto la patente protezione divina e in relazione alla lotta contro gli infedeli invasori. Nel successivo prologo al volume, l'autore riojano concentrava la propria attenzione sul carattere degli asturiani, liberi, fieri, gelosi della propria indipendenza e ancorati alle proprie leggi e costumi. Risco inoltre sosteneva la necessità di conoscere e studiare con singolare attenzione «el linage de las gentes, que desde los siglos mas remotos poblaron las montañas, y los valles de Asturias, sus costumbres, exercicios y estilos», poiché costituiscono il genere di vita degli antichi spagnoli: infatti, aggiunge, gli asturi si mantennero puri e non influenzati dagli «estrangeros», e i loro usi e leggi rimasero intatti. Tratteggiando il carattere collettivo degli asturi, gli spagnoli originari, Risco richiama tutti i tratti che, cristallizzati da Mariana, saranno ripresi dalla storiografia nazionalista successiva per definire gli spagnoli, l'essenza eterna degli spagnoli. Nei paragrafi successivi, lo storico agostiniano si diffonde nel descrivere il valore degli spagnoli nel resistere a Roma, richiamando le guerre cantabriche e configurandole come eroica prova di ostinata resistenza al giogo romano, il quale – come afferma significativamente Risco – non avrebbe mai sottomesso «nuestros pueblos, si estos se hubiesen unido á la defensa de su libertad». È qui interessante notare da una parte come Risco richiami le guerre cantabriche, inserendole nel novero degli eroici episodi che, da Numanzia e Sagunto, caratterizzano l'essenza innata degli spagnoli. Dall'altra parte è doveroso sottolineare come lo storico agostiniano deplori le faide interne e la mancanza di unità delle popolazioni asturcantabriche, un difetto, la tendenza alla faziosità e al dissenso, che caratterizza, quasi come un contraltare delle virtù precedentemente elencate, gli spagnoli. Infine, l'ultimo elemento degno di attenzione inserito nel prologo consiste nella rivendicazione avanzata da Risco delle origini provvidenziali della monarchia e della nazione. Il frate agostiniano difende gli eventi prodigiosi accaduti nel momento di fondazione del paese, assumendo come uno dei maggiori compiti affidatigli la difesa del racconto tradizionale contro «algunos Escritores, que sin autoridad legitima han pretendido disminuir las grandes felicidades, que en los referidos sucesos y prodigios recibió la

<sup>154</sup> Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', p. 168; Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, pp. 165–66.

<sup>155</sup> Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, 'Enrique Fernando Flórez de Setién Huidobro y Velasco', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/9713/enrique-fernando-florez-de-setien-huidobro-y-velasco>> [consultato il 10 gennaio 2020].

<sup>156</sup> *España sagrada, teatro geográfico-histórico de la Iglesia de España*, a cura di Enrique Flórez e altri, 51 voll. (Madrid: n. pub., 1747-1879), xxxvii. ANTIGUEDADES CONCERNIENTES Á LA REGION DE LOS ASTURES TRANSMONTANOS DESDE LOS TEMPO MAS REMOTOS HASTA EL SIGLO X. ESTABLECIMIENTO DEL REYNO DE ASTURIAS: Y MEMORIA DE SUS REYES: FUNDACIÓN DE LA CIUDAD E IGLESIA DE OVIEDO: NOTICIAS DE SUS PRIMEROS OBISPOS: Y EXÁMEN CRÍTICO DE LOS CONCILIOS OVETENSES, a cura di Mariano Risco (Madrid: En la Oficina de Blas Roman, 1789), pp. 4–6.

España de la piadosa mano del Señor de los exercitos»<sup>157</sup>. Come già aveva fatto Manuel Medrano all'inizio del secolo, Risco ribadisce la serie di prodigi con il quale Dio ha benedetto la nazione spagnola: la battaglia di Covadonga e le imprese di Pelayo si inseriscono nel novero dei prodigi che Dio ha compiuto per il popolo eletto. Ciononostante, è importante rilevare come vi sia una abissale differenza fra gli stili delle opere di Medrano e Risco: mentre il *Patrocinio de Nuestra Señora en España* si presenta come privo di qualsiasi traccia di analisi documentale e critica delle fonti, il testo di Risco si connota per l'accurato metodo storiografico proprio dei *novadores* e degli illuministi coevi. Sebbene giungano a conclusioni simili riguardo alla continua protezione divina goduta dalla nazione e all'innalzamento degli spagnoli come nuovo popolo eletto, l'opera dell'agostiniano raggiunse – proprio in virtù della propria accuratezza metodologica – un'autorità enorme rispetto al trattato del frate domenicano di Oviedo.

Nel X capitolo Risco descrive in dettaglio la battaglia di Covadonga «y los sucesos milagrosos que en ella acontecieron». L'agostiniano stima in 180.000 i soldati al comando di Alkaman, compagno di Tariq nella conquista della penisola. Inoltre, Risco accetta la presenza di Oppas al fianco del comandante arabo e i negoziati che intervengono fra il vescovo hispalense e Pelayo. Nel racconto di Risco, per volontà divina la superbia accecò Alkaman che, con il proprio esercito, entrò improvvidamente nella stretta valle. Dopo il fallimento dei tentativi di Oppas di persuadere i rivoltosi alla resa, Alkaman ordinò l'attacco; tuttavia, i proiettili che i mori lanciavano contro i cristiani ricadevano su di loro, facendone strage: in quel momento, spiega Risco, i mori videro che «el poder de Dios se declaraba en defensa de aquellos sus siervos». A quel punto i mori si scompigliarono e si diedero alla fuga, che divenne ben presto una rotta a causa delle difficoltà di manovra dovute alla conformazione naturale del luogo e per il terrore che il miracolo celeste aveva posto nel cuore degli attaccanti. Riportando le cifre del vescovo Sebastiano, Risco scrive di 124.000 infedeli morti nella valle di Covadonga e di altri 63.000 fuggiaschi travolti dalla frana, anch'essa prodigiosa, del monte Aмоса nel territorio cantabrico di Liébana. Con la morte di Munuza, uno dei quattro principali capitani che invasero la Spagna nel 711, e della guarnigione in fuga da Gijón a Olalles, sulle montagne del León, si chiudono le ostilità fra arabi e spagnoli nelle Asturie, che rimangono libere sotto il regno di Pelayo. Le vittorie di Covadonga e Olalles, nonché gli altri miracoli con cui la Provvidenza Divina protesse e favorì Pelayo, spingono Risco a esaltare la legittimazione celeste del nuovo re, scorgendo la mano di Dio nella fondazione del regno asturiano: «con todas las victorias y prodigios que se han referido, quedó confirmada por el cielo la elección de Don Pelayo»<sup>158</sup>.

Le pagine dedicate da Risco a Don Pelayo si compongono quindi di un breve resoconto del regno successivo di Pelayo, che culmina con l'attribuzione della santità al primo monarca:

Su mucha piedad y ardiente zelo por la religion le han hecho acreedor á que algunos Escritores le honren con el dictado de Santo. Su memoria debe ser la mas grata y dulce a nuestra España, por haber sido este Principe su libertador y restaurador, y por haber fundado con sus milagrosas victorias la gran Monarquía<sup>159</sup>.

Come già Morales, Risco attribuisce le stimate della santità a Pelayo, principe pio e valoroso, modello di comportamento per i suoi successori. Inoltre, nel resoconto dello storico riojano, la santità di Pelayo si vincola alla sacra fondazione della monarchia, una doppia sacralità resa patente dai miracoli che Dio ha operato a favore del re. La santità della fondazione lega perciò la Spagna al proprio destino di popolo eletto, confermata dalla ininterrotta serie di privilegi che Dio attraverso la Vergine ha operato a suo favore a partire dalla venuta della Vergine del Pilar a Saragozza.

Con il XXXVII volume di *España sagrada* di Risco l'interpretazione ultracattolica del passato nazionale è già *in nuce* definita ed è già in essa presente il materiale che nei decenni centrali

---

<sup>157</sup> Risco, p. 25.

<sup>158</sup> Risco, p. 80.

<sup>159</sup> Risco, p. 84.



dell'Ottocento sarà rielaborato e sistematizzato dai pensatori controrivoluzionari ed integristi. In particolare, il frate harensese sottolineava la santità della fondazione della monarchia e la provvidenzialità della vita e dell'opera del re santo Pelayo, rese palmari dai miracoli che accompagnarono la battaglia di Covadonga. Risco in secondo luogo richiama Carlo IV, destinatario della dedica dell'opera, al vincolo fra la dinastia regnante e il fondatore, soprattutto in riferimento al programma politico che il nuovo re era chiamato a sviluppare. È, infine, importante aggiungere che l'opera di Risco fu pubblicata in un periodo di riscoperta di Covadonga e del luogo di origine della monarchia e della nazione: a seguito dell'incendio della chiesa della *Santa Cueva* nel 1777, Carlo III ordinò l'erezione di un imponente mausoleo neoclassico nella valle asturiana e per il finanziamento dell'opera concesse il diritto di elemosina nei territori europei e americani della monarchia. La sensibilità di Risco per il luogo delle origini della dinastia e della nazione potrebbe essere collegata al progetto di costruzione di un monumento reale a Covadonga.

### *Conclusioni*

I testi analizzati, che coprono un periodo di circa duecentocinquanta anni, rivelano le caratteristiche che, assemblate e miscelate, integrano il racconto della battaglia di Covadonga e del regno del primo re Pelayo nel corso dell'Età Moderna. Desunti dai resoconti inseriti nelle antiche cronache asturiane e nelle storie composte fra XII e XIII secolo, tali elementi sono stati rielaborati e quindi trasmessi alla storiografia nazionalista dell'Ottocento.

In primo luogo, gli autori delle opere prese in considerazione evidenziano una preoccupazione costante e uno spiccato interesse per la ricerca e la determinazione delle origini della nazione e della monarchia. Nei testi esaminati non vi è unanimità sulle caratteristiche del momento di fondazione: sebbene la versione più accreditata e diffusa poggi sull'origine gotica della monarchia e insista sulla continuità fra il regno toledano e la nuova entità statale fondata da Pelayo, Esteban de Garibay rifiutava recisamente questa ipotesi, rivendicando l'origine indigena e celtibera di Pelayo. Tali posizioni all'interno del dibattito sulle origini della monarchia ispanica si prolungarono nei decenni fra Seicento e Settecento, da una parte nelle opere di José Pellicer de Ossau, sostenitore della tesi iberista secondo la quale esisteva una lunga serie di re indigeni che avevano conservato il potere nonostante le invasioni di cartaginesi, romani e goti, e dall'altra parte nei testi che rivendicavano l'eredità gotica, collocati nell'ambito di un generale movimento di raggio europeo teso alla rivalutazione del lascito dei goti nella storia dei popoli del continente e alla riaffermazione della loro funzione centrale nell'origine delle nazioni moderne<sup>160</sup>. L'interesse per la determinazione delle origini della nazione e della monarchia fu rivitalizzato nei primi decenni del XVIII secolo a causa del cambio della dinastia regnante e dell'insediamento dei Borboni a Madrid, come dimostrano le opere di Ferreras, Medrano e Isla.

Siano la monarchia e la nazione una restaurazione del potere degli antichi condottieri iberi o, al contrario, costituiscano il tentativo di continuazione della linea reale gotica, il nuovo Stato è popolato da una stirpe originale, differente da quelle che coabitavano nella penisola fino al termine del VII secolo. Garibay, Morales, Mariana e Masdeu sottolineavano come, nelle impervie vette e nelle anguste valli asturiane, si fosse prodotta una fusione, al calore del comune pericolo e della fede cristiana condivisa, fra ispanoromani, goti e iberi. Da tale miscela delle schiatte originarie con le popolazioni che invasero l'Iberia e dall'unificazione delle eredità culturali e razziali nacque un nuovo popolo, quello spagnolo che, come Mariana, Masdeu e Risco mettono in evidenza, mantenne da allora le caratteristiche immutate.

I volumi degli scrittori cinquecenteschi, nonché il *Patrocinio de Nuestra Señora en España* di Medrano e il tomo della collana *España sagrada* curato da Risco, evidenziano la sacralità delle

---

<sup>160</sup> Pablo Fernández Albaladejo, 'Atlantidas españoles. La reescritura de los orígenes de la monarquía de España (1672-1740)', *Magallánica, revista de historia moderna*, 3 (2015), 122-43. Sulla rivendicazione dell'eredità gotica in riferimento alla monarchia ispanica negli anni della Guerra dei Trent'Anni cfr. Diego Saavedra Fajardo, *Corona gothica, castellana, y austriaca* (Anversa: En la Casa de Ieronymo y Iuan Bapt. Verdussen, 1658).

origini della monarchia e la protezione divina di cui godettero Pelayo e i cristiani nel corso della battaglia di Covadonga. La canonizzazione delle origini della nazione, come ha studiato Adrian Hastings, costituisce uno dei più importanti contributi della religione alla nazione, non solo in Spagna ma anche in altre nazioni come Inghilterra, Francia e Irlanda<sup>161</sup>. Vincolata con la genesi sacra della nazione, in molti testi analizzati è contenuta la presentazione di Pelayo come re santo. A partire dagli storici della prima Età Moderna come Garibay e Morales e proseguendo con autori del Settecento quali Medrano, Isla e Risco la pietas e la santa vita del sovrano fondatore sono costantemente ribadite. La santità di Pelayo si estende e si prolunga alla serie dei suoi successori da una parte e all'intera nazione dall'altra, diffondendosi, a partire dal sovrano, verso i suoi sudditi e i territori da lui controllati, sulla base del modello offerto da Davide e Salomone e dall'Israele veterotestamentario. In questo modo, nelle opere di autori come Medrano e Risco, la Spagna diviene il nuovo popolo eletto, la nazione santa prediletta da Dio. La capacità di singolarizzare, di rendere unico e speciale un popolo costituisce, secondo Adrian Hastings ed Anthony Smith, una delle caratteristiche più rimarchevoli della religione cristiana, la quale offre l'Israele biblico come archetipo di nazione: è proprio nella definizione e nell'offerta di questo prototipo che risiede il più importante contributo del cristianesimo al nazionalismo<sup>162</sup>. Difetta, a questa nozione di popolo eletto, l'individuazione di un destino collettivo per la nazione cattolica, un avvenire condiviso che sarà definito e proposto alla Spagna da Marcelino Menéndez Pelayo nell'ultimo scorcio del XIX secolo.

L'individuazione del momento di fondazione della monarchia e della nazione costituisce l'inizio della biografia della nazione redatta dagli autori. Strettamente connessa a questa genesi appare la delineazione dei connotati peculiari ed eterni della nazione spagnola: già Mariana, agli albori del Seicento, aveva individuato nel valore bellico e nella fede le innate caratteristiche degli abitanti della monarchia. Alla fine del XVIII secolo, Risco enucleò gli usi e i costumi, le leggi e il modo di vivere degli asturi che, preservatisi sostanzialmente intatti e non influenzati dalle culture dei popoli invasori della penisola, costituivano le caratteristiche primigenie della razza spagnola. È anche importante rilevare come lo storico agostiniano segnali la faziosità e la mancanza di coesione intestina come il difetto più deleterio degli spagnoli, una concezione che sarà ripresa ampiamente in seguito.

In generale, sembra possibile intravedere una costante e decisa crescita di una consapevolezza di tipo etno-nazionalista nei testi degli autori analizzati, soprattutto evidente a partire dal primo Settecento. L'ampio ricorso a una semantica ricca di termini come «nuestros/nuestra» ed «españoles» nella prosa di Ferreras e Masdeu tradiva un maturo sentimento nazionale e istituiva una connessione che legava inestricabilmente gli antichi protagonisti delle gesta descritte con i moderni lettori e abitanti della monarchia. Nel compendio di José Francisco de Isla, tale sviluppo si estrinsecava nella polemica condotta dal gesuita spagnolo contro il redattore originale dell'opera, Duchesne, in merito alla grandezza delle imprese di Pelayo. Di fronte alle posizioni del componente francese della Compagnia di Gesù, che esaltava le imprese di Carlo Martello contro i mori, relegando quelle del duce cantabrico a una dimensione secondaria e marginale, Isla rivendicava l'importanza delle gesta di Pelayo contro i mori, dimostrando un fervente orgoglio patriottico, acuito dal confronto con l'eroe della nazione vicina. Il sentimento di orgoglio nazionale è infine apprezzabile nel passaggio dall'accettazione di Pelayo come tributario dei mori, un assunto proprio di autori del XVI secolo, alla perentoria rivendicazione ad opera degli autori settecenteschi dell'indipendenza continua e assoluta dei territori della costa cantabrica e del regno asturiano dal dominio degli arabi. Mentre Morales, Mariana e Medrano – o un autore straniero, come Duchesne – consideravano Pelayo un vassallo dei mori, vincolato agli invasori, almeno inizialmente, da un tributo, al pari dei conti goti Teudimero e Atanagildo nella Murcia, a partire dalla metà del Secolo dei Lumi tale relazione di sudditanza non è più accettata: Ferreras, Isla

---

<sup>161</sup> Hastings, pp. 188–90.

<sup>162</sup> Hastings, pp. 1–34; 195–96; Smith, *Chosen Peoples*, pp. 19–94.

e infine Masdeu rifiuteranno recisamente che il primo re fosse sceso a patti con i mori, così come taceranno di falsità la cattività cordovana di Pelayo, ostaggio di Tariq. Lo sviluppo di una coscienza etno-nazionale lungo il Settecento spagnolo è confermato dallo studio di Javier Varela, che ha posto in evidenza lo slittamento del significato politico dei termini patria, nazione e patriottismo fra l'inizio e la fine del Secolo dei Lumi<sup>163</sup>.

---

<sup>163</sup> Javier Varela, 'Nación, patria y patriotismo en los orígenes del nacionalismo español', *Studia Historica. Historia Contemporánea*, XII (1994), 31-43.

## I.2 Monarchia costituzionale e nazione cattolica. Il mito delle origini nella storiografia dell'epoca liberale (1808-1878)

### *Introduzione*

Dall'illuminismo settecentesco, che esaltava la ragione e la libera critica, discese – come ha scritto Enrique García Hernán – il pensiero del primo liberalismo spagnolo. Alle accuse contro la Chiesa e l'influenza ecclesiastica all'interno della società e della cultura spagnole, proprie del Secolo dei Lumi, si aggiunsero, alla fine del primo decennio dell'Ottocento, le critiche al sistema assolutistico che sfociarono nel tentativo di instaurazione di una monarchia costituzionale per l'impero ispanico<sup>164</sup>. Al pari degli integristi loro rivali, il primo liberalismo spagnolo optò giustificare in termini storici l'instaurazione del regime costituzionale del 1812; lo storicismo liberale spagnolo, propugnato sia in opposizione al partito assolutista, sia contro gli *afrancesados*, delineava una nuova interpretazione della storia di Spagna, basata sulla definizione della intrinseca tradizione liberale e rappresentativa del paese<sup>165</sup>.

Fra il 1808 e il 1813, Francisco Martínez Marina si assunse l'ingente compito di elaborare un'opera storiografica che sostenesse e apportasse solide basi al processo costituente in corso a Cadice<sup>166</sup>, delineando un'interpretazione della storia secondo la quale il *Fuero Juzgo*, il *corpus* di leggi emanato durante la seconda metà del VII secolo, costituiva il primo statuto fondamentale che regolava la vita sociale e politica del paese; attraverso il regno di Pelayo, tale costituzione sarebbe sopravvissuta come legge fondamentale della monarchia asturiana e quindi spagnola. Questa visione della storia fu accolta dai successivi storici liberali, come il conte di Toreno, Eugenio de Tapia e fino a Modesto Lafuente. Parallelamente, si andò sviluppando una visione conservatrice della storia nazionale che affondava le proprie radici nella storia ecclesiastica scritta nel XVIII secolo. L'interpretazione integrista esaltava la funzione della Chiesa e della religione cattolica nel momento aurorale della nazione, attualizzando l'ottica provvidenzialista di Mariana e ribadendo la nozione della Spagna popolo eletto e nazione favorita della Vergine. Nel 1850, Modesto Lafuente propose una fortunata sintesi delle due interpretazioni delle origini della nazione, accogliendo nel proprio resoconto della battaglia di Covadonga e del regno di Pelayo sia il lascito costituzionale e liberale gotico, sia la riaffermazione della centralità del cattolicesimo nell'essenza nazionale; inoltre, Lafuente considerava consustanziali e inscindibili nazione e monarchia. L'influenza del resoconto delle origini della Spagna di Lafuente sulle opere storiche successive è innegabile, soprattutto sul trattato *Guadalete y Covadonga* di Eusebio Martínez de Velasco, un tentativo di semplificare i dotti testi accademici a beneficio dell'istruzione popolare.

Come ha argutamente rimarcato Bartolomé Clavero, la storia, nel XIX secolo, si fa norma giuridica e da essa traggono forma e legittimazione gli ordinamenti politici del secolo: si tratta della funzione giuridica e costituente della storia. Così se Martínez Marina si occupò della costruzione storiografica soggiacente alla Costituzione di Cadice<sup>167</sup>, José Caveda delinse i tratti specifici della nozione moderata della costituzione storica della Spagna, che saranno alla base della legittimazione della Costituzione del 1845.

Per quanto infine concerne gli storici dell'epoca isabellina e la loro opera di costruzione del passato nazionale, Ignacio Peiró ha rilevato il protagonismo assoluto dei membri della Real Academia de la Historia (RAH) nella scrittura della storia di Spagna. Basata su di una miscela di vocazione individuale e mecenatismo ufficiale, di interesse crematistico e impegno politico, la storiografia spagnola decimonona trovava nella RAH uno spazio di sociabilità per i dilettanti eruditi

---

<sup>164</sup> García Hernán, pp. 191–93.

<sup>165</sup> Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', pp. 217–18.

<sup>166</sup> Bartolomé Clavero, 'Tejido de sueños: la historiografía jurídica española y el problema del Estado', *Historia contemporánea*, 12 (1995), 25–48 (p. 32).

<sup>167</sup> Clavero, pp. 30–38.

della borghesia liberale, sia della capitale che provenienti dalle provincie. In questo spazio di sociabilità della borghesia liberale si andò sviluppando un'interpretazione nazionalista della storia di Spagna e la si diffuse dal centro alla periferia e dalle classi borghesi a tutta la società<sup>168</sup>. Jesús Antonio Martínez Martín, da parte sua, ha evidenziato i legami familiari e affaristici che vincolavano le élites borghesi nazionaliste nel XIX secolo, riferendosi in particolar modo al vincolo intellettuale ed economico che connetteva l'editore Francisco de Paula Mellado a Ramón de Mesonero Romanos e Fernán Caballero, nonché al legame familiare del medesimo Mellado con Modesto Lafuente<sup>169</sup>.

### *1.2.1 L'elaborazione liberale di miti alternativi e fondamenti costituzionali originali: la battaglia di Covadonga come origine della Spagna medievale costituzionale e parlamentare (1808-1845)*

La giustificazione della sollevazione del 1808 e della convocazione delle Cortes costituenti a Cadice nel 1810 condusse l'intelligenza nazionalista liberale all'elaborazione di un'interpretazione della storia che rinvenisse nel passato nazionale l'origine dell'ordine costituzionale che i liberali intendevano instaurare una volta scacciati gli invasori dal patrio suolo. La necessità di rintracciare nelle primigenie istituzioni spagnole le caratteristiche contrattualistiche della costituzione gaditana, radicando il progetto liberale nella tradizione nazionale e respingendo al contempo le accuse di essere importatori di idee straniere, spinse intellettuali come Francisco Martínez Marina e Bartolomé Gallardo a un'intensa opera di revisione della storia della Spagna e di risignificazione dei miti nazionali. A questo proposito, è importante specificare, con Jesús Torrecilla, che l'opera di questi autori non costituiva una rottura con la tradizione ereditata dai secoli precedenti, ma solamente una rielaborazione di miti politici e una reinterpretazione della storia. Questa operazione sfociò in uno scontro di interpretazioni, che vide contrapposte le versioni progressista e tradizionale del mito delle origini della nazione e dello Stato. È inoltre necessario aggiungere come la risignificazione della storia patria e dei miti nazionali costituisse al contempo l'individuazione e la definizione di un progetto per la nazione futura: «el pasado como futuro» nella suggestiva definizione forgiata dal medesimo Torrecilla<sup>170</sup>.

In particolare, il carattere democratico e antiassolutista dell'essenza innata spagnola fu localizzato nelle istituzioni del regno asturiano e, prima di esso, nell'ordinamento costituzionale vigente nella Spagna gotica. Come ha ricordato Tomás Pérez Vejo, il medievalismo romantico rintracciava nell'Età di Mezzo il periodo di formazione e definizione degli spiriti, delle anime delle nazioni. Lo stesso Anthony Smith aveva evidenziato l'importanza delle memorie derivate dall'epoca medievale, nonché gli antichi vincoli e istituzioni, nella definizione delle identità nazionali all'interno dei grandi imperi multietnici: Smith a questo proposito adduceva l'esempio della rievocazione degli aviti legami che connettevano i popoli delle terre della Corona di Santo Stefano o quelli della Corona di Zvonimir in funzione antiasburgica<sup>171</sup>. È necessario evidenziare comunque che la concezione di una Spagna medievale democratica e costituzionale non prescindesse dalla convinzione che il cattolicesimo rimanesse il discrimine per l'inclusione nella cittadinanza della monarchia ispanica. Come ha sottolineato José María Portillo, nel 1812 si passò

---

<sup>168</sup> Ignacio Peiró, 'Valores patrióticos y conocimiento científico: la construcción histórica de España', in *Nacionalismo e historia*, a cura di Carlos Forcadell (Saragozza: Institución 'Fernando el Católico', 1998), pp. 29–51 (pp. 29–33)

<sup>169</sup> Jesús Antonio Martínez Martín, *Los negocios y las letras. El editor Francisco de Paula Mellado (1807-1876)* (Saragozza: PUZ, 2018), pp. 64–70, 260–84.

<sup>170</sup> Jesús Torrecilla, *España al revés. Los mitos del pensamiento progresista (1790-1840)* (Madrid: Marcial Pons, 2016), pp. 9–53.

<sup>171</sup> Tomás Pérez Vejo, 'El liberalismo español decimonónico y el ser de España. El sueño de una nación liberal y democrática', in *Construir España. Nacionalismo español y procesos de nacionalización*, a cura di Javier Moreno Luzón (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007), pp. 83–103; Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, p. 295.

dalla monarchia cattolica alla nazione dei cattolici, entro i cui confini la religione romana costituiva un tratto imprescindibile dell'identità nazionale sia per i progressisti che per i conservatori<sup>172</sup>.

Sebbene i progressisti preferissero concentrarsi sulla promozione del mito dei *comuneros* castigliani<sup>173</sup>, anche la figura di Pelayo e la battaglia di Covadonga vennero sottoposte a un'intensa opera di ridefinizione: gli albori del regno asturiano di convertirono così nel momento storico nel quale furono prolungate le istituzioni rappresentative e una forma pattuita di potere caratteristiche del periodo gotico. Ad esempio, lo scrittore satirico e bibliografo Bartolomé José Gallardo, ne *La abeja madrileña*, sosteneva che a Covadonga e Sobrarbe «empezó por primera vez el pacto social de los españoles; pues las leyes de Castilla y Vizcaya, con los fueros de Navarra y Aragón, componían una Constitución tan sabia y perfecta, cual vemos y admiramos en la promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812 por las cortes generales y extraordinarias, reuniendo en ella aquellas leyes y fueros, que fueron un día la envidia y la admiración de Europa»<sup>174</sup>. Questa originale interpretazione della storia fu propugnata dallo storico del diritto asturiano Francisco Martínez Marina, fondatore dello storicismo liberale, per poi essere ripresa, nella prima metà del secolo, da tutti gli storici liberali del XIX secolo, dal conte di Toreno a Miguel Morayta.

### *1.2.1.1 La storia si fa norma giuridica e costituente: Francisco Martínez Marina (1808 e 1813)*

Nel lustro compreso fra il 1808 e il 1813, l'ovetense Francisco Martínez Marina (1754-1833), già direttore della Real Academia de la Historia e canonico della collegiata di San Isidro el Real di Madrid, vergò due importanti trattati di storia del diritto nei quali gettava le basi del mito della Spagna medievale costituzionale e democratica nonché i fondamenti costituzionali di un ordinamento liberale per la nazione. Nelle sue pagine, Martínez Marina sosteneva che l'operazione politica attuata dalle Cortes di Cadice altro non fosse che un ritorno all'ordine costituzionale tradizionale della Spagna che era stato traviato dai cambiamenti politici e socioeconomici intervenuti nella seconda metà dell'XI secolo e dovuti all'estendersi dell'influenza europea sul regno di Castiglia. Come ha brillantemente specificato Carlos Garriga una decina di anni fa, la Costituzione di Cadice si identificava più nella riforma della costituzione storica della Spagna, delle leggi fondamentali della monarchia ispanica nell'ambito dello spazio atlantico, che nell'emanazione di una costituzione originale, pienamente liberale e limitata alla sola penisola. Stabilito, da Jovellanos, che la monarchia già vantava una costituzione politica che rimontava all'impero gotico-spagnolo e che le leggi fondamentali del regno fossero solamente perfettibili e attualizzabili, previa la loro raccolta in un codice unificato, restava da decidere quali fossero le caratteristiche della tradizione nazionale, origine e destino della nazione spagnola<sup>175</sup>.

In generale, la lotta permanente fra dispotismo e libertà costituisce la base della visione della storia di Spagna di Martínez Marina. All'interno di tale conflitto si inserisce l'alternanza fra la predominanza dell'essenza «indigena» sugli spagnoli e il prevalere del condizionamento «extranjero»: in tale interpretazione, all'identità autogena è vincolato il mantenimento delle avite libertà spagnole mentre l'imposizione dell'ascendenza straniera è identificata col dispotismo e la tirannia. Tale visione riduce l'intera storia nazionale allo scontro fra l'affermazione o la perdita della propria essenza da parte degli spagnoli<sup>176</sup>.

Pubblicato nell'anno della sollevazione contro le truppe francesi, l'*Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación y principales cuerpos legales de los reynos de Castilla y León, especialmente sobre el código de D. Alonso el Sabio, conocido con el nombre de las Siete Partidas* si apre con la presentazione del *Liber iudicum*, anche conosciuto con i nomi di *Forum iudicum*,

<sup>172</sup> José María Portillo, 'De la monarquía católica a la nación de católicos', *Historia y política*, 17 (2007), 17–35.

<sup>173</sup> Torrecilla, pp. 101–54.

<sup>174</sup> *La abeja madrileña*, 27 aprile 1814, p. 383, citato in Torrecilla, p. 19.

<sup>175</sup> Carlos Garriga, 'Cabeza moderna, cuerpo gótico. La Constitución de Cádiz y el orden jurídico', *Anuario de historia del derecho español*, 81 (2011), 99–162 (pp. 99–115).

<sup>176</sup> Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', pp. 212–16.

*Codex legum, Liber legum* o *Liber Gothorum*, compilato nell'arco dei regni di Chindasvinto, Recesvinto ed Ervigio (seconda metà del VII secolo). Martínez Marina affermava che l'autorità del *Codex Legum* si prolungò anche nel periodo successivo alla rovina del regno gotico. Infatti, nulla «fue capaz de apagar o entibiar el amor y apego de los españoles á sus máximas religiosas y políticas: buscando un asilo en los montes, e inflamados y llenos de celo por sus antiguas leyes y costumbres, se propusieron conservarlas y aun restablecerlas en los países a cuya restauración aspiraban»<sup>177</sup>. All'indomani della battaglia di Covadonga e negli anni successivi del regno di Pelayo, gli asturiani iniziarono a meditare sui principi fondamentali e sulla costituzione politica della monarchia, esaminando e ricercando «con diligencia las leyes de los mayores». Pelayo quindi «establece el mismo orden de sus padres, y procura observar las antiguas costumbres y derechos»; tali affermazioni furono desunte dal sacerdote asturiano dalla *Historia silense* e dal *Chronicon mundi* di Lucas de Tuy, che recitava: «*Gothorum gens velut a somno surgens, caepit patrum ordinem paulatim requivere et consuetudines antiquorum jurium observare*»<sup>178</sup>.

La battaglia di Covadonga e il regno di Pelayo assurgono perciò, nella visione di Martínez Marina, a snodo capitale della storia patria: nel terzo e quarto decennio dell'VIII secolo, attraverso il regno asturiano, le leggi fondamentali, la costituzione liberale e l'ordine parlamentare del regno dei goti passarono ai regni peninsulari successivi. Soffermandosi a descrivere le istituzioni dei primi secoli del regno asturiano, Martínez Marina specificava come il re venisse eletto e la sua nomina era suggellata dalle cortes, ossia da concili nazionali. All'interno di tali sessioni parlamentari, non solo avevano luogo le cerimonie di unzione e consacrazione del re, ma era anche pronunciato il giuramento che vincolava reciprocamente il sovrano e il popolo. Da parte sua, il monarca si impegnava nella difesa degli usi e dei costumi del regno, nel mantenimento e l'applicazione delle leggi e nell'amministrazione della giustizia; il popolo, invece, prometteva obbedienza e fedeltà al sovrano<sup>179</sup>. La monarchia asturiana, nella visione di Martínez Marina, si presentava dunque come una monarchia costituzionale, la cui legge fondamentale era costituita dal *Fuero Juzgo* e nella quale re e popolo erano vincolati da legami contrattualistici. Dopo l'elezione di Pelayo, per un certo periodo si seguirono queste usanze, rinnovate da Alfonso II il Casto, il quale, come narrava la cronaca *Albeldense*, diede nuovo vigore al diritto degli avi<sup>180</sup>. L'abrogazione delle norme del *Liber Gothorum* si ebbe, spiegava in conclusione il canonico asturiano, al tempo di Alfonso VI, contestualmente all'introduzione della monarchia assoluta e di alcune altre istituzioni di origine europea, come il sistema feudale e il maggiorascato. A partire da quel periodo, con l'incremento del potere e dell'indipendenza dei nobili e l'ampliamento delle prerogative reali a discapito dei diritti delle cortes, l'autentica essenza della costituzione spagnola andò snaturandosi. A questo proposito, è importante sottolineare come l'influenza straniera abbia prodotto l'abbandono progressivo dell'originario ordinamento spagnolo, soprattutto a causa dei matrimoni dei re con principesse straniere e alla circolazione dei monaci. Questa spiegazione consentì a Martínez Marina di stigmatizzare i deleteri effetti dei condizionamenti esterni sulla Spagna e nel contempo propugnare l'instaurazione del regime costituzionale del 1812 come una restaurazione delle antiche istituzioni iberiche, un ritorno al primigenio ordinamento depurato dalla corruzione straniera.

---

<sup>177</sup> Francisco Martínez Marina, *Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación y principales cuerpos legales de los Reynos de Castilla y León, especialmente sobre el código de D. Alonso el Sabio, conocido con el nombre de las Siete Partidas* (Madrid: En la Imprenta de la hija de D. Joaquín Ibarra, 1808), p. 27.

<sup>178</sup> Citato in Francisco Martínez Marina, *Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación y principales cuerpos legales de los Reynos de Castilla y León, especialmente sobre el código de D. Alonso el Sabio, conocido con el nombre de las Siete Partidas*, p. 27.

<sup>179</sup> Martínez Marina, *Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación y principales cuerpos legales de los Reynos de Castilla y León, especialmente sobre el código de D. Alonso el Sabio, conocido con el nombre de las Siete Partidas*, pp. 52–53.

<sup>180</sup> Cron. Albeld. n. 58: «Omnemque gothorum ordinem sicut Toledo fuerat, tam in ecclesia quam in palatio in Oveto cuncta statuit», citato in Martínez Marina, *Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación y principales cuerpos legales de los Reynos de Castilla y León, especialmente sobre el código de D. Alonso el Sabio, conocido con el nombre de las Siete Partidas*, p. 27.

Nella successiva *Teoría de las Cortes o grandes Juntas Nacionales de los Reinos de León y Castilla, monumentos de su constitución política y de la soberanía del pueblo*, l'accademico asturiano ampliava e sviluppava le idee esposte cinque anni prima. La filosofia della storia di Spagna di Martínez Marina rimaneva la medesima: lungo tutta la storia della nazione, le invasioni straniere hanno messo a repentaglio l'autentica costituzione nazionale, parlamentare e liberale. Nei due volumi dell'opera si approfondiva lo studio della costituzione gotica, le modalità di funzionamento delle cortes e – in particolare nel secondo tomo – i meccanismi della monarchia ereditaria. L'importanza di Pelayo e della vittoria di Covadonga, ribadiva Martínez Marina nell'introduzione, risiedeva nella perpetuazione e nel restauro delle libertà gotiche: il duce goto e i suoi, «armados con la fuerza que inspira la verdadera piedad y una constitución libre», si proposero di ristabilire le istituzioni e le leggi patrie e riedificare su di esse l'edificio abbattuto del governo e della libertà spagnole. Martínez Marina scendeva quindi nel dettaglio dell'analisi della corruzione del sistema civile e politico spagnolo, intervenuta fra la morte di Fernando il Magno e quella di Alfonso VI: «la mejor constitución del mundo pierde fuerza e imperio» e l'instaurazione dell'assolutismo sotto il dominio delle dinastie straniere della Casa d'Austria e dei Borbone offuscò definitivamente l'antico ordinamento<sup>181</sup>. Uno dei tratti più rimarchevoli di questo secondo trattato risiede nelle pagine finali dell'introduzione, quando lo storico del diritto chiariva le motivazioni che lo avevano spinto a completare l'opera:

Despues de muchas y serias meditaciones llegué á persuadirme que el remedio mas pronto y la medicina mas eficaz para curar las enfermedades envejecidas del pueblo y disponerle á recibir con agrado las verdades que sirven de base al nuevo sistema de gobierno y á tomar interes en la actual revolucion, era instruirle en la historia de las precedentes generaciones, proponerle los egemplos de sus antepasados, mostrarle lo que fué la nacion en otro tiempo, sus primitivas instituciones, los preciosos elementos del poder supremo de nuestros padres, la energía con que lucharon contra el despotismo por sostener sus derechos, y los medios de que se valieron para conservar su libertad é independencia<sup>182</sup>.

All'intento pedagogico si abbina la necessità di trarre il popolo dalla parte della rivoluzione liberale, naturalizzando la forma di governo che i deputati radunati a Cadice avevano progettato. Inoltre, nelle parole di Martínez Marina traspare l'intento di erigere lo storia a base costituente e giustificazione del progetto liberale di nazione: con l'*Ensayo* di Martínez Marina, come ha evidenziato Bartolomé Clavero, la storia assume una funzione giuridica e costituzionale e la figurazione del passato diviene elemento normativo, una dinamica che caratterizzerà tutta la storiografia del XIX secolo. Tale storiografia – sia essa di orientamento progressista, moderato o ultracattolico – conterrà in sé la configurazione di una costituzione storica che si erigeva a fondamento delle costituzioni scritte a partire da quella gaditana, passando per la Costituzione moderata del 1845, per finire con la Costituzione della Restaurazione del 1876<sup>183</sup>. La visione della storia di Spagna elaborata all'inizio del secolo da Martínez Marina costituirà la base della versione progressista e repubblicana del passato nazionale sviluppata da numerosi autori nel corso del secolo.

### *1.2.1.2 Guerra per la libertà e momento costituente: Covadonga e Cadice nella visione del conte di Toreno (1835)*

La funzione della battaglia di Covadonga come resistenza vittoriosa contro l'invasione e momento di restaurazione dell'ordinamento parlamentare del regno gotico caratterizzò l'interpretazione della storia di Spagna di un altro fra i più importanti proceri del primo liberalismo spagnolo, José María Queipo de Llano y Ruiz de Sarabia, settimo conte di Toreno (1786-1843). Rampollo di un'antica famiglia nobile asturiana, deputato alle cortes costituenti di Cadice con un

<sup>181</sup> Francisco Martínez Marina, *Teoría de las cortes o grandes juntas nacionales de los Reinos de León y Castilla, monumentos de su constitución política y de la soberanía del pueblo*, 3 voll. (Madrid: Imprenta de D. Fermín Villalpando, 1813), I, pp. LII–LIII.

<sup>182</sup> Martínez Marina, *Teoría de las cortes o grandes juntas nacionales de los Reinos de León y Castilla, monumentos de su constitución política y de la soberanía del pueblo*, I, p. LXXXVII.

<sup>183</sup> Clavero, pp. 30–37.



orientamento liberale «exaltado», dopo il ritorno dall'esilio nel 1833 Toreno approdò a posizioni più moderate, divenendo un sostenitore dell'Estatuto Real concesso da Maria Cristina di Borbone: in definitiva, «Toreno encarnó mejor que nadie en España este tránsito del liberalismo revolucionario al conservador»<sup>184</sup>. Negli ultimi anni del regno di Fernando VII compose la sua magna opera, la *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España*, un punto di riferimento imprescindibile per la conoscenza della Guerra d'Indipendenza e delle origini del costituzionalismo spagnolo, base per le future opere ottocentesche di storia di Spagna, come ad esempio quella di Modesto Lafuente<sup>185</sup>. Joaquín Varela ha notato che la *Historia* del conte di Toreno costituisce una palinodia, una ritrattazione in un'ottica conservatrice delle posizioni assunte dall'autore medesimo all'epoca della guerra e dell'assemblea costituente<sup>186</sup>.

All'inizio del XIII libro, scritto nel 1832 e incentrato sugli anni 1811-1812 e perciò di tematiche afferenti alla storia costituzionale, l'aristocratico asturiano descriveva Covadonga – e Sobrarbe, è opportuno specificare – come episodi di lotta nazionale contro lo straniero, ma anche come momento costitutivo dello Stato:

Arrinconados en el siglo VIII algunos de sus hijos en las asperezas del Pirineo y en las montañas de Asturias, no solo adquirieron bríos para oponerse á la invasión agarena, sino que también trataron de dar reglas y señalar límites á la potestad suprema de sus caudillos, pues al paso que alzaban á estos en el pavés para entregarles las riendas del Estado, les imponían justas obligaciones, y les recordaban aquella célebre y conocida máxima de los godos, «Rex eris si recte facias, si non facias, non eris» echando así los cimientos de nuestras primeras franquezas y libertades<sup>187</sup>.

Lo storico ovetense segnalava come gli spagnoli dell'VIII secolo lottassero contro l'invasione dei mori, ma ricordava contestualmente stabilivano un patto costituzionale per arginare la prepotenza e l'arbitrio dei re e regolamentare il funzionamento della macchina statale. Tale legislazione pattuita costituiva, nella visione di Toreno, la base degli antichi privilegi spagnoli, delle «nuestras» avite libertà. È significativo, nella prosa di Toreno, la presenza dell'aggettivo di «nuestras» che connetteva la sollevazione contro i mori a quella del 1808, un parallelo sostenuto dall'identico intento delle due rivolte, la difesa dell'indipendenza da un lato e delle istituzioni avite dall'altro:

En el reducido ángulo de la isla gaditana como en Covadonga y Sobrarbe, con una mano defendían impávidos la independencia de la nación, y con la otra empezaron á levantar bajo nueva forma sus abatidas, libres y antiguas instituciones<sup>188</sup>.

Il conte di Toreno infine evidenziava le grandi speranze e l'entusiasmo destato dalla convocazione delle cortes costituenti nell'animo dei difensori della patria, un parlamento – ricorda l'accademico – che non veniva più riunito dalla sconfitta delle *Comunidades* castigliane nel 1521.

Un quarto di secolo dopo Martínez Marina, un altro storico asturiano, protagonista – al pari del canonico ovetense – degli eventi del periodo 1808-1814, risaltava la funzione restauratrice della battaglia di Covadonga e del regno di Pelayo. Una restaurazione che, a differenza degli storici dell'Età Moderna, si configura come restaurazione istituzionale e politica, e solo in secondo luogo religiosa e militare.

---

<sup>184</sup> Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, 'Presentación', in José María Queipo de Llano y Ruiz de Sarabia, conte di Toreno, *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008), pp. V–XVI (p. VIII).

<sup>185</sup> Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, p. 124.

<sup>186</sup> Varela Suanzes-Carpegna, 'Presentación', pp. VIII–IX.

<sup>187</sup> José María Queipo de Llano y Ruiz de Sarabia, conte di Toreno, *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España*, 3 voll. (Madrid: Imprenta de Don Tomás Jordán, 1835), III, p. 393

<sup>188</sup> Toreno, III, p. 394.

### 1.2.1.3 Una civiltà da sempre liberale e democratica: la *Historia de Eugenio de Tapia* (1840)

Alla fine degli anni Trenta del XIX secolo compariva la *Historia de la civilización española desde la invasión de los árabes hasta la época presente* dello storico liberale Eugenio de Tapia (1776-1860). Tapia, scrittore castigliano, aveva partecipato nel 1813 alla stesura del progetto di legge in merito all'educazione nazionale, conosciuto come «Informe Quintana» dal nome del poeta che fu fra i firmatari del documento. Negli anni successivi al ritorno del regime liberale, Tapia coniugò l'attività di giurista con la vocazione di scrittore e l'interesse per l'istruzione pubblica, tanto che fu nominato membro della Dirección General de Estudios nel 1834 e in seguito consigliere del Consejo de Instrucción Pública.

La storia della civilizzazione pubblicata da Tapia nel 1840 deve molto alla omonima opera del gesuita Juan Francisco Masdeu, della quale ricalca l'argomento – ossia l'interesse per la storia della cultura e delle istituzioni nazionali –, la metodologia, con la critica delle fonti e dei documenti, e la scansione cronologica. Per quanto concerne la narrazione della battaglia di Covadonga e del regno del primo monarca asturiano, Tapia passa in rassegna le fonti arabe e cristiane, depurando dalle incrostazioni favolose gli avvenimenti raccontati nelle cronache più antiche. Così, l'autore abulense rifiutava come elementi meramente romanzeschi l'amore di Munuza per Hormesinda, il dialogo fra Oppas e Pelayo, l'enorme consistenza numerica dell'esercito invasore e l'altissimo numero di morti: per lui erano sufficienti «los poderosos estímulos del patriotismo, del celo religioso y de la ambición» a muovere l'animo degli spagnoli<sup>189</sup>. Al fine di risolvere il problema del silenzio di Isidoro Pacense su Pelayo e la sua rivolta nelle *Cronache mozarabiche*, Tapia adottava la cronologia di Masdeu – e, prima di lui, del marchese di Mondejar e di Pellicer – ritardando di circa trent'anni gli eventi<sup>190</sup>. Tuttavia, la caratteristica più interessante del resoconto che Tapia stila del regno di Pelayo risiede nell'illustrazione delle origini e del funzionamento delle istituzioni del regno asturiano. Lo Stato fondato a Covadonga manteneva indubbiamente il sistema di governo della monarchia gotica: la corona era elettiva, si celebravano concili al fine di discutere i più importanti affari di Stato e le cortes avevano funzione legislativa. Addentrandosi nello specifico, Tapia ammetteva di non poter sapere quali argomenti fossero trattati nel corso dei concili, poiché la documentazione relativa non era sopravvissuta fino all'Ottocento; ciononostante, avanzava l'ipotesi che nelle sedute si deliberassero leggi e decreti, poiché, sebbene fosse in vigore il Fuero Juzgo, «las nuevas circunstancias en que se encontraba la nación, las diversas relaciones entre los individuos del estado, y otras costumbres diferentes de las pasadas, hacían necesarias nuevas leyes, por lo menos la modificación de muchas antiguas»<sup>191</sup>. Tapia chiudeva il capitolo sul regno di Pelayo e le sue istituzioni ricordando, come già aveva fatto Martínez Marina, che Alfonso il Casto, al momento di trasferire la corte a Oviedo, aveva riaffermato la vigenza delle antiche leggi «así en el orden eclesiástico como en el civil, según estaban en la antigua de Toledo». Tali usanze gotiche andarono modificandosi nel corso del periodo successivo, a causa del continuo stato di guerra, dell'espansione territoriale del regno e dei cambiamenti avvenuti nella società asturiana, come la preponderanza dei magnati e l'indebolimento del potere regio<sup>192</sup>.

Nella più importante storia di Spagna apparsa fra la pubblicazione dell'opera di Masdeu e la prima edizione della *Historia general* di Lafuente, Tapia ribadiva le caratteristiche costituzionali e parlamentari dell'antica monarchia pelagiana. Nelle sue pagine, come in quelle del conte di Toreno, è evidente l'influenza delle concezioni di Martínez Marina che, come detto, costituiranno la base delle opere storiografiche progressiste su Covadonga fino alla fine del secolo.

---

<sup>189</sup> Eugenio de Tapia, *Historia de la civilización española desde la invasión de los árabes hasta la época presente* (Madrid: en la Imprenta de Yenes, 1840), p. 41.

<sup>190</sup> Tapia, p. 52.

<sup>191</sup> Tapia, pp. 53–54.

<sup>192</sup> Tapia, p. 55.

#### *I.2.1.4 Una costituzione popolare liberale ma anche cattolica: la Historia constitucional del francese Victor du Hamel (1845)*

Negli anni Trenta e Quaranta del XIX secolo la scrittura delle storie di Spagna fu patrimonio di autori stranieri, europei e nordamericani, le cui opere – in merito alla battaglia di Covadonga e al regno di Pelayo – si rivelano ancorate alla tradizione e di scarsa originalità<sup>193</sup>. Fra gli scritti di Dunham, Saint-Hilaire e Louis Romey, spicca a mio avviso la *Historia constitucional de la monarquía española desde la invasión de los Bárbaros hasta la muerte de Fernando VII* del conte liberale Victor Du Hamel (1810-1870). Composto da due volumi, il saggio di storia costituzionale dello scrittore francese, che fu prefetto in diversi dipartimenti e deputato sotto il Secondo Impero, fu tradotto in spagnolo dal politico e giurista madrileño Baltasar Anduaga y Espinosa.

Nell'introduzione, Du Hamel paragonò le rivoluzioni liberali spagnole del primo terzo dell'Ottocento alla sollevazione di Pelayo del 718, affratellandole in virtù la lotta per la libertà e le istituzioni democratiche e liberali:

Resulta sin embargo del estudio profundo de estos cronistas é historiadores, que no es únicamente en el siglo diez y nueve, como por muchos quiere suponerse, cuando las ideas de libertad é independencia han hecho latir el corazón de los indomables hijos de los Cantabros y Godos. Con mucha anterioridad á las modernas utopias, eran ya salvaguardia de la nacionalidad española las instituciones provinciales y municipales, y el poderío de las asambleas generales verdaderamente representativas: la afección hácia esa fraternal igualdad en las cargas y deberes para con la patria animaba á los Vascos y Godos peninsulares, tanto como á los Francos y Salios del Norte<sup>194</sup>.

Per l'aristocratico francese la rivolta di Pelayo era sì motivata dalla volontà di recuperare l'indipendenza, ma a questo movente Du Hamel, in linea con la tradizione liberale risalente a Martínez Marina, aggiungeva il desiderio di difendere le istituzioni di governo rappresentative. Lo storico d'Oltralpe aggiungeva quindi il paragone fra la situazione dei popoli insediatisi nelle Asturie e i rivoluzionari liberali del XIX secolo, oppressi dalle invasioni straniere del 1808 e del 1823. In questo, il deputato francese seguiva e attualizzava il pensiero del conte di Toreno: l'amore per la libertà e le istituzioni democratiche dal secolo VIII caratterizzava l'autentica essenza spagnola. Nelle pagine dedicate al racconto della battaglia di Covadonga e all'analisi legislativa del regno di Pelayo, Du Hamel si allineava all'interpretazione liberale di Martínez Marina, evidenziando però come anche la difesa della vera fede spiccasse fra le cause della sollevazione pelagiana: lo storico francese addiziona così un elemento, quello religioso, che era rimasto in secondo piano nelle opere di Martínez Marina, Toreno e Tapia. L'elezione reale di Pelayo occupa un posto particolarmente rilevante nella relazione di Du Hamel. Dopo la vittoria di Covadonga e la morte di Munuza a Olalles, Pelayo fu proclamato re delle Asturie dai suoi compagni d'arme e fu elevato sullo scudo secondo l'uso dei goti: la nuova monarchia, perciò, nasceva vincolata alla guerra e alle vittorie militari, preconizzava lo storico francese, deve la sua gloria futura. Commentando il passaggio, Anduaga ribadì che Pelayo era stato eletto e ricordò come il principio elettivo fosse rimasto in vigore anche successivamente, sebbene con alcune restrizioni dovute al costume e al diritto: il re infatti veniva scelto fra i discendenti del fondatore della monarchia e spesso i principi erano associati al trono dal genitore regnante. Ciononostante, concludeva Anduaga, nessun erede poteva ascendere al trono senza «el consentimiento unánime de los electores» fornito loro al momento dell'associazione al trono<sup>195</sup>. Seguendo l'interpretazione di Martínez Marina, Du Hamel individuava nel 1076 la data dell'adozione del sistema feudale in Spagna, che segnò la fine delle antiche libertà e del diritto consuetudinario ereditato dai goti e dai primi trecentocinquanta anni del regno asturiano.

<sup>193</sup> Ríos Saloma, pp. 165–77; Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', pp. 224–31.

<sup>194</sup> Victor Du Hamel, *Historia constitucional de la monarquía española desde la invasión de los bárbaros hasta la muerte de Fernando VII*. 411-1833, 2 voll. (Madrid: Imprenta de D. Manuel G. Uzal, 1845), I, p. 14.

<sup>195</sup> Du Hamel, I, p. 27.

Le cause di questo passaggio furono individuate in ragioni di ordine politico, al fine di consentire una maggiore governabilità del regno e assicurare la stabilità dello Stato<sup>196</sup>.

Nella seconda parte dell'opera, dedicata all'analisi delle istituzioni della Spagna medievale, Du Hamel si dedicava alle trasformazioni della «*constitución popular*» nel periodo intercorso fra i regni di Pelayo e di Carlo V. Lo storico francese ribadiva la costituzione parlamentare e contrattualistica del regno asturiano, riaffermando il principio elettivo della monarchia. Ma, aggiungeva Du Hamel, tutte le istituzioni statali avevano origine nella volontà popolare e la prassi di governo era la convocazione di grandi assemblee nazionali nelle chiese del regno.

La elección popular era en España el principio constitutivo del trono, y componiendo de hecho los concilios en los primeros tiempos la representación nacional, por consentimiento de los pueblos, se hallaron por consecuencia en posesión del derecho de nombrar el soberano, y no se le abrogaron como han aseverado algunos escritores.

La monarchia di Pelayo e dei suoi successori fino al pieno XI secolo fu costituzionale, moderata dai concili e retta dal Fuero-Juzgo. A differenza di Martínez Marina però, Du Hamel affidava ampio spazio allo stato ecclesiastico che, radunato in concili, controbilanciava il potere reale. Con Alfonso VI, fra il 1020 e il 1060, la situazione mutò, venne abrogato il Fuero-Juzgo, la nobiltà assume sempre più potere, la monarchia perde i vincoli antichi parlamentari<sup>197</sup>.

Du Hamel scrisse una storia costituzionale della monarchia da un punto di vista liberale, ribadendo l'interpretazione della storia di Spagna sviluppata da Martínez Marina, dal conte di Toreno e da Tapia e contribuendo alla sua diffusione in Europa. A differenza dei predecessori, Du Hamel risaltava però la funzione e il ruolo della Chiesa e della religione nella Spagna altomedievale.

### *1.2.2 Il popolo eletto e la nazione mariana sorti a Covadonga: l'interpretazione integrista del passato nazionale (1831-1855)*

Per contrastare quello che José Álvarez Junco «*asalto liberal contra el pasado católico*»<sup>198</sup>, ossia il tentativo di rilettura e risignificazione della storia patria da parte del liberalismo progressista, nella prima metà del XIX secolo il pensiero controrivoluzionario e ultracattolico ridefinì la propria interpretazione del passato nazionale.

Come ha dimostrato Alfonso Botti nel suo classico studio sul nazionalcattolicesimo, le origini del pensiero integrista vanno ricercate nella corrente assolutista che si oppose al liberalismo gaditano e, ancora prima, nella reazione ultracattolica di fronte all'Illuminismo e alla Rivoluzione. L'interpretazione integrista della storia, debitrice delle concezioni manichee e agostiniane sviluppate da Donoso Cortés, considerava la storia del mondo al pari di una gigantesca lotta fra la città di Dio e la città dell'uomo, fra il bene e il male. In questo scontro, il popolo spagnolo era accreditato come il nuovo popolo eletto, la nazione scelta per la difesa della vera fede cattolica, l'unico baluardo in un continente immerso nel mare tempestoso della rivoluzione<sup>199</sup>.

L'interpretazione della storia nazionale ad opera del cattolicesimo integrista si condensò in opere come *Dios y España* del domenicano Manuel Amado, scritto negli ultimi anni del regno di Fernando VII. Qualche decennio più tardi, la storia della chiesa spagnola di Vicente de la Fuente sistematizzò e riepilogò le concezioni di Amado e degli scrittori settecenteschi Medrano e Risco. L'interpretazione cattolica del passato nazionale conoscerà un deciso sviluppo e un rafforzamento all'indomani del *Bienio Progresista* e soprattutto nel *Sexenio Democrático*, ossia nei momenti in cui

---

<sup>196</sup> Du Hamel, I, pp. 26-30.

<sup>197</sup> Du Hamel, I, pp. 188-94.

<sup>198</sup> Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, pp. 337-38.

<sup>199</sup> Alfonso Botti, *Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova: 1881-1975* (Milano: FrancoAngeli, 1992), pp. 57-

il liberalismo progressista si svincolò dalla tradizione cattolica, avvicinandosi, in alcune derive, al repubblicanesimo e al socialismo. La storia di Spagna si convertì, allora, in un'arma di propaganda a sostegno della Spagna cattolica, nell'ambito delle guerre culturali dell'ultimo terzo del secolo.

### *I.2.2.1 Contro i traditori liberali e illuministi: la storia sacra di Manuel Amado (1831)*

Insigne predicatore e professore di teologia nel convento di Santo Tomás di Madrid, Manuel Amado (1796-1846) era stato interprete presso l'esercito di Wellington durante la Guerra d'Indipendenza, un'esperienza che condizionerà la sua opera. Negli anni successivi alla morte di Fernando VII si trasformerà in un acceso polemista cattolico, le cui posizioni si inasprirono dopo che rischiò di essere ucciso durante la strage di frati del 1834 a Madrid<sup>200</sup>.

Il predicatore domenicano principiava il trattato dal titolo *Dios y España: ó sea ensayo sobre una demostración histórica de lo que debe España á la Religión Católica* esponendo la propria filosofia della storia, le sue «ideas generales sobre la historia de España». La Spagna, spiegava Amado, doveva la propria unità alla fede cattolica, senza la quale non era possibile immaginare una comunità nazionale coesa e compatta. Essa inoltre era il nuovo popolo eletto, scelto da Dio per una speciale missione, quella di essere «la más firme columna del catolicismo». Da questi postulati, derivava la considerazione – interamente basata sul paradigma biblico del popolo eletto e, specificamente, dell'Israele veterotestamentario – in base alla quale le fortune della nazione erano dovute alla devota pratica della religione, mentre l'allontanamento dai precetti divini aveva immancabilmente causato decadenza e disastri alla patria<sup>201</sup>.

Nel capitolo XIII, dedicato alla battaglia di Covadonga e alle origini del regno asturiano, Amado descrisse Pelayo come un principe di compiute virtù cristiane, sorto in un secolo di rovina morale per la patria:

Cuando todos los esclavos de las pasiones huian cobardemente, y cuando los filósofos del libertinage se entregaban torpemente al moro ó á la fuga, un verdadero español que no se habia profanado con las inmundicias de la disolucion, un cristiano que habia sabido conservar intactos su fé y su catolicismo en una corte casi idolatra, un príncipe godo que aunque joven habia sabido sujetar sus pasiones con el freno de la Religion ... echaba en Asturias los cimientos de una nueva monarquía<sup>202</sup>.

Pelayo è configurato dal teologo castigliano come l'eletto da Dio per ristabilire la religione minacciata e rigenerare la Spagna, l'eroe patrio, il *miles Christi* che coniuga in sé le virtù religiose e il valore militare. È oltretutto interessante notare come Amado utilizzi l'espressione «filosofi del libertinaggio», facendo chiaramente riferimento ai filosofi illuministi del XVIII secolo e agli *afrancesados* e accomunandoli ai turpi traditori goti del 711. Amado proseguiva descrivendo la fuga di Pelayo nelle montagne asturiane, laddove «en otro tiempo temblaron las águilas de las legiones de Roma y de imperio»: il polemista cattolico riprendeva quindi il mito della accanita resistenza degli asturi durante le guerre cantabriche fra il 29 e il 19 a.C. Come già Manuel Risco, anche Amado contemplava gli scontri fra le legioni di Augusto e le popolazioni asturiche e cantabriche nelle glorie della nazione spagnole, accomunandole agli assedi di Sagunto e Numanzia. Inoltre, tale impavida resistenza si ascriveva nel novero degli attributi eterni del carattere spagnolo, intrepido e geloso difensore della propria libertà. Le motivazioni che indussero Pelayo alla rivolta furono individuate da Amado *in primis* nella fede cattolica e nel desiderio di vendetta nei confronti degli infedeli; in secondo luogo, il domenicano citava il disegno divino di rifondazione della monarchia:

---

<sup>200</sup> Francisco Rodríguez de la Torre, 'Juan Manuel Amado Corchado', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/19472/juan-manuel-amado-corchado>> [consultato il 9 dicembre 2019].

<sup>201</sup> Manuel Amado, *Dios y España: ó sea ensayo sobre una demostración histórica de lo que debe España á la Religión Católica*, 3 voll. (Madrid: Imprenta de D. Eusebio Aguado, 1831), I, pp. IX–XV.

<sup>202</sup> Amado, I, p. 198.

Dios con efecto, que habia elegido á este joven príncipe para que reuniendo los españoles dispersos diese un nuevo principio á la monarquía que casi habia dejado de existir<sup>203</sup>.

Persuaso che i mali della nazione erano il frutto nefasto della irreligiosità e della corruzione morale, una volta stabilitosi nella cordigliera cantabrica, Pelayo si affrettò a ristabilire «el imperio de la religión». Così accolse i vescovi in fuga, facendone i propri consiglieri, e impose ai propri vassalli la fedeltà ai precetti della fede: «los primeros pasos que dió para asegurarse el cetro y fortalecer las esperanzas de su pueblo fueron hacia la Religión»<sup>204</sup>.

Venendo al resoconto battaglia di Covadonga, Amado non metteva in dubbio la protezione concessa da Dio al momento di ristabilire «la nuestra monarquía». In questo senso il predicatore domenicano, come prima di lui Medrano e Risco, esaltava il ruolo della Vergine quale Mediatrix della grazia divina, «Madre de los españoles», che a Covadonga dimostrò di non aver «olvidado de las promesas que había hecho a su nación a Zaragoza». Al di là della celebrazione del ruolo della Vergine nella salvazione della nazione, il racconto dello scontro di Covadonga stilato da Amado si caratterizzava per i numerosi rimandi alla Guerra d'Indipendenza e alle vicende spagnole del primo ventennio dell'Ottocento. Così, i mori che attaccarono la Santa Grotta furono «instigados por los malos españoles que deseaban exterminar a los buenos», chiara controfigura degli *afrancesados*, i traditori che nel 1808 consegnarono proditoriamente il paese agli invasori stranieri. Parallelamente gli spagnoli erano «inflamados por los Sacerdotes católicos», al pari dei guerriglieri spagnoli nella Guerra d'Indipendenza<sup>205</sup>. Avendo Dio già determinato il destino atroce degli infedeli, la narrazione delle fasi della battaglia assomiglia più al resoconto di un massacro che al racconto di uno scontro di eserciti. L'unico elemento di spicco della narrazione consiste nel racconto del miracolo delle frecce che, scoccate dai mori, ricadevano sugli arcieri facendone strage: Amado accomunava questo episodio alla battaglia del fiume Frigido, combattuta dal «gran español Teodosio» contro l'usurpatore Eugenio e il suo *magister militum* Arbogaste, di origine franca. Nello scontro del 394, riferiva lo storico e poeta Claudiano, le frecce scagliate dall'esercito pagano si volsero contro di esso, conferendo la vittoria a Teodosio, spagnolo e cristiano, che è qui accostato a Pelayo<sup>206</sup>. In calce al resoconto, il polemista domenicano si scagliava contro «los hombres del error», gli «homicidas tristes de la verdad», ossia la critica illuminista e depuratoria che da Ferreras in poi aveva dubitato e negato i prodigi operati dalla divina provvidenza a Covadonga<sup>207</sup>. Con questo attacco sferrato contro gli storici critici che dubitavano del racconto tradizionale della battaglia di Covadonga, Amado assurgeva a capostipite della corrente tradizionalista che difendeva i predominanti elementi religiosi presenti nella battaglia e nel regno del primo sovrano.

La narrazione fatta da Amado della battaglia di Covadonga e del regno di Pelayo ribadiva la consustanziazione fra nazione spagnola e cattolicesimo e insisteva, in particolare, sull'idea della Spagna come nazione mariana, ampliando e approfondendo le idee che già avevano caratterizzato le opere di Manuel Medrano e di Manuel Risco. Rispetto a questi autori settecenteschi, Amado, che negli anni Trenta e Quaranta fu polemista attivo nelle colonne del quotidiano *El Católico* di Madrid, uno degli organi più influenti della nuova, moderna stampa cattolica sorta a partire dal 1840<sup>208</sup>, sviluppava una decisa polemica contro il liberalismo e l'illuminismo, idee estranee alla tradizione nazionale. Inoltre, Amado, che aveva vissuto al seguito dell'esercito inglese la Guerra Peninsulare, stabiliva un continuo parallelo fra gli eventi dell'VIII secolo e quelli del XIX, giungendo a interpretazioni e conclusioni antitetiche a quelle dei liberali. Infine, sostenendo la necessità dell'eliminazione dei «malos españoles», dei traditori liberali e progressisti, e il ritorno nel grembo divino in vista della conclusione della decadenza della Spagna e del suo ritorno fra le grandi

---

<sup>203</sup> Amado, I, p. 201.

<sup>204</sup> Amado, I, p. 203.

<sup>205</sup> Amado, I, pp. 207-9.

<sup>206</sup> Amado, I, pp. 211-15.

<sup>207</sup> Amado, I, p. 217.

<sup>208</sup> William J. Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874* (Madrid: Nerea, 1989), pp. 172-73.

potenze, Amado gettava le basi della futura concezione nazionalcattolica in merito al destino del paese.

### *1.2.2.2 La fede come unico fattore di unità dei popoli del nord e la Chiesa come cardine del regno asturiano: la battaglia di Covadonga nella visione di Vicente de la Fuente (1855)*

Nel Bienio Progresista, il professore di diritto canonico e avvocato aragonese Vicente de la Fuente (1817-1889) pubblicò i primi volumi della propria *Historia eclesiástica de España*. De la Fuente, che si attestò su posizioni profondamente conservatrici e carliste, fu propagandista e collaboratore della stampa confessionale sorta alla metà del secolo – in particolare di testate cattoliche come *El Conciliador* con Jaime Balmes, de *La Cruz*, *La Cruzada*, *El Pensamiento Español*, *Altar y Trono* e de *La Unión*. All'indomani del ritorno dei Borbone, nel 1875, aderì alla Unión Católica di Alejandro Pidal, schierandosi col gruppo neocattolico. Autore, al di là della *Historia eclesiástica*, del XLIX volume della collana *España sagrada*, dedicato alla chiesa di Tarazona e di altre opere storiche, De la Fuente fu «prototipo del historiador académico, erudito y gran conocedor de las fuentes jurídicas y literarias» e «una de las principales figuras de la historiografía conservadora española de la segunda mitad del siglo XIX», sovente in polemica con la storiografia borghese e liberale preponderante<sup>209</sup>.

In merito alle prime rivolte dei cristiani contro i mori dopo l'invasione del 711, De la Fuente affermava che «el espíritu belicoso y su amor a la independencia» sospinsero gli spagnoli a impugnare le armi contro gli invasori. Lo storico bilbilitano immediatamente definiva il carattere nazionale degli spagnoli, fiero, indomito e amante della libertà. Proseguiva quindi indicando come gli insorti non appartenessero alla stirpe dei goti, una progenie moralmente corrotta che era stata spazzata via sulle rive del Guadalete: coloro che impugnarono le armi erano

los hijos de Viriato, de los cántabros y bagandas [sic!], que por siglos enteros habian luchado sin jefe, sin organizacion y sin recursos contra los romanos y los godos. Eran aquellos mismos vascos y habitantes del Pirineo, que á duras penas habian logrado sojuzgar Recesvinto y Wamba.

Inserendosi nella linea di interpretazione aperta da Garibay nel secondo Cinquecento, De la Fuente respingeva il mito goticista, sostenuto dai liberali progressisti, stigmatizzando i goti come una schiatta degenerata e traviata e individuando nei popoli del nord, mantenutisi geneticamente e culturalmente puri la razza cui appartenevano i guerrieri dell'VIII secolo. «En lo sucesivo», proseguiva De la Fuente, «la raza indígena se presentará á luchar contra los opresores de su país, llevando la cruz por divisa de tan santa y gloriosa empresa, y solo aunados bajo ella lograrán vencer»<sup>210</sup>. Pur essendo unica la razza indigena originaria, nelle grotte che si aprono nelle impervie alture della cordigliera cantabrica e dei Pirenei, sorsero due nazionalità distinte, le quali, nella visione dell'accademico aragonese, condividevano solamente la fede:

Mas una sola cosa viene á identificar estos pueblos distintos en carácter, costumbres y organización: el sentimiento religioso une á los que dividen intereses de orgullo y provincia, la cruz campea en todos sus estandartes, y el Evangelio mitiga la dureza de sus leyes montaraces<sup>211</sup>.

L'unione fra le due nazionalità, mercé la comune religione, avverrà – anticipa De la Fuente – solo nel XV secolo con il matrimonio dei Re Cattolici, che abbinerà l'unità politica a quella religiosa e rinsalderà quest'ultima. È infine significativo notare come l'accademico bilbilitano faccia riferimento a Teudimero e Atanagildo, regnanti negli effimeri potentati goti della Murcia.

<sup>209</sup> Guillermo Vicente y Guerrero, 'Vicente de La Fuente y Condón', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/9965/vicente-de-la-fuente-y-condon>> [consultato 9 dicembre 2019].

<sup>210</sup> Vicente de la Fuente, *Historia eclesiástica de España, o Adiciones a la Historia general de la Iglesia escrita por Alzog, y publicada por la Librería Religiosa*, 4 voll. (Barcellona: Librería Religiosa: imprenta de Pablo Riera, 1855), II, pp. 12–13.

<sup>211</sup> De la Fuente, II, p. 18.

Tuttavia, a differenza di Masdeu e Tapia, introduce un'importante differenza fra loro e Pelayo, in linea con la propria concezione degli eventi: mentre i goti della Murcia sono tributati dei mori, gli «españoles» che combattono nel nord sono indipendenti e non vassalli<sup>212</sup>. La disposizione dei goti a sottomettersi agli invasori si allinea alla bassa reputazione che De la Fuente nutre verso questo popolo depravato e corrotto, ma è anche necessario evidenziare come la rivendicazione della completa indipendenza degli spagnoli si colleghi alla definizione del carattere nazionale, irriducibile e altero. Inoltre, in linea con l'identificazione di Pelayo come eroe nazionale e modello di condotta per i sovrani ma anche per i comuni cittadini della nazione, un modello questo consacrato anche dalla letteratura, era inammissibile che il campione della cristianità e della nazione scendesse a patti con il nemico eretico. Malgrado l'acceso anti-goticismo che lo caratterizza, De la Fuente afferma che Pelayo apparteneva indubitatamente della famiglia reale dei goti. Il resoconto della battaglia è piuttosto classico, anche se è molto importante rilevare come il racconto sia influenzato dalla modalità di guerriglia, fatta di imboscate, attacchi a sorpresa e di scontri fra piccoli contingenti di soldati, tipica della Guerra d'Indipendenza:

Ocultados en los flancos de los montes esperaban los mas atrevidos la señal de ataque en esa guerra de montaña, en que tanto han sobresalido los españoles cuando sin jefes, sin recursos y sin disciplina, han tenido que defender la independencia de su país<sup>213</sup>.

Al pari di Toreno e Amado, che erano stati testimoni diretti della guerra, De la Fuente accomunava gli eventi del 1808 a quelli del 718, inserendoli nella lunga teoria degli episodi che esprimevano l'eroismo e la volontà incrollabile di indipendenza della razza spagnola.

Pur accettando tutti gli elementi miracolosi del mito, compresa la tempesta che si sarebbe improvvisamente scatenata nel pieno dello scontro, rendendo ancor più difficoltose le manovre dell'esercito musulmano, De la Fuente tenta di sviluppare una spiegazione razionale a questi prodigi. Per lo storico aragonese, Dio non ha operato meraviglie nella valle asturiana, ma il complesso di circostanze favorevoli per i cristiani è il vero miracolo: «La mano de Dios obraba allí visiblemente; y aquel conjunto de causas naturales acumuladas en favor de los Cristianos tiene en verdad algo de milagroso»<sup>214</sup>. Con la *Historia eclesiástica* assistiamo quindi a un ulteriore passaggio in direzione della trasformazione del modo in cui Dio operò a favore dei suoi fedeli durante la decisiva battaglia: mentre nei secoli del Medioevo e poi nel XVI secolo si descrivevano prodigi sovrannaturali, nel Settecento e nell'Ottocento è la Divina Provvidenza che discretamente, ma incontrovertibilmente opera a favore dei cristiani.

Ultima, importante caratteristica del racconto di De la Fuente in merito a Covadonga risiede nel capitolo CXXXIV, nel quale si discute del «carácter religioso del levantamiento cantábrico en los siglos VIII y IX»:

En verdad solo la Religion podia dar unidad á las hordas indisciplinadas y hambrientas, que desde el centro de España habian venido á guarecerse en los montes que los árabes en su confusa geografía llamaban *Albaskenses* (vascongados).

Nei paragrafi successivi De la Fuente evidenziava l'accoglienza pacifica da parte delle popolazioni indigene montanare nei confronti dei profughi, un ricevimento non scontato vista la resistenza opposta a romani e goti. Solo la religione costituiva un fattore d'unione fra popolazioni eterogenee e altrimenti estranee:

Es verdad que la desgracia auna los ánimos; mas para que se verifique este aunamiento se necesita un punto en que convengan todos los elementos divergentes en otros intereses; y en aquella heterogénea mezcla de razas

---

<sup>212</sup> De la Fuente, II, p. 20.

<sup>213</sup> De la Fuente, II, pp. 22-23.

<sup>214</sup> De la Fuente, II, p. 23.



provincias, ideas, costumbres é intereses, solamente la Religion, perseguida por los sectarios del Islam, era el punto en que los desgraciados podían convenir para aunarse á la defensa común<sup>215</sup>.

La fede cattolica costituiva quindi per De la Fuente il tratto indubitabilmente più importante dei primi anni della monarchia asturiana e il solo collante fra le popolazioni del nord e i profughi provenienti dalla Spagna interiore. Senza religione, si può chiosare, non ci sarebbe stata la nazione. Nelle ultime pagine del capitolo, l'accademico aragonese avvalorava la funzione centrale e indispensabile della Chiesa negli albori del regno, un ruolo primario a livello politico e sociale mediante la diffusione della morale cristiana fra l'aristocrazia e il popolo e la socializzazione di un modello di condotta per i re<sup>216</sup>. La difesa del ruolo della Chiesa nella genesi della nazione è sicuramente collegata ai traumatici mutamenti che l'istituzione ecclesiastica aveva subito nei vent'anni successivi alla fine del regno di Fernando VII, con la distruzione della Chiesa di Antico Regime, le *desamortizaciones* e i progetti progressisti di introdurre una timida tolleranza religiosa nella costituzione del 1856. In secondo luogo, la difesa dell'operato della Chiesa e la consustanzialità fra religione e nazione si inseriva *in primis* nel tentativo di De la Fuente di difendere la tradizione nazionale cattolica nei confronti della diffusione della leggenda nera ad opera della storiografia straniera dominante nel decennio precedente<sup>217</sup>. In secondo luogo, De la Fuente prendeva posizione nel dibattito sul ruolo storico della Chiesa in Spagna, una diatriba alimentata in particolar modo dagli antitetici giudizi espressi sull'Inquisizione<sup>218</sup>.

In conclusione, la caratteristica più notevole della storia ecclesiastica di Vicente de la Fuente risiede nella rivendicazione della centralità della religione cattolica e della Chiesa nella storia di Spagna sin dal periodo delle origini. Unico fattore di unità fra le eterogenee popolazioni che nel primo ventennio dell'VIII secolo vennero a popolare la porzione settentrionale della penisola, la religione cristiana costituì il motore ideale della resistenza ai mori e dell'inizio della riconquista. Con l'assegnazione di un ruolo fondamentale alla religione nella storia del paese, De la Fuente si scostava notevolmente dagli storici liberali che l'avevano preceduto, i quali, presentando il racconto delle origini della nazione, avevano posto l'accento sulla continuità istituzionale e sulla difesa del territorio. Un secondo importante connotato dell'opera di De la Fuente consiste nella definizione delle caratteristiche innate della razza spagnola, discendente diretta delle popolazioni indigene che popolavano il nord della penisola ancora alla fine dell'impero gotico. Lo storico aragonese, che rifiutava il mito goticista asse portante delle interpretazioni della storia liberali e progressiste, assegnava alla razza originaria le stesse caratteristiche di fierezza, rusticità e amore per la libertà che i liberali conferivano alla nazione nata dalla fusione della razza gotica con quella indigena e quella ispanoromana. Questi connotati della razza, secondo De la Fuente, che in questo segue il conte di Toreno e gli altri storici liberali, si riflettevano nella lunga serie di imprese che gli spagnoli avevano sostenuto a partire dall'antichità: Covadonga, quindi, s'inseriva nella teoria delle glorie nazionali, accomunata alle guerre cantabriche e alla Guerra d'Indipendenza.

### *1.2.3 Monarchia costituzionale e confessionalità cattolica: la storiografia liberal-moderata e il racconto delle origini (1850-1878)*

Roberto López-Vela ha approfonditamente studiato come la memoria storica degli spagnoli del XIX secolo si fondasse in primo luogo sulla *Historia general de España* di Modesto Lafuente. Tuttavia, aggiunse lo storico dell'Università di Cantabria, a prescindere dell'indiscutibile primato dell'opera di Lafuente, anche altre storie nazionali pubblicate negli anni Cinquanta e Sessanta del XIX secolo contribuirono alla costruzione della memoria storica del liberalismo spagnolo. Fra queste opere, López-Vela segnalava quelle del conservatore Antonio Cabanilles, di Fernando Patxot

---

<sup>215</sup> De la Fuente, II, p. 36.

<sup>216</sup> De la Fuente, II, p. 40.

<sup>217</sup> Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', pp. 225 e 229.

<sup>218</sup> Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', pp. 236-39.

y Ferrer, autore catalano, e del carlista barcelonés Victor Gebhardt<sup>219</sup>. Sebbene valichi i limiti temporali dell'età liberale, addizioniamo a queste opere il testo *Guadalete y Covadonga. Del año 600 al 900* redatto da Eusebio Martínez de Velasco, in quanto si tratta del più compiuto tentativo di riduzione a beneficio della diffusione popolare della storia di Lafuente.

Analizzando le caratteristiche intrinseche dell'opera di Lafuente, José Álvarez Junco e Gregorio de la Fuente hanno concluso che essa può essere considerata un «compromiso historiográfico» ottimamente riuscito fra l'interpretazione liberale della storia, che faceva capo a Martínez Marina, e la visione conservatrice e cattolica del passato nazionale, nata dalla storiografia ecclesiastica del Settecento e attualizzata da Amado e Vicente de la Fuente, nell'ambito del nazionalismo romantico<sup>220</sup>. La sua influenza – Lafuente è infatti citato da Cavanilles, Gebhardt e Martínez de Velasco – fece dell'opera dell'accademico palentino la biografia della nazione spagnola di riferimento almeno fino alla Guerra Civile del 1936. Parallelamente, continuò la concezione della storia come costituente, ossia l'elevazione del passato nazionale a principio guida per le carte costituzionali dei decenni centrali dell'Ottocento: l'opera del moderato asturiano José Caveda, ad esempio, giustificava la Costituzione moderata del 1845 e rivelava le sue radici storiche.

### *1.2.3.1 La corona come perno della macchina statale. José Caveda e la legittimazione storiografica dell'ordine moderato (1847)*

In occasione del proprio ingresso nella Real Academia de la Historia, nel 1847, l'erudito e letterato José Caveda y Nava (1796-1882) pronunciò una conferenza incentrata sui primi secoli dello Stato asturiano dal titolo *Examen crítico de la restauración de la monarquía visigoda en el siglo VIII*. La memoria assume una grande rilevanza non solamente per la significativa coniugazione di positivismo e nazionalismo nell'analisi dell'VIII secolo, come segnalato da Ríos Saloma<sup>221</sup>, ma anche per l'esposizione di un'interpretazione della storia di Spagna imbevuta dei principi politici del moderantismo e allineata alla concezione della costituzione storica della nazione che informò la Costituzione del 1845. Originario di Villaviciosa de Asturias, José Caveda fu un intellettuale discendente da una famiglia illuminista i cui interessi si radicavano soprattutto nella storia e negli studi sulla letteratura, l'arte e la lingua asturiane. Caveda fu uno dei primi scrittori a comporre le proprie opere nel dialetto asturiano e a studiare il *bable*: la sua raccolta di poesie *Colección de poesías en dialecto asturiano*, pubblicata a Oviedo nel 1839, costituì il primo testo stampato in quel vernacolo e si eresse a modello per i successivi scrittori in *bable*<sup>222</sup>. Arruolatosi nella Milicia Nacional durante il Triennio Liberale, Caveda fu deputato durante il periodo moderato e partecipò alla redazione della Costituzione del 1845; fu inoltre direttore generale *ad interim* dell'Istruzione Pubblica al momento dell'elaborazione e dell'approvazione del Piano Pidal nel 1845<sup>223</sup>.

È significativo evidenziare come l'*Examen* di Caveda fosse pubblicato per la prima volta una ventina d'anni dopo l'originale composizione, nel 1867, e una seconda edizione fosse data alle stampe nel 1879, pochi anni dopo l'inizio della Restaurazione. Sembra delinearsi una relazione fra la riedizione del testo dello storico moderato e l'instaurazione del regime canovista: la descrizione delle caratteristiche originarie della monarchia – in particolare, l'esaltazione della figura del sovrano, perno del sistema, e la rivendicazione della continuità col regno toledano e le sue istituzioni – si allineava ai principi fondamentali che improntavano le costituzioni del 1845 e del

<sup>219</sup> Roberto López-Vela, 'De Numancia a Zaragoza. La construcción del pasado nacional en las Historias de España del Ochocientos', in *La construcción de las historias de España*, a cura di García Cárcel, pp. 195–298 (p. 200).

<sup>220</sup> Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', p. 263.

<sup>221</sup> Ríos Saloma, p. 306.

<sup>222</sup> Ignacio Peiró e Gonzalo Pasamar, *Diccionario Akal de historiadores españoles contemporáneos* (Madrid: Ediciones Akal, 2002), pp. 183–84.

<sup>223</sup> Etlvino González López, 'José Caveda y Nava', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/11849/jose-caveda-y-nava>> [consultato il 5 febbraio 2020].

1876<sup>224</sup>. Lo studio di Caveda, perciò, irrobustiva la giustificazione storica del regime restaurazionista.

Nei prolegomeni della memoria, Caveda delineava l'argomento del proprio studio, ossia la battaglia di Covadonga, uno degli avvenimenti più gloriosi della storia di Spagna:

Nada más heroico y nacional, que ofrezca tan sublimes ejemplos de valor y patriotismo, y donde el espíritu religioso, el amor á la independencia, el profundo respeto al altar y al trono, y la abnegación y la energía para defenderlos se hayan llevado tan lejos y causen sobre el ánimo una impresión más profunda<sup>225</sup>.

L'ardente patriottismo espresso da Caveda si combinava con la metodologia critica e positivista che egli intendeva assumere come principio guida del proprio studio: il tentativo di stabilire quanto vi fosse di certo, di verosimile e di favoloso nella sollevazione asturiana dell'VIII secolo costituiva l'oggetto della disamina, portata avanti mediante la comparazione e l'esame critico delle fonti antiche, sia arabe che cristiane. Caveda inoltre dimostrava una capillare conoscenza delle opere degli storici che lo avevano preceduto e anche degli studi degli orientalisti e arabisti moderni.

Nelle prime tre sezioni della conferenza lo storico maliayo esaminava le antiche cronache asturiane e arabe, nonché le opere di storici ed eruditi dei secoli dell'Età Moderna sulla battaglia di Covadonga e il regno di Pelayo. Una particolare attenzione è dedicata alla storia locale, mediante le frequenti citazioni di tradizioni popolari e il richiamo al folklore asturiano. Caveda dimostrava da una parte una minuziosa conoscenza dell'antico territorio degli asturi trasmontani e dei monumenti architettonici e artistici di cui esso era disseminato e dall'altra parte una particolare attenzione per gli usi e i costumi, nonché la lingua locale, lascito dei suoi lunghi studi sulla cultura popolare asturiana. In quest'ambito l'accademico asturiano rivendicava l'eredità romana di cui gli asturi erano portatori: al momento dell'invasione gotica della cordigliera, durante il regno di Sisebuto, le Asturie presentavano «el carácter y la fisionomía propia de un pueblo romano»<sup>226</sup>. L'interesse per le tradizioni popolari e il folklore locale, unito a quello per la codificazione della lingua vernacolare, inserisce José Caveda fra quegli intellettuali romantici che, a partire dall'ultimo quarto del Settecento, riscoprirono la cultura popolare in vari paesi europei, contribuendo in questo modo alla nascita del sentimento di identità nazionale<sup>227</sup>; da questo punto di vista, l'intellettuale originario di Villaviciosa assurgeva a predecessore di quegli studiosi asturiani che svilupparono il regionalismo conservatore al volgere del secolo. La descrizione del territorio asturiano e delle popolazioni indigene che dapprima resistettero eroicamente ai romani per poi accoglierne durevolmente la superiore cultura permetteva a Caveda di segnalare il momento di fondazione della nazionalità spagnola e le caratteristiche che questa venne ad assumere. La minaccia musulmana propiziò la fusione degli ispanoromani con le popolazioni asturcantabriche della costa settentrionale e i magnati goti sfuggiti all'invasione in un popolo guerriero e fieramente indipendente, animato dall'amore per la patria e dall'odio per l'invasore e deciso, incoraggiato dai sacerdoti, a vendicare le offese arretrate alla patria<sup>228</sup>.

Pur razionalizzando gli eventi e spogliando delle iperboli e delle esagerazioni le antiche cronache, Caveda ribadiva come lo scontro di Covadonga rimanesse un'epopea eroica e grandiosa, una «empresa colosal» indelebile nella memoria delle generazioni future: «el nombre de Covadonga – proseguiva l'autore asturiano – produjo después de Clavijo y de las Navas, y vino á santificar en

---

<sup>224</sup> Sull'influenza della dottrina della costituzione storica sull'Estatuto Real e sulle carte costituzionali spagnole del 1845 e del 1876, cfr. Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, 'La doctrina de la constitución histórica de España', *Fundamentos: cuadernos monográficos de teoría del Estado, derecho público e historia constitucional*, 6 (2010), 307–59 (pp. 326–57).

<sup>225</sup> José Caveda, *Examen crítico de la restauración de la monarquía visigoda en el siglo VIII*, Memorias de La Real Academia de la Historia, IX (Madrid: Imprenta y fundición de Manuel Tello, 1879), p. 3.

<sup>226</sup> Caveda, p. 30.

<sup>227</sup> Peter Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna* (Milano: Mondadori, 1980), pp. 7–25.

<sup>228</sup> Caveda, pp. 30–38 e 86.

nuestros días el grito de independencia lanzado el Dos de Mayo»<sup>229</sup>. Perciò la gloriosa battaglia sostenuta da Pelayo ai piedi dell’Auseva, al di là della mitopoiesi sviluppata nei secoli successivi, rimaneva il punto d’origine della nazionalità, il cui ricordo incitava i prodi guerrieri dei secoli successivi. I passaggi più interessanti della dissertazione di Caveda riguardano tuttavia le prerogative e l’azione della monarchia dei primi secoli e, di conseguenza, la figura di Pelayo e l’ordinamento del regno asturiano. Disquisendo sulle origini del primo re, Caveda affermava perentoriamente che egli era gotico e la sua elezione era conforme al canone 75 del quarto concilio toledano, che statuiva che solo i membri della famiglia reale visigota potevano legittimamente ascendere al trono. La scelta di Pelayo da parte dei proceri goti riuniti in assemblea presupponeva la sua appartenenza alla stirpe regnante ed escludeva le possibili ascendenze alternative proposte per Pelayo nei secoli successivi: egli non era infatti un romano, come sostenevano gli arabi, ma neanche un indigeno, «un caudillo afortunado, ... un español a quien colocó el arroyo más que el nacimiento al frente de la insurrección de Asturias»<sup>230</sup>. L’ascendenza reale visigota di Pelayo eliminava da una parte la possibilità, avanzata per primo da Garibay, di un re iberico e dall’altra parte ribadiva il vincolo fra la monarchia asturiana e il regno di Toledo, una delle tesi fondamentali dell’opera di Caveda. È interessante accennare, in merito alla «colossal figura» pelagiana tratteggiata da Caveda, l’accostamento fra Pelayo ed Eudone, duca d’Aquitania: nell’interpretazione dello storico maliayo dalle vittorie o, viceversa, dalle sconfitte di entrambi i duci dipese in buona parte la libertà o la schiavitù dell’intero Occidente. Lo sforzo eroico e costante degli spagnoli a Covadonga – riaffermava Caveda in un diverso passo – pose un argine all’invasione dell’Occidente da parte dei popoli orientali<sup>231</sup>. Si tratta di una delle prime formulazioni della rivendicazione della primaria importanza della resistenza degli spagnoli a Covadonga per il destino di tutta l’Europa cristiana: tale concezione entrò, a partire dai primi decenni del XX secolo, nel pensiero nazionalcattolico mediante l’opera di Marcelino Menéndez Pelayo e, nello specifico di Covadonga, quella dello storico gesuita Zacarías García Villada.

I connotati specifici dei primi quattro secoli dello Stato asturiano e poi leonés costituiscono l’argomento dell’ultima sezione della conferenza di Caveda, la più densa e interessante. Il deputato moderato affermava che nei primi cento anni di vita del regno il sistema politico era incentrato sulla figura del sovrano, a causa della precaria congiuntura che i territori cristiani attraversavano. Non vi si riconosceva altra legge che la volontà del monarca, altra relazione sociale che non fosse l’obbedienza di tutti a uno stesso capo, «otro principio costitutivo que el altar y el trono»: Caveda invitava quindi a non ricercare nell’arco di tempo compreso fra i regni di Pelayo e Bermudo I le origini dell’organizzazione del sistema civile e politico spagnolo successivo, quella costituzione storica basata sul sovrano e sulle Cortes che costituiva il modello per le carte costituzionali ottocentesche. Fino alla fine dell’VIII secolo il monarca era «la constitución viva de la naciente monarquía» e sulla sua figura poggiava l’intera macchina del regno, lo scettro costituiva l’architrave e il fulcro dello Stato, con funzioni di protezione dei confini, ripopolazione delle terre, incentivazione dell’agricoltura e restauro della Chiesa<sup>232</sup>. Nelle pagine successive Caveda descriveva la fine del periodo dei re guerrieri e pii e la restaurazione dell’ordine visigoto nel nord sotto il regno di Alfonso II. La reintroduzione del Fuero-Juzgo, delle istituzioni e degli usi e dei costumi goti apportò stabilità e ordine al nuovo regno, adesso pacificato dalle lotte intestine, dalle faziosità dei nobili e dalle congiure di palazzo e al sicuro dalla minaccia islamica. In virtù del minore impatto della guerra nella vita pubblica del regno, il Re Casto poté così consolidare i propri domini con la costituzione ereditata dalla tradizione. I concetti di tradizione e di eredità si configurano come centrali nell’opera di Caveda: Alfonso II e i suoi successori non poterono che essere imitatori, continuatori, fedeli interpreti dell’opera dei padri trasformando il regno asturiano nell’erede di quello toledano. Tali concetti di tradizione ed eredità rivestivano anche una posizione

---

<sup>229</sup> Caveda, p. 87.

<sup>230</sup> Caveda, p. 42.

<sup>231</sup> Caveda, pp. 31 e 64.

<sup>232</sup> Caveda, pp. 94-95.

centrale nel pensiero moderato e nella giustificazione della costituzione storica e dell'assetto politico futuro della nazione. Il ruolo centrale della corona nell'originario ordinamento asturiano venne perpetuato, come Caveda si premura sovente di ricordare: la predominanza del re giustificava le ampie prerogative concesse al monarca dalle costituzioni del 1845 e del 1876. Pur essendo «el legislador supremo de su pueblo, el árbitro de la paz o de la guerra, de imponer tributos, de acuñar monedas», il sovrano non era «ni arbitrario, ni absoluto», poiché altre istituzioni ne limitano il potere. Al di là delle dignità di palazzo, come notaio reale («*cancellarius*») e il supremo giudice («*Censor Regis*»), il consiglio della corona e le Cortes coadiuvano il re nella sua azione di governo. Mercé il ripristino dell'ordine visigoto le Cortes, i grandi concili nazionali dell'era toledana, vennero ristabilite, con la funzione originaria di regolamentazione dello Stato e della Chiesa<sup>233</sup>: il potere civile anticamente, nella concezione di Caveda, aveva la preponderanza su quello religioso, una forma di regalismo che, dopo avere raggiunto l'acme nel XVIII secolo e in particolare sotto il regno di Carlo III, era stata anche adottata dal liberalismo decimonono<sup>234</sup>.

Questa costituzione primigenia venne a modificarsi, come già aveva ipotizzato Martínez Marina, nell'XI secolo, allorché i confini del regno si ampliano, sorsero e raggiunsero una rappresentazione nelle assemblee nazionali i municipi, istituzioni sconosciute ai goti, e si innescano processi di acculturazione al contatto con gli arabi e in virtù dell'apertura all'Europa. All'interno di queste dinamiche culturali, il linguista Caveda segnalava come lo sviluppo del volgare castigliano, utilizzato come lingua corrente delle masse al posto del latino corrotto della diplomazia, a partire dalla conquista di Toledo nel 1085 avesse rafforzato l'identità nazionale, costituendo un elemento distintivo della nazionalità spagnola<sup>235</sup>.

La densa dissertazione di José Caveda sulle origini della monarchia e le caratteristiche dell'originario Stato asturiano abbinava un ardente sentimento nazionale al tentativo di investigare le origini della nazione con gli strumenti della critica razionalistica e della storiografia positivista. In questo senso, Caveda si inserisce nel novero di quegli storici i quali, pretendendo di conferire obiettività e serietà scientifica alla loro opera, finirono per consolidare e perpetuare i miti nazionali, in questo caso quello delle origini. Tuttavia, forse ancor più rilevante di questo aspetto, la conferenza di Caveda costituisce una legittimazione dell'ordine moderato che lo stesso storico asturiano aveva contribuito a instaurare servendo come deputato negli anni Quaranta e lavorando alla Costituzione del 1845, la costituzione che – come ha osservato Joaquín Varela Suanzes-Carpegna – si rifletteva nella forma più compiuta la dottrina della costituzione storica o tradizionale della Spagna<sup>236</sup>. La centralità della figura del monarca, in questo sistema, era giustificata dall'antico ordinamento della nazione, il quale prevedeva che il re costituisse l'architrave della macchina dello Stato. La rivendicazione dell'eredità gotica, il secondo elemento rilevante nell'analisi di Caveda, legittimava il parlamento come istituzione autenticamente inserita nella tradizione nazionale, evidenziandone la funzione rappresentativa e di limitazione delle pur ampie prerogative reali.

### *1.2.3.2 Nazione cattolica e monarchia costituzionale: Modesto Lafuente e la coniugazione fra liberalismo moderato e cattolicesimo (1850-1867)*

L'impatto della pubblicazione della *Historia general de España* dallo storico palentino Modesto Lafuente (1806-1866), uscita fra il 1850 e il 1867, fu straordinario e duraturo nell'ambito della storiografia spagnola del XIX secolo. La sua autorità e la sua diffusione sono testimoniate dal grande numero di libri di testo e manuali scolastici editi fra Otto e Novecento che si ispirano alla *Historia general*, nonché dall'impronta che l'opera di Lafuente lasciò nella produzione storica non accademica dell'ultimo terzo del XIX secolo: la maggioranza delle storie di Spagna o delle storie territoriali, osservava López-Vela, portano l'impronta di Lafuente.

---

<sup>233</sup> Caveda, pp. 98-101.

<sup>234</sup> Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España*, pp. 12-15; 147-65.

<sup>235</sup> Caveda, pp. 104-5.

<sup>236</sup> Varela Suanzes-Carpegna, 'La doctrina de la constitución histórica de España', p. 327.

Quella di Lafuente è una storia filosofica e romantica, come lo stesso autore affermava nel prologo dell'opera: «Necesítase que la historia sea filosófica y no una contemplación de sucesos que pasaron más o menos cerca de nosotros»<sup>237</sup>. La sua filosofia della storia contemplava la convinzione, mutuata da Vico, che vi fosse un ordine, una direzione della storia stabilita dalla Provvidenza e coniugava questa convinzione con la persuasione della tendenza dei popoli ai propri progressivi perfezionamento ed elevazione<sup>238</sup>. Lafuente stabiliva così i principi filosofici che permettevano di illuminare e intendere la storia e in particolare la storia della nazione, che costituisce l'obiettivo del suo lavoro. Infatti, «cómo y por qué medios se fué formando la nacion espanola»<sup>239</sup>, ossia il processo di costruzione della nazione costituiva l'obiettivo dello studio dell'accademico castigliano. Nella definizione di un quadro evolutivo coerente e nella lettura sistematica e organica della traiettoria della nazione in direzione dell'approdo al sistema liberale contemporaneo risiedono le maggiori chiavi del successo della *Historia general de España* di Lafuente e delle sue straordinarie longevità e influenza<sup>240</sup>. Inoltre, come specificato nel prologo, Lafuente affermava di scrivere per l'uomo comune, per i profani e non per i dotti e gli specialisti<sup>241</sup>. Insieme con il *Diccionario de Madoz*, la sua opera quindi era destinata a far parte delle biblioteche della borghesia commerciale e imprenditoriale spagnola, delle «classi lettrici» che formavano l'intelligenza nazionalista ottocentesca di cui parlava Anderson<sup>242</sup>.

Dopo aver anticipato alcune delle sue convinzioni nel «Discurso preliminar», Lafuente sviluppava il proprio resoconto della battaglia di Covadonga e l'analisi delle conseguenze della medesima all'interno del III libro della propria opera. Dinanzi all'incedere degli invasori, gran parte delle popolazioni della Spagna interna – «obispos, sacerdotes, monjes, labradores, artesanos y guerreros, hombres, mugeres y niños, ...» – si rifugiarono nelle montagne asturiane. Gli abitanti della cordigliera, i quali mantenevano intatte le innate doti spagnole di frugalità, bellicosità e amore per l'indipendenza, l'«idiosincrasia española más atávica», accolsero amichevolmente i profughi in fuga dai nemici della patria e della fede. Fra le rocce scoscese della Cantabria, un pugno di «españoles y godos, restos de la monarquía hispano-goda confundidos ya en el infortunio bajo la sola denominación de españoles y cristianos» concepì il proposito da una parte di recuperare il territorio nazionale perduto e dall'altra di difendere la religione<sup>243</sup>. Al calore della comune fede minacciata si produsse perciò la fusione fra goti e popolazioni autoctone delle montagne settentrionali: da questo punto di vista Lafuente accoglie la versione cattolica della storia nazionale, che attribuiva alla religione la funzione di insostituibile collante fra nazionalità altrimenti estranee e antagoniste.

Nelle pagine successive Lafuente descrive la battaglia di Covadonga, esaltandola come «el combate más maravilloso que se lee en las páginas de la humanidad». Lafuente tentava di spiegare razionalmente gli eventi miracolosi tramandati dal racconto classico. Secondo l'autore castigliano, che si confà al paradigma evangelico, il vero miracolo consiste nella vittoria dei pochi sui molti, nel povero che abbatte il grande. Al pari di Vicente de la Fuente, lo storico palentino scorge nell'andamento stesso dello scontro la concreta, manifesta e continuata protezione del cielo agli spagnoli, eliminando dalla sua narrazione la lunga serie di prodigi che la calda pietà dei secoli altomedievali aveva attribuito alla mediazione dell'immagine mariana della grotta. Al termine della battaglia, non solamente era stato fondato un nuovo popolo, una nuova nazione, formata dall'unione dei goti, degli ispanoromani e dei popoli del nord, ma era sorta anche una nuova monarchia, una

---

<sup>237</sup> Modesto Lafuente, *Historia general de España, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, 30 voll. (Madrid: Establecimiento tipográfico de Mellado, 1850), I, p. VI.

<sup>238</sup> Lafuente, I, p. 3.

<sup>239</sup> Lafuente, I, p. VII.

<sup>240</sup> López-Vela, pp. 201–7.

<sup>241</sup> Lafuente, I, pp. XXII–XXIV.

<sup>242</sup> Anderson, pp. 98–102.

<sup>243</sup> Modesto Lafuente, *Historia general de España, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días* (Madrid: Establecimiento tipográfico de Mellado, 1850), III, pp. 58–59.

monarchia spagnola differente da quella gotica distrutta al Guadalete<sup>244</sup>. È a questo punto necessario soffermarci sulla identificazione che in questo passo Lafuente istituisce fra monarchia e nazione, sorte nel medesimo momento a Covadonga: risulta infatti difficile, nelle pagine dell'autore castigliano, scindere l'istituto monarchico dalla nazione, le due entità risultano consustanziali. In merito al passaggio, avvenuto a Covadonga fra «la monarquía católica pasada», quella dei goti, e «la monarquía católica futura», ispanica, Lafuente specifica come il nuovo regno abbia ereditato sì la religione, ma anche le leggi dalla dominazione gotica: «estos dos legados son los que van á sostener los españoles en esta nueva regeneracion social»<sup>245</sup>. Approssimandosi alle posizioni dei progressisti, Lafuente conferiva un ruolo centrale ai goti nella formazione della nazione, poiché essi fondarono uno stato unico che si estendeva a tutta la Spagna, istituirono la monarchia, emanarono una legislazione duratura e si mescolarono alle popolazioni locali, rinsanguando la stirpe<sup>246</sup>. Ancora più vicine alle concezioni di Martínez Marina sono i convincimenti che Lafuente esprimeva in merito al Fuerdo-Juzgo: la creazione del *Codex Legum* è considerata un magno avvenimento per l'Europa, poiché era considerato il miglior corpo legislativo emanato dalla caduta dell'Impero d'Occidente. La sua entrata in vigore impedì l'adozione del feudalesimo, già istituito in altre parti d'Europa. Come ha osservato Roberto López-Vela:

Aunque no lo diga explicitamente, en la *Historia General* el Fuerdo-Juzgo, los concilios, etc., actuaron como una especie de constitución primitiva a través de la cual se reguló la convivencia política, religiosa y social de España en el marco de una monarquía, aunque fuese electiva<sup>247</sup>.

Per Lafuente, quindi, il *Forum judicum* e il sistema dei concili costituiscono la prima costituzione spagnola. L'eredità gotica, consistita come detto in una monarchia unificata, nel corpo legislativo e nei concili, ossia nei parlamenti, nell'ottica di Lafuente si andò a fondere a Covadonga con l'essenza originaria dei celtiberi, il carattere nazionale di cui questi popoli erano portatori: nell'VIII secolo, gli elementi fondamentali della nazione e della monarchia, le istituzioni basilari e l'identità collettiva sono già definiti.

Alla luce, da un lato, dell'assoluta centralità della religione cattolica per la nazionalità spagnola propugnata da Lafuente e, dall'altro lato, considerata la grande importanza che l'autore palentino attribuiva all'eredità gotica per lo Stato, si comprende bene la fortuna bilaterale della *Historia general de España*. Come hanno scritto José Álvarez Junco e Gregorio de la Fuente, sarebbe difficile sapere quale dei due bandi, durante la Guerra Civile del 1936-1939, leggesse o insegnasse con maggiore convinzione la storia di Lafuente<sup>248</sup>. Limitatamente alla mitologia delle origini, i repubblicani avrebbero potuto condividere la caratterizzazione dello Stato originario come costituzionale e parlamentare, pur deplorando le asserzioni in merito alla consustanzialità fra religione, nazione e monarchia. I sediziosi, al contrario, avrebbero criticato la descrizione del carattere democratico della monarchia delle origini, accogliendo di converso le considerazioni sulla centralità della fede. In conclusione, la coniugazione operata da Lafuente fra il mito liberale della Spagna medievale costituzionale e democratica e la nozione cattolica di consustanzialità fra religione, nazione e monarchia costituiva la maggiore forza del racconto delle origini inserito nella *Historia general de España* e il motivo del suo successo.

### *1.2.3.3 Gli antichi iberi come creatori della costituzione storica democratica e liberale: gli annali di Fernando Patxot (1857-1859)*

Gli *Anales de España desde sus orígenes hasta el tiempo presente* scritti da Fernando Patxot (1812-1859) alla fine degli anni Cinquanta sotto lo pseudonimo di Manuel Ortiz de la Vega y Sor Adela non raggiunsero la diffusione delle opere di Lafuente e Cavanilles. Ciononostante, lo studio

<sup>244</sup> Lafuente, III, pp. 60–68.

<sup>245</sup> Lafuente, I, p. 64.

<sup>246</sup> Lafuente, II, p. 371.

<sup>247</sup> López-Vela, p. 219.

<sup>248</sup> Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', p. 283.

dell'autore catalano, estraneo al mondo accademico matritense, presenta tratti di originalità e singolarità nelle vigorose rivendicazioni delle origini iberiste della nazione e nella promozione di un liberalismo più radicale di quello espresso da Lafuente. Lo storico residente a Barcellona rifiutava con veemenza l'eredità gotica, considerando i goti stranieri e invasori al pari dei romani e dei cartaginesi prima di loro. Parallelamente, Patxot nutriva una pessima opinione sulla stirpe settentrionale, disprezzandone gli usi e i costumi e deplorandone la corruzione morale; inoltre, secondo lo storico catalano, essi non nutrivano alcun attaccamento alla terra spagnola, che trattavano come un paese conquistato. La faziosità – che insieme all'infedeltà e al regicidio connotavano il costume politico dei goti – determinò la rovina del popolo proveniente dal nord per mano degli arabi, a causa del tradimento del conte Giuliano nei confronti di Rodrigo. Patxot aggiungeva la postilla che una sola delle antiche tribù iberiche che si opposero ad Amilcare Barca avrebbe potuto tenere testa agli arabi che attraversarono lo Stretto di Gibilterra nel 711. Tuttavia, dopo secoli di dominio romano e gotico, la razza primigenia si era snaturata, «el espíritu ibérico» si era eclissato. La rovina dei goti, nella visione di Patxot, costituiva l'inizio della rigenerazione del paese:

y en las mismas márgenes del Guadalete, acabó para nuestros antepasados el cautiverio en que los tuvieron por espacio de tres siglos los septentrionales. A esto se llama la pérdida de España; en realidad fue el principio de su regeneración<sup>249</sup>.

Occupandosi del «comienzo y carácter de la guerra de independencia ibérica contra los árabes», lo storico catalano spiegava le due interpretazioni principali della sollevazione: quella religiosa, in difesa del cattolicesimo, e quella politica, intesa alla restaurazione del potere gotico. Patxot squalificava la prima di queste interpretazioni, adducendo che, nelle terre mozarabiche, la tolleranza e non la persecuzione costituiva l'atteggiamento generale degli arabi e la guerra, tutt'altro che ininterrotta, era intervallata da lunghi periodi di pace e alleanze. Neanche la seconda causa era per l'autore barcelonés plausibile, visto l'odio degli abitanti del paese per i dominatori goti. Per Patxot è «la Iberia que renace, se agita, mira en torno suyo, elige campo y suspira por las lides, no es la España goda, ni la España romana, es la verdadera península ibérica». L'antica razza iberica, rimasta acquiescente per otto secoli, «sintió que la sangre generosa de sus pasados volvía á inflamar su pecho, y se creyó llamado á hacer grandes esfuerzos para llevar á cabo la resurrección de la Iberia primitiva». Sebbene i caudillos furono goti e portassero nomi stranieri come Pelayo, Garcí-Jimenez e Otger, «todos ellos fueron campeones iberos, no representaron en nada ni para nada al godo, y trabajaron bajo aquellos nombres ú otros, siendo caudillos de la regeneración hispana»<sup>250</sup>.

Eliminata l'ipotesi che la motivazione della sollevazione fosse la restaurazione della monarchia gota, gli insorti emanarono una nuova legalità, che si scostava dalla precedente organizzazione governativa dei goti. Essi inoltre scelsero il capo più degno

y le hacen jurar que mejorará los fueros, en vez de atentar contra ellos; que distribuirá los bienes y los honores entre los naturales de la tierra siendo escaso de ellos con los extranjeros; que se rodeará de un consejo compuesto de sabios, de ancianos, y de hombres influyentes por su riqueza, para consultarlos, distribuir por ellos justicia, y mantener relaciones con otros potentados; que ejercerá su mando, no de palabra sino por escrito y sello, y tendrá divisas que sean las de la tierra; que labrará moneda de una sola ley y una vez en su reinado; que protegerá el culto; y que sus subditos le levantarán en alto sobre su propio escudo para significarle que en ellos ha de hallar el fundamento de su poder, y en su amor el broquel contra todos sus contrarios<sup>251</sup>.

La nuova costituzione prevedeva la protezione dei diritti dei cittadini originari del paese, la difesa delle leggi e una forma di governo all'interno della quale il re era coadiuvato da un parlamento, oltretutto l'equa amministrazione della giustizia e, in ultimo, il patrocinio del culto.

<sup>249</sup> Fernando Patxot, *Anales de España desde sus orígenes hasta el tiempo presente*, 10 voll. (Madrid: Librerías de D. José Cuesta y de D. A. San Martín y en la de la Publicidad; Barcellona: Imprenta de Cervantes, 1857), III, pp. 137–43.

<sup>250</sup> Patxot, III, pp. 175–78.

<sup>251</sup> Patxot, III, p. 190.



Patxot si inserisce nella linea «indigenista» aperta da Garibay (uno storico – al pari di Patxot – proveniente da una regione periferica) nel XVI secolo. Ma risiede forse nella ridefinizione dell'origine della costituzione storica della nazione, non più discendente dalla legalità gotica ma creata autonomamente dagli iberi, il tratto più originale dell'interpretazione dello storico catalano: la concezione di Patxot rafforzava il mito della Spagna medievale rappresentativa e costituzionale, facendo delle primitive popolazioni della penisola i portatori originari delle idee liberali e progressiste e innalzando la costituzione iberica a precedente diretto, al posto del Fuero-Juzgo, delle costituzioni spagnole dell'Ottocento.

La battaglia di Covadonga è ridotta da Patxot a uno scontro fra le popolazioni montane guidate da Pelayo e i 1.000 o 2.000 uomini guidati da Alcaman, un distaccamento dell'esercito arabo che in quel momento si trovava impegnato oltre i Pirenei. Così, peraltro, veniva spiegato il silenzio del Pacense rispetto ai fatti del Nord: trattandosi di scaramucce e limitati scontri di guerriglia montana, è logico che il vescovo di Beja non ne fosse a conoscenza. Delle antiche cronache, la versione più accreditata dello scontro, secondo lo storico catalano, è quella del Monaco di Albelda, priva degli elementi romanzeschi e iperbolici inseriti dal tempo del vescovo Sebastiano in poi. È estremamente interessante, infine, notare quali furono le motivazioni che spinsero la corte ovetense a rivendicare la propria «primacia» rispetto agli altri focolai di ribellione che contemporaneamente erano sorti nell'arco pirenaico. Secondo Patxot, la rivendicazione dell'ascendenza gotica e della palmare protezione divina nello scontro consentirono al regno delle Asturie di «titularse representante del presente y del porvenir ibérico, por la voluntad del cielo»<sup>252</sup>. In realtà, concludeva Patxot, è verosimile che i principi asturiani fossero, così come navarrini e aragonesi, «caudillos de gente dispuesta á sostener la independencia de su comarca, y no aspiraban por el momento á constituirse en libertadores de la península». Perciò Pelayo, sulla cui schiatta non vi è certezza, «fue meramente uno entre los varios caudillos que lidiaron en distintas provincias por la libertad de la península»<sup>253</sup>. L'operatività contemporanea di diversi caudillos, la parità fra le diverse regioni insorte indipendentemente le une dalle altre, accomunano il racconto di Covadonga con le modalità di guerriglia della grande lotta nazionale del 1808.

Convinto assertore dell'origine indigena della nazione, che faceva rimontare agli iberi antichi abitanti della penisola le radici della razza spagnola contemporanea, Fernando Patxot rifiutava l'eredità gotica come aliena all'essenza nazionale, in aperta antitesi rispetto agli autori del primo liberalismo spagnolo da una parte e allo stesso Lafuente dall'altra. Al pari di un altro celebre autore aragonese, Vicente de la Fuente, per Patxot sono gli iberi gli autentici portatori delle innate caratteristiche della razza e, soprattutto, questa originaria popolazione è la creatrice unica della costituzione storica della Spagna, liberale e democratica. Questa interpretazione «indigenista» – che sembra accomunare autori provenienti dalle regioni periferiche come Garibay, De la Fuente e lo stesso Patxot – conduceva lo storico barcelonés a rifiutare la restaurazione gotica come la motivazione principale del processo di riconquista, così come significativamente non accoglieva l'intento di difesa della religione cattolica: l'opera di Patxot quindi costituisce il primo testo che rifiuta apertamente la restaurazione della religione come movente degli asturiani insorti. Infine, Patxot riduce la figura di Pelayo, considerandolo solamente uno fra i caudillos che si sollevarono alla fine del secondo decennio dell'VIII secolo contro i mori. L'origine della nazione, perciò, non riposava solamente sulla rivolta asturiana, ma anche sulle sedizioni proclamate dai duci dell'arco pirenaico: viene così legittimata l'origine alternativa dei regni periferici.

#### *1.2.3.4 La Historia de España di Antonio Cavanilles: monarchia e cattolicesimo come fondamenti della nazione (1860-1863)*

La *Historia de España* del giurista e accademico della Real Academia de Historia Antonio Cavanilles (1805-1864) costituiva, secondo Roberto López-Vela, la più solida fra le opere coeve

---

<sup>252</sup> Patxot, III, pp. 191-193.

<sup>253</sup> Patxot, III, pp. 201-3.

alla pubblicazione della *Historia general de España* di Lafuente. Inoltre, gli studi di Cavanilles e Lafuente costituivano le opere più citate dagli autori di orientamento conservatore non integrista nella seconda metà del XIX secolo<sup>254</sup>.

Nel racconto delle origini della monarchia, l'autore coruñés evidenziava come l'intento di Pelayo consistesse nella ricostituzione della regalità gotica. Fedele a questo principio, Cavanilles escludeva Teodomiro e Atanagildo, capi del potentato gotico di Orihuela, dalla teoria dei re di Spagna: poiché tali duci goti non aspiravano a restaurare l'antica monarchia, ma sono a conservare i propri feudi, per Cavanilles non vanno anteposti a Pelayo nella numerazione dei sovrani, come aveva fatto Juan Francisco Masdeu nel secolo precedente. La ferma intenzione di ricostruire la monarchia di Rodrigo convinse anche gli asturiani «que era preciso levantar una bandera santa y gloriosa, reconstruir el trono, colocar en él un principe de estirpe goda»<sup>255</sup>. Sebbene considerasse con entusiasmo il *Liber Legum* «código inmortal», Cavanilles in generale era piuttosto critico col sistema politico dei goti e deplorava i loro costumi rilassati e corrotti nonché la faziosità<sup>256</sup>. Giungendo alla descrizione dell'entrata della spedizione punitiva dei mori nelle Asturie, l'accademico galiziano non accettava le leggende dell'amore di Munuza per Hormesinda né la presenza di Oppas e affermava che il numero degli armati inviati dall'emiro Alahor è «indecible», ossia non quantificabile. La descrizione della battaglia di Covadonga somiglia a quella di Lafuente: le frecce ricaddero sugli arcieri mori, gli asturi appostati sulle pendici dei monti lanciavano massi e tronchi d'albero sugli attaccanti. Tuttavia, non vi è cenno sulla tempesta. La sortita di Pelayo e dei suoi fuori dalla Santa Grotta mise in confusione e li costrinse alla rotta, con un numero altissimo di perdite nella valle di Covadonga e a causa della frana di Cosgaya. È interessante come Cavanilles, chiosando l'episodio, istituì un parallelo fra la rivolta nei monti cantabrici del 718 e la vittoria dei francesi contro i mori a Poitiers, nel 732, affratellate dal fatto di essere decisive vittorie cristiane contro l'invasore<sup>257</sup>. L'accostamento dei due episodi in primo luogo riequilibrava l'importanza della vittoria di Pelayo rispetto a quella di Carlo Martello che il libro di José Francisco de Isla ammantava di una significazione molto maggiore. E, in secondo luogo, segnalava la rilevanza del trionfo di Covadonga per l'Europa, salvata dall'eroismo di franchi e spagnoli che avevano arginato la marea saracena. La rinuncia dei mori ad attaccare nuovamente gli asturi permise a Pelayo di cimentare il proprio regno. Cavanilles nelle ultime pagine si sofferma sull'organizzazione e il consolidamento della monarchia asturiana, riaffermando il modello gotico di organizzazione voluto dal sovrano: «Pelayo organizó la corte a la usanza goda, creó un pueblo militar, y echando eternos cimientos a la monarquía de Recaredo, dio gloria a Dios restaurando y edificando varias iglesias». L'autore coruñés si soffermava diffusamente sulle modalità di successione del trono: Pelayo, conoscendo l'origine elettiva del proprio potere e le usanze gotiche, non tentò di rendere la corona ereditaria. Ciononostante, la scelta del sovrano doveva avvenire all'interno della famiglia reale, nella stretta cerchia dei parenti del re<sup>258</sup>.

La conclusione del capitolo dedicato alle origini della nazione contiene un riferimento alla Guerra d'Indipendenza la quale, come ha dimostrato José Álvarez Junco<sup>259</sup> e come si è potuto constatare in questo studio, costituiva un basilare riferimento per il nazionalismo spagnolo ottocentesco:

---

<sup>254</sup> López-Vega, p. 200.

<sup>255</sup> Antonio Cavanilles, *Historia de España*, 5 voll. (Madrid: Imprenta de J. Martín Alegría, 1860), I, p. 350.

<sup>256</sup> Cavanilles, I, pp. 377–78.

<sup>257</sup> Cavanilles, I, pp. 350–52.

<sup>258</sup> Cavanilles, I, pp. 354–55.

<sup>259</sup> José Álvarez Junco, 'La invención de La Guerra de la Independencia', *Studia Historica. Historia Contemporánea*, XII (1994), 75–99; Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, pp. 102–29.

Y si alguna vez gentes extrañas tratan de dominar y oprimir nuestro suelo, si la traición les abre las puertas, y por sorpresa ó por número vencen á nuestros ejércitos, volviendo la vista á las montañas de Asturias, no desconfiemos nunca de la salvación de la patria<sup>260</sup>.

È evidente come il riferimento ai traditori, siano essi gli *afrancesados* o il partito witizano, e all'imponenza dell'esercito invasore, le truppe di Tariq o la *Grand Armée*, richiamino le somiglianze fra le due invasioni del 718 e del 1808. La resistenza degli spagnoli sui monti a Covadonga, al tempo di Pelayo ma anche nel periodo della Junta General del Principado, è richiamata nell'ultima frase<sup>261</sup>. L'accento di Cavanilles sull'amore per l'indipendenza degli spagnoli, altro elemento che vincola il racconto di Covadonga alla Guerra del 1808, intrapresa dal medesimo popolo che si era battuto coi romani, i goti e i mori, lo conduce a inserire proprio questo attaccamento feroce alla libertà una dei fondamenti della nazione. Chiosando il libro I della sua *Historia de España*, il membro della RAH riassume come religione, trono e indipendenza fossero le grandi basi della nazionalità spagnola, rifondata col glorioso regno delle Asturie<sup>262</sup>.

Proprio la monarchia e la religione costituiscono gli assi portanti della concezione della storia di Spagna di Antonio Cavanilles. Pur citando l'influenza della legislazione e degli usi goti negli albori del regno asturiano, in generale l'autore galiziano era piuttosto reticente in merito all'esaltazione di istituzioni rappresentative, verso la monarchia elettiva e la permanenza in vigore di una carta fondamentale del regno.

#### *1.2.3.5 Il ritorno al provvidenzialismo nell'opera di Victor Gebhardt: una spiegazione morale e teologica per gli eventi dell'VIII secolo (1864-1867)*

Autore vicino al carlismo, Victor Gebhardt i Coll (1830-1894) era un avvocato e giornalista catalano, membro della Reial Acadèmia de Bones Lletres dal 1872 al 1894 e redattore dei quotidiani *El Correo Catalán*, fondato da Manuel Milá de la Roca e Félix Sardá y Salvany, e del *Diario de Barcelona*, di ideologia monarchica e liberalconservatrice. La sua *Historia general de España y de sus Indias* riprese gli antichi schemi interpretativi di Mariana, atualizzandoli per gli eventi successivi al regno di Filippo II<sup>263</sup>.

Su questa linea, Gebhardt intese in senso strettamente morale la decadenza del regno gotico a cavallo fra i secoli VII e VIII e, di conseguenza, benediceva l'ascesa di Pelayo a duce dei cristiani, guida forte e sicura in contrapposizione alla mollezza di Witiza e poi Rodrigo. Nella necessità di un comando vigoroso e determinato e di un modello virile di re, in antitesi alla decadenza e alla depravazione dei regnanti in carica, è possibile vedere un parallelo con la situazione della Spagna durante gli ultimi due decenni del regno di Isabella II: la dubbia e ampiamente discussa moralità della regina, le difficoltà di Isabella ad attenersi al modello di castità e modestia femminili e l'influenza che su di essa ebbero i suoi favoriti, soprattutto in merito alle decisioni politiche<sup>264</sup>, poterono condurre il carlista Gebhardt a scorgere negli ultimi re goti una figura di Isabella II e, specularmente, nei discendenti di Don Carlos i nuovi Pelayo restauratori e rigeneratori della nazione. A sostegno della propria tesi sulla corruzione morale e politica del regno gotico nel 700, Gebhardt inseriva alcune delle leggende che Mariana aveva citato, come le storie sull'infanzia di Pelayo alla corte toledana, l'uccisione del padre Favila ad opera di Witiza e la perversa dissolutezza

---

<sup>260</sup> Cavanilles, I, p. 356.

<sup>261</sup> Sugli scontri nel santuario di Covadonga e nei dintorni fra i francesi del maresciallo Soult e gli spagnoli del generale Ballesteros, cfr. Toreno, II, p. 390; è inoltre importante ricordare che le truppe della Junta Soberana del Principado de Asturias si recavano al santuario per il proprio giuramento, cfr. Ramón Alvarez Valdés, *Memorias del levantamiento de Asturias en 1808* (Oviedo: Imprenta del Hospicio Provincial, 1889), pp. 40 e 61 e Fermín Canella, *Memorias asturianas del año ocho* (Oviedo: Imprenta de Flórez, Gusano y Compañía, 1908), p. 68.

<sup>262</sup> Cavanilles, I, p. 446.

<sup>263</sup> Fernando Wulff, *Las esencias patrias: historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)* (Barcelona: Crítica, 2002), p. 122.

<sup>264</sup> Sulla condotta morale di Isabella II e la sua conseguente delegittimazione, Isabel Burdiel, *Isabel II: una biografía (1830-1904)* (Madrid: Taurus, 2010), pp. 250-51 e 524-26.

di quest'ultimo<sup>265</sup>. Un elemento interessante del racconto che Gebhardt stila del regno gotico risiede nelle motivazioni per cui Rodrigo fu acclamato re, ossia perché amava Chindasvinto, suo nonno, in quanto aveva emanato il *Liber Judicum*; parimenti, la famiglia di Witiza era odiata perché restia a concedere l'uguaglianza di diritti a iberi e goti<sup>266</sup>.

Sebbene, come si è constatato, Gebhardt segua Mariana nell'interpretazione della decadenza morale del regno gotico e citi almeno alcune delle tradizioni favolose che l'umanista castigliano aveva inserito nella *Historia general de España*, per quanto concerne la battaglia di Covadonga e gli inizi della sollevazione asturiana la fonte principale dello storico catalano diviene Lafuente. Rispondendo alla domanda retorica dello storico palentino – «¿Era toda la España sarracena? – si chiedeva lo storico Palentino – ¿Obedecia toda á la ley de Mahoma? ¿Era en todas partes el Dios de los cristianos tributario del Dios del Islam? ¿Habian desaparecido todos los restos de la sociedad goda? ¿Habia muerto España como nación?» –, Gebhardt ricordava come nel «triste y oscuro albergue» costituito dalla cordigliera cantabrica si conservarono la libertà e la fede. Proseguendo, lo storico catalano affermava che quelle zone erano abitate dagli «antiguos asturos», oltreché da «Galecos», «Cántabros» e «Vascones», i popoli che meno si sono trasformati rispetto stirpe iberica e che avevano resistito alle invasioni di romani e goti. «Los indomables habitantes de las montañas, descendientes de aquellos Asturos Lucenses, terror de los Romanos, hicieron causa comun con los refugiados que cada dia les llegaban de las llanuras», condivisero lo scarso cibo e le privazioni, «contentos», afflitti da privazioni ma preferirono così che vedersi soggetti ai nemici della patria e della fede<sup>267</sup>. Descrivendo l'accoglienza benevola che i popoli del nord riservarono ai fuggiaschi, Gebhardt si inseriva nella linea fusionista, ossia la convinzione che nelle Asturie, mercé la fede condivisa e il comune pericolo, sia nato un nuovo popolo dalla mescola di ispanoromani, goti e popolazioni autoctone. Il racconto della battaglia di Covadonga è abbastanza tradizionale, anch'esso mutuato da Lafuente. Dallo storico palentino, inoltre, Gebhardt traeva le conclusioni in merito all'intervento divino nella lotta scatenatasi nella valle del Deva:

Aunque el memorable triunfo de Covadonga se explique, como hemos visto, por sus causas naturales, preciso es no obstante reconocer en aquel conjunto de extraordinarias y portentosas circunstancias algo que parece exceder los límites de lo natural y humano. En pocas ocasiones ha podido ser mas manifiesta para el hombre de creencias religiosas la proteccion del cielo. Por lo mismo no nos maravilla que los escritores de una edad de tanta fe lo dieran todo al milagro y á la mediacion de la Virgen María, cuya imágen habia llevado consigo Pelayo á la cueva<sup>268</sup>.

Fondata sull'unione fra goti, popolazioni delle montagne e ispanoromani e protetta patentemente da Dio, la nuova monarchia si estendeva fra il fiume Eo a occidente e il Deva a Levante, mentre a sud era limitata dalla cordigliera cantabrica. In virtù delle campagne francesi dei mori, Pelayo poté consolidare in pace il proprio Stato, sebbene gli abitanti di quel lembo di terra pensassero costantemente a fare la guerra ai mori per riconquistare i territori perduti. All'indomani della battaglia di Covadonga, concludeva Gebhardt, pastori e boscaioli «de la antigua raza asturiana» tornano alle loro attività, senza però deporre del tutto le armi, «ocupada siempre su imaginacion en la guerra y dispuestos á lanzarse á ella». Inoltre, al di là della cordigliera, a Burgos e León, gli uomini «no estaban menos animados para la resistencia», approntandosi alla guerra di riconquista degli otto secoli successivi<sup>269</sup>.

Situandosi all'incrocio fra le due più importanti storie di Spagna, Gebhardt mutuava *in primis* da Mariana la visione provvidenziale: la superbia dei goti, la loro caduta e la resurrezione della Spagna sono considerate in termini di condotta morale e avvicinamento o allontanamento da

---

<sup>265</sup> Victor Gebhardt, *Historia general de España y de sus Indias, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, 2ª, 7 voll. (Madrid: Librería Española; Barcellona: Librería Plus Ultra, 1865), II, p. 103.

<sup>266</sup> Gebhardt, II, p. 108.

<sup>267</sup> Gebhardt, II, pp. 317-18.

<sup>268</sup> Gebhardt, II, p. 321.

<sup>269</sup> Gebhardt, II, p. 322.

Dio. Tuttavia, lo storico catalano, in particolare nel racconto della battaglia di Covadonga, richiamava la storiografia nazionalista liberale. Ciò mette in evidenza l'influenza assoluta di Lafuente per gli storici dei decenni successivi, autorità che non è possibile ignorare, ma anche il ritorno di un'interpretazione degli eventi alla luce della condotta morale dei popoli.

#### 1.2.3.6 La banalizzazione della storia a beneficio del popolo: Eusebio Martínez de Velasco (1878)

Fra la fine degli anni Settanta e l'inizio del decennio successivo vide la luce il progetto editoriale chiamato Biblioteca enciclopédica popular ilustrada all'interno del quale furono pubblicati tre libri finalizzati alla diffusione della storia del Medioevo spagnolo fra le masse. Martín Federico Ríos Saloma ha analizzato le caratteristiche di questo progetto editoriale, a cominciare dalla rilegatura economica e dal piccolo formato, agli antipodi delle lussuose edizioni dei volumi della collana *Recuerdos y bellezas de España* o della *Historia* di Miguel de Morayta. Inoltre, il linguaggio semplice e piano, privo di note a piè di pagina e di citazioni, distanziava l'opera dai complessi testi accademici. L'opera, conclude lo storico messicano, si connota infine per «una voluntad consciente por difundir entre las clases populares las nuevas claves interpretativas – reconquistadoras – que se gestaban en los ambientes eruditos, especialmente en la Real Academia de la historia»<sup>270</sup>. È proprio nell'ambizione di popolarizzare la storia nazionale, di socializzarla facendola uscire dagli ambienti accademici, ma anche dalle classi lettrici, fundamentalmente borghesi, risiede l'importanza del progetto della Biblioteca enciclopédica popular ilustrada.

Il volume *Guadalete y Covadonga*, curato dal giornalista burgalés Eusebio Martínez de Velasco (1836-1893) e pubblicato all'inizio del regno di Alfonso XII, si caratterizza – oltretutto per essere rivolto alle classi meno istruite della società – per avere come base la *Historia general* di Modesto Lafuente: ciò conferma l'influenza dell'opera dell'accademico palentino, il cui contenuto è ridotto e semplificato ad opera di Martínez de Velasco in un testo popolare<sup>271</sup>. Nel II libro sono descritte la storia di Covadonga e gli albori della monarchia asturiana. Lo scrittore castigliano principiava il proprio resoconto con la fuga in massa della «nación godo-hispana» nel nord e l'accoglienza pacifica da parte delle popolazioni locali. Le Asturie, terra di destinazione dei profughi, sono esaltate come il «seguro deposito en todos los tiempos de nuestra fe y nuestras tradiciones y costumbres», «tierra clásica de la independencia», «inexpugnable alcázar de la libertad ibérica»: un chiaro riferimento alle guerre cantabriche ma anche alla Guerra d'Indipendenza. Gli asturi e le popolazioni cantabriche, infatti, resistettero a lungo ai romani e ai goti ma, alla luce della comune fede e della necessità di cacciare l'invasore, si fusero pacificamente coi nuovi venuti:

Tenían fe y patriotismo, y unidos todos ya bajo la denominación de españoles, se disponían á la defensa de la religión de sus padres y á la defensa de su patria tan infortunada como querida<sup>272</sup>.

Per quanto concerne il racconto della spedizione di Alkaman e della battaglia di Covadonga, Martínez de Velasco seguiva pedissequamente la storia di Lafuente, citando i proiettili di balestre e catapulte che ricadevano sui mori, la tempesta, l'inondazione del Deva e la frana di Cosgaya. Tuttavia, il romanziere burgalés si staccava da Lafuente per la chiara nozione di Reconquista che dimostrava: Covadonga infatti non solo costituiva «el acontecimiento más grandioso que registran los anales de todos los pueblos del mundo», come scriveva Martínez de Velasco citando Lafuente, ma la battaglia ai piedi dell'Auseva era «el primer florón de la riquísima corona de la reconquista, el primer canto de aquella magnífica epopeya que tuvo página postrera, siete siglos más tarde, ante los muros de la ciudad de Boabdil»<sup>273</sup>. Come ha ribadito Ríos Saloma, Martínez de Velasco svolse un ruolo primario nella diffusione del concetto e del termine «Reconquista» a livello di senso comune

<sup>270</sup> Ríos Saloma, pp. 268–69.

<sup>271</sup> Eusebio Martínez de Velasco, *Guadalete y Covadonga. Del año 600 al 900 (páginas de historia patria)*, Biblioteca enciclopédica popular ilustrada, 2ª (Madrid: Tip. de Estrada, 1878), pp. 6–8.

<sup>272</sup> Martínez de Velasco, pp. 176–81.

<sup>273</sup> Martínez de Velasco, pp. 184–93.

presso le masse spagnole<sup>274</sup>. In calce al proprio racconto, Martínez de Velasco aggiunge una lunga e minuziosa descrizione del paesaggio di Covadonga, un luogo immane, al tempo stesso idilliaco e asprigno, ostile e bucolico. Inoltre, il giornalista castigliano descriveva i luoghi delle sepolture reali e l'antico santuario, contribuendo alla consapevolezza dei luoghi delle origini della nazione presso i ceti popolari spagnoli.

Contraddistinto da una visione nazionalista della storia di derivazione lafuentiana, il testo di Martínez de Velasco semplificava e popolarizzava la storiografia accademica in merito alle origini della patria. In questa vocazione di istruzione popolare risiede senza dubbio l'importanza principale dell'opera, al di là del fatto che essa costituisca un decisivo passo verso la definizione del concetto di *Reconquista*.

### Conclusioni

Il tentativo di ricostruzione delle differenti interpretazioni del mito delle origini della nazione nell'ambito della storiografia romantica liberale dei primi due terzi dell'Ottocento è stato al centro dell'analisi nella presente sezione.

La disamina è principata con lo studio delle caratteristiche del racconto della battaglia di Covadonga e del regno di Pelayo nella storiografia del primo liberalismo spagnolo. Basata essenzialmente sulle opere di Martínez Marina, questa corrente storiografica cercò di radicare nella tradizione nazionale la costituzione gaditana del 1812 e il sistema liberale. All'interno di queste coordinate generali, la battaglia di Covadonga e il regno di Pelayo si presentavano come l'anello di congiunzione fra le istituzioni dell'impero gotico, costituzionale e democratico, e la monarchia asturiana, quindi castigliana e poi spagnola. Attraverso il regno di Pelayo, le caratteristiche del sistema toledano passarono allo Stato spagnolo: la Costituzione di Cadice perciò si presentava come una restaurazione dell'originario ordine giuridico spagnolo e non come l'imposizione di un nuovo ordine costituzionale desunto dall'estero. L'elettività del sovrano, la stipula di un patto fra il monarca e il popolo – basato da una parte sull'impegno da parte del re di rispettare gli usi e i costumi tradizionali, di applicare la legge e di amministrare con equità la giustizia e imperniato dall'altra parte sulla promessa di obbedienza e fedeltà da parte del popolo al sovrano – e la convocazione delle Cortes, istituzione che controbilanciava il potere reale, costituivano in sintesi le caratteristiche dell'originaria monarchia pelagiana delineate da Martínez Marina. Gli autori liberali successivi ripresero pedissequamente le concezioni di Martínez Marina, apportandovi scarse innovazioni. Il conte di Toreno, ad esempio, sottolineò l'attaccamento del popolo spagnolo alle proprie antiche libertà e all'indipendenza nazionale, stabilendo un chiaro parallelo fra l'opera costituente delle Cortes gaditane e il regno di Pelayo. Tale identificazione fra il 718 e il 1808 fu ripresa da Eugenio de Tapia e da Victor du Hamel, il quale da una parte scorgeva nel principio elettivo e nella costituzione parlamentare istituzioni autenticamente spagnole basate sulla volontà popolare e dall'altra parte insisteva sull'importanza del cattolicesimo nella genesi della nazione a Covadonga.

Proprio l'essenza cattolica della nazione e l'importanza dell'elemento religioso nella costituzione della nazione a Covadonga e durante il regno di Pelayo furono le caratteristiche più notevoli dell'interpretazione del mito delle origini della nazione sviluppata dagli autori integristi e cattolici nella prima metà del secolo. Derivata dal pensiero cattolico tradizionalista sviluppatosi in antitesi all'illuminismo nel XVIII secolo e soprattutto a partire dalla morte di Carlo III all'interno della Chiesa spagnola<sup>275</sup>, l'interpretazione integrista del passato nazionale identificava la Spagna come il nuovo popolo eletto, colonna della vera fede. La religione era considerata il principale fattore di unione e coesione nazionale, nonché il tratto distintivo della comunità nazionale spagnola. In particolare, in merito alla battaglia di Covadonga e al regno di Pelayo, accademici e polemisti

---

<sup>274</sup> Ríos Saloma, p. 275.

<sup>275</sup> Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España*, pp. 83–88; 94–110.

cattolici come Manuel Amado e Vicente de la Fuente evidenziavano il carattere precipuamente religioso della sollevazione cantabrica del 718 e la funzione della fede come collante fra le diverse nazionalità rifugiatesi nella cordigliera. Gli scrittori cattolici in secondo luogo enucleavano motivazioni morali per la decadenza dei goti e, specularmente, per la rinascita spagnola a Covadonga: nel testo di De la Fuente in particolare, alla depravazione e corruzione dei goti si contrapponeva la virtù e la religiosità degli spagnoli, figli degli iberi originari abitanti della penisola. Se da un lato elevavano Pelayo a modello di condotta e a eroe cattolico, dall'altro lato gli scrittori cattolici rimarcavano il ruolo centrale della Chiesa e delle istituzioni ecclesiastiche nella neonata monarchia.

In linea generale, gli autori del primo liberalismo sottolineavano l'esistenza di una costituzione liberale e di istituzioni rappresentative nella storia del paese, perpetuatosi del regno toledano allo Stato asturiano, mentre gli scrittori cattolici davano preminenza all'elemento religioso nell'identificazione delle caratteristiche originarie della nazione. Tuttavia, queste due interpretazioni non necessariamente si escludevano a vicenda, in particolare nell'ottica liberale: né Martínez Marina, né i suoi epigoni bandirono la religione dall'essenza della patria e dal progetto futuro di nazione. A posizioni più estreme ed inconciliabili sembrano invece essere giunti gli autori cattolici, a giudicare dalle convinzioni assolutiste di Amado e dal reciso rifiuto di De la Fuente dell'eredità gotica, identificata con il liberalismo.

Tuttavia, le due interpretazioni contengono anche interessanti punti in comune, il primo dei quali può essere individuato nella definizione delle caratteristiche della razza. Benché, come si è appurato, non vi sia accordo su quale sia il popolo da cui derivano gli spagnoli – se dagli originari abitanti dell'Iberia, come sostenevano Patxot e De la Fuente, o da una fusione delle etnie ispanoromana, gotica e indigena – le caratteristiche della razza, come il valore militare, la disposizione al sacrificio, la spartana rusticità, la capacità di resistenza, la virtù civica e la pietà religiosa, appaiono egualmente negli scritti di autori come Toreno, Du Hamel e De la Fuente. Un altro significativo tratto condiviso è costituito dal costante richiamo alla Guerra di Indipendenza, fondamentale riferimento del nazionalismo spagnolo ottocentesco<sup>276</sup>: sia Amado che tutti gli autori della prima generazione liberale identificano la Guerra del 1808 come l'ultimo episodio della lunga teoria di lotte sostenute dalla Spagna eterna per difendere e recuperare la propria indipendenza, accomunandola con Covadonga e anche con le guerre cantabriche del I secolo avanti Cristo. È inoltre doveroso notare come si possa annoverare anche un altro parallelo fra le lotte di Pelayo e quelle degli spagnoli del primo Ottocento, ossia il lato costituente e giuridico di tali battaglie: per Toreno, così come per Tapia e Du Hamel, gli spagnoli combattevano per difendere le proprie leggi e la propria costituzione, intesa come rappresentativa e liberale. Seguendo l'interpretazione tradizionale, per Amado e De la Fuente invece, gli insorti asturiani del Medioevo e spagnoli contemporanei combattevano per la fede e l'ordinamento tradizionale: in entrambi i casi, la lotta avviene in nome di un ordinamento politico interno e tradizionale da conservare.

Nell'istituzione del parallelo fra la battaglia di Covadonga e la Guerra d'Indipendenza ad opera degli storici del primo liberalismo spagnolo e dei moderati sembra evidente il condizionamento esercitato dagli avvenimenti bellici del 1808-1814 sulla narrazione dello scontro del 718. Il tradizionale racconto di Covadonga, che in particolare attraverso il teatro era stato proposto come modello edificante e di mobilitazione per i patrioti del 1808, si modificò al contatto con i nuovi avvenimenti culminati con la cacciata dell'esercito napoleonico. Così, in primo luogo, le tattiche di guerriglia utilizzate dagli spagnoli del primo Ottocento divennero il metodo bellico adottato dagli asturiani di Pelayo: la riduzione della battaglia campale decantata dagli storici dell'Età Moderna a scontro montano fra la spedizione araba e le popolazioni cristiane locali si inserisce in questa dinamica. In secondo luogo, l'azione legislativa e costituzionale del regno pelagiano ricalca la definizione del nuovo ordinamento per la monarchia ispanica del quale si fecero

---

<sup>276</sup> Álvarez Junco, 'La invención de la Guerra de la Independencia'; Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, pp. 102–29.

carico le Cortes di Cadice: anche qui possiamo vedere come avvenimenti del XIX secolo condizionino e modifichino il racconto delle origini. Queste dinamiche, non mi sembra azzardato affermare, rientrano in quello che Marshall Sahlins definiva il «rischio delle categorie in azione». Nel momento di applicare le categorie culturali al mondo reale, osservava l'antropologo dell'Università di Chicago, tali categorie preventive acquisiscono nuovi significati e valori funzionali: gli eventi della storia di Spagna nel primo Ottocento, una storia *in fieri*, modificano la percezione e la narrazione del passato della nazione e del mito delle origini, producendo una rielaborazione di categorie che si presumevano fisse. È quella che Sahlins definiva la storicità delle strutture culturali<sup>277</sup>.

Esattamente alla metà del secolo, Modesto Lafuente iniziava la pubblicazione della *Historia general de España*, l'opera storiografica che costituì la sintesi e il compromesso fra l'impostazione liberale e quella cattolica della storia di Spagna. In riferimento al racconto delle origini della nazione, Lafuente da una parte accettava l'eredità gotica, costituzionale e democratica, e dall'altra assommava questo lascito liberale alla rivendicazione della centralità del cattolicesimo nella genesi della nazione. Inoltre, lo storico palentino ribadiva in modo perentorio la consustanzialità fra nazione e monarchia, in una maniera così profonda che risulta difficile, nelle sue pagine, stabilire confini netti fra l'istituzione reale e la comunità nazionale. L'influenza di Lafuente sugli storici successivi analizzati, almeno in riferimento al resoconto delle origini della Spagna, sembra evidente, sebbene, in linea con le proprie concezioni, tali autori inseriscano elementi nuovi. Cavanilles, ad esempio, da posizioni conservatrici, risaltava l'identificazione della monarchia con la nazione e la religione, mentre Gebhardt, pur accogliendo il racconto stilato da Lafuente su Covadonga, immetteva nel suo testo un'interpretazione morale che lo avvicinava al cattolicesimo integrista. Più eclettici e originali si presentano gli *Anales* di Patxot, all'interno dei quali gli antichi iberi sono presentati come creatori e depositari della costituzione storica liberale della Spagna, squalificando il ruolo dei goti.

In linea generale, gli usi del mito delle origini della nazione e le diverse interpretazioni a cui fu soggetto nei primi due terzi dell'Ottocento sembrano dimostrare come la tradizione si riveli dinamica e non statica. Come ha osservato Georges Balandier, la tradizione non è radicalmente inconciliabile col mutamento, non più di quanto la modernità lo sia con un certo grado di continuità<sup>278</sup>. L'adattamento e la sopravvivenza del mito di Covadonga e degli elementi che lo componevano nell'Età Moderna dimostrano che la tradizione, sebbene non venga inventata, possiede un ampio grado di dinamicità ed è passibile di risignificazioni e adattamenti anche di segno opposto. Molti passaggi consacrati dal racconto classico vengono ripresi e modificati nei primi due terzi dell'Ottocento: viene ad esempio rielaborata la fusione delle razze in un unico popolo nel nord peninsulare, per dimostrare come da diverse etnie sia derivato un solo popolo, quello spagnolo. In secondo luogo, fu richiamata la santità di Pelayo, un modello di virtù cristiane ma anche, in una visione laica, eroe imbevuto delle virtù civiche neoclassiche, un santo civile per i liberali. Infine, la sacralità delle origini della nazione e le innate ed eterne caratteristiche della razza, definite in Età Moderna, trovano un ampio sviluppo anche nel XIX secolo e con esse la nozione di fedeltà alle origini e di immutabilità degli elementi fondativi.

---

<sup>277</sup> Sahlins, pp. 120-135.

<sup>278</sup> Balandier, pp. 99-111.



### I.3 Il mito di fondazione nell'agone delle guerre culturali: la storiografia della Restaurazione sulla battaglia di Covadonga (1863-1928)

#### *Introduzione*

Nel quadro generale delle guerre culturali che si scatenarono in Europa nella seconda metà dell'Ottocento e che videro opporsi le forze laicizzanti e secolarizzatrici ai cattolici, mobilitati dalla gerarchia ecclesiastica<sup>279</sup>, si perpetuarono e articolano le due interpretazioni contrapposte della storia di Spagna. Il *Bienio Progresista*, col progetto di costituzione del 1856, e soprattutto il disegno di legge che sanciva la separazione fra la Chiesa e lo Stato, radicalizzò lo scontro fra i liberali progressisti e democratici e la gerarchia ecclesiastica, estremizzando le posizioni di entrambi. Come ha scritto William Callahan, la più duratura eredità del biennio 1854-1856 risiedeva nella convinzione maturata dal clero di dover scendere in campo e difendere le proprie prerogative nel dibattito pubblico per mezzo della stampa e dell'editoria confessionale<sup>280</sup>. La mobilitazione dei cattolici nel 1869 e gli scontri di piazza con i radicali e democratici esacerbarono ulteriormente la situazione<sup>281</sup>.

Da una parte insegnanti di istituto superiore e professori universitari come Fernando de Castro e Miguel Morayta, nonché giornalisti come Evaristo Escalera, portarono avanti e approfondirono le idee di Martínez Marina e degli storici della prima generazione liberale, insistendo nel considerare la battaglia di Covadonga e il regno di Pelayo l'inizio di una monarchia rappresentativa e costituzionale; inoltre, ponendo l'accento sull'elezione di Pelayo da parte dei guerrieri riuniti nella valle di Cangas de Onís, questi autori richiamavano la volontà popolare come base fondativa della nazione e della monarchia. A partire dall'inizio del nuovo secolo, assurge ad assoluto rilievo la figura di Rafael Altamira, la cui opera ebbe grande influenza sulle generazioni repubblicane e liberal-progressiste successive. Il rifiuto del professore alicantino di accogliere e tramandare i miti nazionali, fra cui Covadonga, allontanò un'importante parte della sinistra liberale dalla mitologia nazionale, che divenne sempre più patrimonio del nazionalcattolicesimo. Dall'altra parte, insegnanti come Manuel Merry y Colón e Eduardo González-Blanco, nonché storici quotati come il gesuita Zacarías García Villada si fecero prosecutori e diffusero la visione integrista della storia di Covadonga, difendendo la consustanzialità fra cattolicesimo e «españolidad» e una visione manichea della lotta scatenatasi fra cattolici e infedeli. García Villada in particolare, illustre medievalista, elaborò una coerente interpretazione della storia nazionale – cattolica, provvidenzialista e imperiale –, corredandola di importanti considerazioni sulla missione divina della Spagna nel mondo: questa interpretazione assurse a base della visione franchista della storia.

La nuova metodologia positivista, la fiducia nell'imparzialità della scienza storica e la marginalizzazione della storia filosofica furono progressivamente assunte dalla Real Academia de la Historia e dai suoi membri, discostandoli sensibilmente, come ricordava Ignacio Peiró, dalle generazioni di storici isabellini precedenti. Tradizionalmente conservatrice, la Real Academia de la Historia divenne «una de las instituciones de legitimación del nuevo régimen» e gli accademici si convertirono nei protagonisti della vita intellettuale madrilená, costituendo i rappresentanti della «*nueva aristocracia cultural* del Estado y los guardianes de la única y verdadera *historia nacional*». Vista l'importante rappresentanza di uomini vincolati al nazionalcattolicesimo, come Vicente de la Fuente, Marcelino Menéndez y Pelayo e Eduardo de Hinojosa, nell'istituzione, la filosofia cattolica della storia restò l'opzione indiscussa fra i membri dell'istituzione canovista<sup>282</sup>. In veste di

---

<sup>279</sup> Clark e Kaiser

<sup>280</sup> William J. Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002* (Barcelona: Crítica, 2002), pp. 193–99, 254–64.

<sup>281</sup> Gregorio de la Fuente, 'El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869', *Ayer*, 44.4 (2001), 127–50.

<sup>282</sup> Ignacio Peiró, *Los guardianes de la historia. La historiografía académica de la Restauración* (Saragozza: Institución 'Fernando el Católico', 1995); Peiró, 'Valores patrióticos y conocimiento científico'.

istituzione deputata a gestire ufficialmente il passato nazionale, la RAH, sotto la guida di Cánovas del Castillo, si impegnò nella stesura di una nuova storia generale della Spagna, che si confacesse alla visione monarchica e conservatrice degli accademici e del presidente del consiglio. Sebbene la collana sia rimasta incompiuta, accenni alla battaglia di Covadonga e alle istituzioni pelagiane furono raccolti dal numismatico e archeologo Juan de Dios de la Rada in calce al volume dedicato alla Spagna gotica. Come con Martínez Marina nel 1812 e José Caveda nel 1845, anche al tempo della Restaurazione la storia sembra farsi norma giuridica e costituente. In particolar modo sviluppatasi nel periodo del XII centenario della battaglia di Covadonga, all'incirca nel lustro fra il 1915 e il 1920, la storiografia locale riprese le tematiche della polemica scatenatasi a livello nazionale fra progressisti e conservatori cattolici, rimanendo vincolata più a lungo a schemi romantici e nazionalisti che la storiografia ufficiale e più avanzata stava abbandonando.

### *1.3.1 Fra legittimazione del sistema canovista e metodologia positivista: la storiografia accademica (1893-1906)*

#### *1.3.1.1 Il fallito tentativo di imposizione di un mito ufficiale delle origini: la Historia de España della Real Academia de la Historia (1893)*

Una decina d'anni dopo l'inizio della Restaurazione, prese piede il progetto di scrittura di una *Historia de España* a carico dei membri della Real Academia de la Historia. Pubblicata fra il 1890 e il 1894 in diciotto volumi sotto la direzione di Antonio Cánovas del Castillo, la collana rimase incompleta a causa dell'abbandono del progetto. Come ha spiegato Ignacio Peiró, il progetto editoriale nacque nei circoli politici e intellettuali madrileni vicini al potere ed era finalizzato alla stesura di una storia di Spagna che si accordasse con i canoni del patriottismo canovista e col nuovo concetto di nazione stabilito dallo Stato della Restaurazione. Il cardine del regime canovista, ossia la compartecipazione della corona e delle Cortes alla sovranità nazionale era al centro del progetto della Real Academia de la Historia<sup>283</sup> ed era alla base della concezione sviluppata da Cánovas del Castillo in merito alla costituzione storica della Spagna. Derivante dalla concezione moderata e jovellanista di costituzione storica, la nozione di «Constitución interna de los españoles» del leader del Partito Conservatore si fondava sulla centralità del potere e delle prerogative del trono, sebbene moderati dal parlamento; la religione cattolica inoltre costituiva per Cánovas una parte essenziale di tale costituzione sostanziale della Spagna. È da notare che, nella concezione del politico malagueño, il testo costituzionale del 1876, ossia la Costituzione formale della nazione, doveva adattarsi a questa costituzione storica, pena la propria illegittimità<sup>284</sup>. L'opera quindi si presentava come una storia ufficiale della nazione, portatrice di una visione conservatrice e conformista del passato del paese. La collana adottava la metodologia positivista della critica storica ed era divisa in monografie a cura di specialisti, un nuovo stile di scrittura rispetto alle storie di Spagna precedenti. Il risultato però risultava «disperso, heterogéneo e inacabado», come ha osservato Ignacio Peiró, per il fatto di essere un'opera miscelanea senza una forte direzione<sup>285</sup>. Benché l'intenzione del direttore della collana fosse quella di pubblicare una storia di Spagna diretta alle classi lettrici alte e medie, l'opera risultò, secondo López-Vela, una serie di monografie per specialisti del settore e non un'opera organica e coerente diretta al grande pubblico<sup>286</sup>. La metodologia positivista critica e asettica, oltre alla già citata mancanza di una forte coordinazione, impedì alla storia di Spagna della RAH di creare una memoria collettiva della nazione e di forgiare un'identità nazionale: per queste motivazioni, l'opera diretta da Cánovas del Castillo non riuscì a sostituire la *Historia general de España* di Lafuente, fallendo il proprio principale obiettivo<sup>287</sup>.

<sup>283</sup> Peiró, 'Valores patrióticos y conocimiento científico', p. 48.

<sup>284</sup> Varela Suanzes-Carpegna, 'La doctrina de la constitución histórica de España', pp. 344–57.

<sup>285</sup> Peiró, *Los guardianes de la historia*, p. 49.

<sup>286</sup> López-Vela, p. 204.

<sup>287</sup> Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', pp. 293–95.

Le ultime pagine del terzo volume della raccolta, dedicato alla Spagna visigota, raccolgono gli unici riferimenti che nella storia di Spagna della Real Academia de la Historia si fanno all'origine del regno asturiano: non fu infatti pubblicato un volume dedicato ai secoli altomedievali. Gli scarsi accenni a Pelayo furono opera di Juan de Dios de la Rada (1827-1901), che fu archivistica e direttore del Museo Arqueológico Nacional, nonché senatore del regno. De la Rada segnalava come un evento di importanza apparentemente scarsa inaugurò «nuevo y fecundo movimiento de restauración iniciado por los godos, que no renunciaban a su perdida independencia». È innanzitutto da notare come l'archivista andaluso riduca la sollevazione di Pelayo a un accadimento secondario, il che permette di comprendere come la *Crónica mozárabe* di Isidoro Pacense non ne faccia cenno. Più rilevante però è notare come lo storico urcitano sottolinei la continuità col regno goto precedente, un passaggio ribadito anche più avanti, quando si accenna all'elezione di Pelayo: «en la persona de D. Pelayo se anudó de una manera pacífica, legal y solemne la línea de los monarca godos en España. Desconcertada, pero no destruida de la guerra civil y de la invasión extranjera». Parente di Rodrigo e dignitario alla corte di Toledo, Pelayo è designato sovrano dai magnati e dai prelati che si congregano nelle Asturie: egli è il «nuevo rey de la monarquía que no consideraban extinguida». È importante evidenziare come siano i magnati e i membri del ceto ecclesiastico che eleggono Pelayo, la sua non è un'acclamazione popolare come quella descritta dagli storici progressisti: il popolo non fa che confermare un'elezione già avvenuta. In questo passaggio si estrinseca la concezione della costituzione storica propria delle élites canoviste, nella quale alla centralità della figura reale si affiancava un parlamento composto dai proceri e dalla Chiesa, gli altri due pilastri del sistema della Restaurazione. Il popolo è invece relegato a un ruolo secondario, di sudditi guidati dal sovrano e dalle cortes nella selezione dei quali non ha potere<sup>288</sup>.

Nelle scarse righe a cura di De la Rada è contenuta *in nuce* la concezione della costituzione interna della Spagna propugnata da Cánovas e consacrata dalla Costituzione del 1876. Da un lato, il numismatico urcitano raccoglie il principio dell'eredità gotica e della sovranità divisa fra il monarca e il parlamento, dall'altra evidenzia il ruolo primario della Chiesa nel sistema storico di governo della nazione. Inoltre, richiamandosi alle origini antiche di tale legge fondamentale, De la Rada ribadiva l'immutabilità di tale costituzione storica, non modificabile ma solo aggiornabile e passibile di riduzione per iscritto: un'operazione di scrittura compiuta dalla Costituzione moderata del 1845 e poi da quella del 1876. La mancanza del contributo sulla monarchia asturiana impedisce che il mito delle origini sia sviluppato in maniera adeguata nella storia degli accademici della RAH. Ciononostante, nelle poche considerazioni di De la Rada si rintraccia quel compromesso storiografico che era uno degli obiettivi iniziali dell'opera: la coniugazione dell'essenza cattolica della nazione e dell'importanza del ruolo della Chiesa nella storia di Spagna con la natura parlamentare del sistema politico della Spagna gotica e medievale costituiscono infatti l'essenza del passo di De la Rada. Tuttavia, è possibile azzardare l'ipotesi che l'asettica metodologia positivista, che sostituì l'afflato nazionalista di Lafuente, avrebbe privato l'opera dell'incisività della *Historia general de España* dello storico palentino.

### 1.3.1.2 Il trono e l'Areopago: l'organizzazione della monarchia pelagiana come specchio del regime della Restaurazione nella visione di Eduardo Saavedra (1906)

La conferenza *Pelayo* dell'ecclettico intellettuale di origine tarraconense Eduardo Saavedra (1829-1912) costituì, secondo lo storico messicano Martín Ríos Saloma, il punto di approdo delle ricerche intraprese dalla storiografia positivista accademica sulla battaglia di Covadonga e gli inizi della Riconquista<sup>289</sup>. Di professione ingegnere stradale, Saavedra fu un intellettuale di vasti interessi, che spaziavano dall'erudizione storica alla geografia e all'archeologia. Fu fondatore della

<sup>288</sup> Aureliano Fernández Guerra, Eduardo de Hinojosa e Juan de Dios de la Rada y Delgado, *Historia de España desde la invasión de los pueblos germánicos hasta la ruina de la monarquía visigoda*, *Historia general de España* scritta por individuos de número de la Real Academia de la Historia, II-III, 2 voll. (Madrid: El Progreso Editorial, 1893), II, pp. 253-57.

<sup>289</sup> Ríos Saloma, pp. 312-17.

Sociedad Geográfica de Madrid, dalla quale nacque in seguito la Sociedad Geográfica Española e della Real Academia de Arqueología y Numismática, nonché membro della Real Academia de la Historia, della Real Academia Española e dell'Ateneo matritense. Fu inoltre uno dei fondatori dell'arabismo spagnolo, interessandosi delle cronache arabe inerenti all'inizio del regno asturiano. È importante ricordare, in conclusione, come fra i suoi più stretti amici spiccassero Antonio Cánovas del Castillo, José Echegaray e Aureliano Fernández-Guerra: egli, perciò, faceva parte dei più influenti circoli intellettuali e politici della Restaurazione<sup>290</sup>.

Tenuta dinanzi a un circolo di altolocate dame madrilene, lo scopo della conferenza consisteva nella ricostruzione della storia di Pelayo depurandola dalle favole e dalle leggende che ad essa si erano progressivamente aggiunte. Il metodo utilizzato dall'accademico tarraconense era chiaramente positivista e tendeva a «distinguir lo positivo de lo arbitrario, separar lo probado de lo probable, deslindar severamente el campo preciso de la Historia, dejando libre e ilimitado el suyo a la Poesía»<sup>291</sup>. La considerazione più importante che Saavedra inseriva nel proprio studio era costituita dalla potente riaffermazione della ininterrotta continuità della serie dei re goti: Pelayo era indubbiamente il legittimo successore di Rodrigo, scelto dal consiglio dei proceri alla notizia della morte del monarca. La ricostruzione delle circostanze della morte di Rodrigo costituiva quindi una delle priorità di Saavedra e nelle prime pagine della conferenza stabiliva come il re morì nella battaglia di Tamames nel 713, ucciso da Muza. I magnati goti che, per sfuggire all'occupazione araba, si rifugiarono nelle Asturie, una volta venuti a sapere della morte del re, conformemente a quanto prescriveva il Fuero-Juzgo, si riunirono in consiglio deliberando di eleggere re Pelayo «en cuya persona se anudó sin discontinuidad la sucesión de la monarquía gótica». Pelayo costituiva perciò l'unico legittimo re e la sua era la sola monarchia toledana restaurata: sebbene nei decenni successivi, in diverse regioni della Spagna sorgessero altri caudillos, altri «Pelayos», «audaces guerreros, jefes afortunados de aventureros, que llenos de amor patrio è indóciles a todo yugo extraño rechazaran con denodado esfuerzo los embates de la morisma», solo Pelayo era il re dei goti, eletto in un paese libero da un'assemblea legalmente costituita. Così, la Navarra e la Catalogna indipendenti altro non erano che pezzi staccatisi dall'impero franco indebolito, solo il regno asturiano costituiva l'autentica nazione spagnola, «vejada y comprimida, pero que no había dejado de existir un solo día»<sup>292</sup>.

L'accettazione dell'elezione di Pelayo da parte dell'assemblea dei magnati squalifica, nell'interpretazione di Saavedra, le ricostruzioni che si basavano sulla tradizione locale – che voleva il re eletto issato sullo scudo al Repelao e, in un secondo momento, inseriva i solenni giuramenti fra monarca e proceri al Campo de la Jura – e sull'acclamazione popolare. La necessità di perpetuare la regalità toledana impose l'elezione di Pelayo subito dopo la morte di Rodrigo, ed è quindi errato collocare la proclamazione del re all'indomani della vittoria di Covadonga. Inoltre, poiché al consiglio che elesse il re partecipava solo l'alta aristocrazia, è scorretto affermare che l'odio fra i goti e gli asturi avrebbe reso impossibile l'elezione di un duce visigoto come capo della resistenza. Queste considerazioni di Saavedra, intellettuale vincolato a Cánovas, alla Real Academia de la Historia e all'élite politica conservatrice della Restaurazione, si opponevano e screditavano le visioni democratiche e popolari del racconto dell'elezione del re: per Saavedra, il popolo – sia esso gotico, ispanoromano o asturcantabrico – non fu coinvolto minimamente nella scelta. Saavedra, contestualmente, non dubitava dell'ascendenza regale di Pelayo e della sua appartenenza alla famiglia di Rodrigo. Figlio di Favila e nipote di Chindasvinto, re dal 642 al 653, Pelayo non poteva,

---

<sup>290</sup> Peiró e Pasamar, pp. 551–52; José Mañas Martínez, 'Eduardo Saavedra Moragas', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/5527/eduardo-saavedra-moragas>> [consultato il 4 febbraio 2020].

<sup>291</sup> Eduardo Saavedra, *Pelayo* (Madrid: Tipografía Española, 1906), p. 6.

<sup>292</sup> Saavedra, pp. 8 e 16-17.

come supponeva Estaban de Garibay, iniziatore della corrente indigenista, appartenere alle popolazioni asturcantabriche che popolavano la cordigliera<sup>293</sup>.

L'accademico matritense proseguiva la dissertazione rievocando l'invasione delle Asturie da parte di Muza nel 714 e il conseguente abbandono da parte di Pelayo della propria corte di Cangas de Onís. Seguendo la *Crónica Albeldense* e la versione della *Crónica de Alfonso III* redatta dal vescovo Sebastiano di Salamanca, Saavedra arguiva che Pelayo scese a patti con l'emiro, divenendo tributario dei mori al pari di Teodomiro; in secondo luogo, l'archeologo tarraconense non dubitava dell'occupazione delle Asturie da parte degli invasori, sebbene per un breve periodo. Saavedra perciò si schierava risolutamente contro gli «apasionados por la libertad de Asturias», i quali insistevano nella congettura secondo la quale le cronache antiche si sarebbero riferite a Munuza come governatore di León e non di Gijón. L'ambasciata di Pelayo a Cordoba, della quale parlavano Lucas de Tuy e l'arcivescovo Rodrigo, sarebbe motivata da una rinegoziazione del tributo e l'invasione da parte del nuovo emiro Alhor offrì al re l'occasione per ribellarsi. La successiva battaglia di Covadonga, combattuta fra una spedizione araba comandata da Alcama e gli asturiani di Pelayo, è descritta in termini razionali, demistificando i miracoli ai quali facevano riferimento gli autori antichi e calando il numero dei componenti della spedizione musulmana a 2.000 unità. Saavedra inoltre non dubitava della presenza di Oppas, poiché altri vescovi castigliani avevano funto da mediatori fra Muza e le città visigotiche per negoziarne la resa. La conseguenza più rilevante della battaglia fu la completa indipendenza delle Asturie, «entonces y por siempre» libere dal giogo musulmano, nonostante le frequenti incursioni e scorrerie degli anni successivi<sup>294</sup>. Nei paragrafi finali, lo storico catalano disquisiva su alcune questioni sussidiarie, come l'origine cristiana di Munuza, tratteggiato dall'arcivescovo Rodrigo come un rinnegato e gli oscuri personaggi femminili citati dalle antiche cronache e resi immortali dal teatro e dalla poesia epica. Rifiutava, infine, la cronologia messa a punto dal marchese di Mondéjar e ripresa da Pellicer e Masdeu, la quale posponeva la data della battaglia di Covadonga di una quarantina d'anni<sup>295</sup>.

La disamina di Saavedra costituì il punto finale, il risultato più considerevole della storiografia ottocentesca, positivista ed accademica, sulla battaglia di Covadonga e il regno di Pelayo. Al di là dell'analisi critica, è importante sottolineare come lo storico catalano cedesse in alcuni passaggi al nazionalismo romantico e alla dottrina della costituzione storica. Ad esempio, nell'accento alla capacità di resistenza e all'attitudine al risollevarsi del popolo spagnolo anche nelle situazioni più disastrose e nel canto dell'epopea di un popolo che sapeva attendere, paziente ma determinato, il momento del riscatto, è possibile scorgere concezioni dell'immutabile carattere degli spagnoli proprio del nazionalismo romantico. In secondo luogo, Saavedra insisteva sull'ascendenza regale e gotica di Pelayo, sulla continuità fra il regno toledano e quello asturiano e sulla perpetuazione di un sistema politico che, basato sul Fuero-Juzgo, prevedeva ampie prerogative per la figura del re, un parlamento di aristocratici ed ecclesiastici per coadiuvare e consigliare il sovrano ma nessuno spazio per la volontà popolare. Queste caratteristiche richiamano la concezione della costituzione interna della Spagna propria di Cánovas.

### *1.3.2 Evoluzione della storiografia liberal-progressista su Covadonga (1863-1900)*

Ampliando la visione storiografica di Martínez Marina, il liberalismo progressista degli anni Cinquanta e Sessanta pose al centro della propria visione della storia di Spagna la sovranità popolare, sostituendo la monarchia con il popolo quale cardine politico del passato e del futuro del paese. Come hanno riassunto i professori della Complutense José Álvarez Junco e Gregorio de la Fuente, i liberali esaltati e i progressisti della generazione gaditana forgiarono il mito della Spagna medievale democratica, mentre gli storici isabellini vi instillarono successivamente la critica della Chiesa e della cultura controriformista, frutto della riflessione sulla decadenza del paese. Infine, la

---

<sup>293</sup> Saavedra, pp. 24-28.

<sup>294</sup> Saavedra, pp. 10-16 e 21-22.

<sup>295</sup> Saavedra, pp. 28-32.

generazione sorta fra la Rivoluzione di Settembre e il Novantotto inserì in questa interpretazione la critica dell'istituzione monarchica, dai Re Cattolici ai Borbone<sup>296</sup>. Gli autori che proponiamo ricalcano questo percorso, questa evoluzione del pensiero liberale progressista e democratico: Fernando de Castro evidenziava il carattere paritario della società asturiana degli albori, una vocazione egualitaria coniugata a un sistema politico e civile democratico e parlamentare; a queste caratteristiche originarie si aggiungeva una critica della gerarchia spagnola contemporanea, in quanto Castro dipingeva la Chiesa delle origini come un'istituzione connotata da povertà evangelica che si erigeva a guida morale della società. Sulla stessa linea si inseriva Evaristo Escalera, le cui concezioni sul periodo delle origini sono caratterizzate da una sfumatura regionalista e asturiana: si tratta comunque di un orgoglio regionale integratore e spagnolista. Rifiutando la monarchia come uno dei cardini originari della nazione, Morayta apportava un nuovo importante elemento alla visione progressista e la spingeva in direzione del repubblicanesimo o comunque dell'accidentalismo riguardo alla forma statale. Rafael de Altamira si pone alla fine di questo percorso intellettuale: rifiutando di accogliere i miti nazionali nella propria opera storiografica, non comprendendone l'importante carica emotiva e di mobilitazione delle masse, il professore dell'Università di Oviedo abbandonava la storia nazionalista e romantica, lasciando il mito di Covadonga nelle mani della destra cattolica.

### *1.3.2.1 Una società egualitaria e una Chiesa evangelica: l'organizzazione dello Stato asturiano in Fernando de Castro (1863)*

Nella prima metà degli anni Sessanta, il sacerdote facundino Fernando de Castro (1814-1874), professore di storia e teologia all'Universidad Central e all'Instituto San Isidro di Madrid, figura centrale della scuola krausista all'indomani della scomparsa di Julián Saínz del Río, cominciò la pubblicazione dei quattro volumi del *Compendio razonado de historia general*. In gioventù Castro era stato un chierico simpatizzante con le idee liberali, un'eccezione all'interno di una Chiesa, quella della provincia di León, dominata dal carlismo. Sostenitore, nei decenni successivi, del principio della libera Chiesa in libero Stato, e preoccupato dalla coniugazione della religione cattolica con il liberalismo e la filosofia moderna, si staccò definitivamente dalla Chiesa all'indomani del Concilio Vaticano I e della proclamazione della costituzione dogmatica *Pastor Aeternus*<sup>297</sup>.

All'interno del compendio, un testo paradigmatico fra i manuali scolastici nazionalizzatori<sup>298</sup>, Castro raccontava la fuga al nord dei goti dopo la capitolazione di Teodomiro a Orihuela e, contestualmente, ricordava come i popoli delle montagne settentrionali – navarrini, baschi, asturi e galleggi – avessero cruentemente difeso la propria indipendenza contro cartaginesi, romani e goti. Nel secondo decennio del 700, il pericolo condiviso e la comune religione unirono tuttavia i goti agli ispanoromani e ai celtiberi delle regioni montane, producendo un fronte comune contro l'invasione. Alla vittoriosa resistenza contro Alsama a Covadonga Castro dedica poche pagine, all'interno delle quali però è specificato come non vi siano notizie certe sull'ascendenza di Pelayo né su quella di Alfonso il Cattolico; Castro ipotizza che possano essere di origine ispanoromana, rimarcando tuttavia come fossero stati entrambi eletti dall'esercito e dal popolo riuniti in assemblea dopo lo scontro. L'incertezza sull'origine di Pelayo porta Castro a propugnare non l'ascendenza indigena, celtibera del primo re, quanto piuttosto a evidenziare la natura elettiva della monarchia<sup>299</sup>. La legittimità dei primi sovrani, dunque, non poggiava sul tentativo di restaurazione del potere toledano mediante la proclamazione di un monarca appartenente alla

<sup>296</sup> Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', p. 259.

<sup>297</sup> Octavio Ruiz-Manjón, 'Fernando de Castro y Pajares', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/11675/fernando-de-castro-y-pajares>> [consultato il 10 dicembre 2019]; Peiró e Pasamar, pp. 551–52.

<sup>298</sup> Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, p. 470.

<sup>299</sup> Fernando de Castro, *Compendio Razonado de Historia General*, 4 voll. (Madrid: Imprenta de F. Martínez García, 1866), II. EDAD MEDIA, pp. 367–68.

dinastia reale, ma invece si basava sulla libera scelta collettiva, sulla sovranità popolare. L'istituzione della monarchia pelagiana presuppose, nella visione del sacerdote krausista, il rafforzamento dell'unione fra le razze peninsulari e il superamento del frazionamento proprio del periodo gotico. Per Castro, sebbene la monarchia visigota contemplasse un'istituzione rappresentativa come i concili di Toledo e avesse stabilito una serie di leggi che regolamentavano la vita di tutte le nazionalità del regno, l'unione fra celtiberi, romani e goti in un solo popolo non si verificò. La razza ispanoromana infatti non amò mai il popolo barbarico invasore e non coadiuvò i goti nella difesa del paese quando Tariq attraversò le Colonne d'Ercole. Solo con la battaglia di Covadonga sorse un nuovo ordine nella società spagnola, «una revolución social y política va tener lugar»; i cimenti di questo nuovo ordine riposavano sulla triade costituita da regime monarchico, religione e patria, che per Castro costituiscono «los fundamentos de la nueva nacionalidad». Inoltre, a differenza del regno di Toledo, quello asturiano vantava come ulteriore, solido cimento l'eroismo dei fondatori, «aquellos indomables Astures, Cántabros y Vascos, á los que D. Rodrigo hacia la guerra en el momento de pasar los Arabes el estrecho»<sup>300</sup>. L'unione dei tre elementi etnici della penisola, ossia l'eredità germanica originaria dei goti, l'essenza celtibera e il legato latino e imperiale degli ispanoromani si coniugano, si armonizzano per dare vita alla nuova società e al nuovo regno, di cui Castro descrive le caratteristiche democratiche e spartane e la vocazione militare ed egualitaria.

Il «carácter militar y electivo» del regno asturiano si rispecchiava nell'elezione di Pelayo da parte dei soldati. Inoltre, Castro individuava nella democratizzazione della vita delle circoscrizioni municipali fra l'Eo, il Deva e la cordigliera un'altra delle originalità del regno pelagiano rispetto alle eredità gotica e romana. L'amministrazione dei municipi perse il carattere aristocratico che aveva connotato l'epoca imperiale e gotica per trasformarsi in un governo locale democratico:

Han perdido su carácter aristocrático, y se nota que todos los vecinos intervienen por igual en la administración de los intereses locales, y que son hábiles para desempeñar todos los cargos concejiles. El orden social en lo relativo al ejercicio de la religión, á la propiedad, á la condición libre de las personas y al desarrollo de todo lo que es necesario para hacer progresar el individuo y la sociedad, no podía ser más perfecto que el orden político<sup>301</sup>.

Abbinata alla democratizzazione della vita municipale, la mobilità sociale costituì un ulteriore connotato del regno fondato da Pelayo. A causa soprattutto del costante stato di guerra, non esisteva il patriziato ereditario, ma era ammessa e diffusa solamente la nobiltà acquisita per meriti:

Así, el que era ayer plebeyo ganaba hoy con el combate la hidalguía que le elevaba á la jerarquía de los condes y magnates; y el siervo que acompañaba á su señor solía distinguirse tanto, que no sólo alcanzaba la libertad deseada, sino que tal vez sus hechos y las armas lo ennoblecían<sup>302</sup>.

Una società non feudale ma egualitaria e meritocratica, nella quale la schiavitù, un altro nefasto lascito dei visigoti, assunse forme blande e anzi, a causa delle necessità belliche e dell'influenza della religione, finì per scomparire. In calce alla descrizione della società asturiana nei primi tempi della monarchia, Castro si pronunciava sul ruolo e le caratteristiche del clero. Mentre nella Spagna mozarabica gli ecclesiastici assunsero, a causa del collasso del potere politico cristiano, un ruolo centrale e un'autonomia notevole nella guida delle comunità e nella rappresentazione delle medesime dinanzi alle autorità musulmane, nel nord libero la Chiesa perse quella preponderanza che aveva acquisito negli ultimi secoli del regno toledano.

Pero ganó mucho más que perdió, en merecimientos, estima y respeto por la parte activa, pacífica y cristiana que tomara en la reorganización social, identificándose de muchos lados y por diferentes conceptos con la vida y espíritu de su nación<sup>303</sup>.

---

<sup>300</sup> Castro, II. EDAD MEDIA, pp. 375–76.

<sup>301</sup> Castro, II. EDAD MEDIA, pp. 378-80.

<sup>302</sup> Castro, II. EDAD MEDIA, p. 383.

Il riferimento di Castro al ruolo sociale della Chiesa asturiana riflettono le concezioni del professore facundino in merito al ruolo sociale che l'istituzione ecclesiastica avrebbe dovuto assumere. In antitesi a una gerarchia spagnola che, atterrita dallo spettro della rivoluzione sociale, si era legata al potere politico in difesa dell'ordine costituito e della legge, mantenendo la carità come unica forma di ammortizzatore sociale, Castro svolse un'intensa opera filantropica e umanitaria, fra l'altro come membro della Sociedad Abolicionista Española e come collaboratore del Fomento de las Artes, un'associazione benefica rivolta al «mejoramiento moral y material de las clases trabajadoras»<sup>304</sup>. È oltretutto da notare come Castro implicitamente difenda le *desamortizaciones* di Mendizábal e Madoz, sostenendo che il ritorno della Chiesa alla povertà originaria e il suo allontanamento dai centri del potere civile avrebbe giovato alla sua missione apostolica originaria e alla sua opera sociale. In conclusione, è necessario evidenziare come la Chiesa primitiva, nella visione di Castro, una Chiesa povera e lontana dal potere politico, autentica *imago Christi*, si identificasse con la nascente nazione, con il *geist* nazionale spagnolo. L'accademico della Storia ammette dunque che la religione cattolica integrasse l'essenza primigenia della nazione, un tipo di fede rappresentata da una Chiesa modellata sull'esempio evangelico e caratterizzata dalla propria missione nella società, un'istituzione che – al pari della monarchia – cominciò a modificare i propri tratti alla fine dell'VIII secolo.

In calce al paragrafo su Pelayo, la battaglia di Covadonga e la fondazione del regno asturiano, Castro evidenziava come il pervertimento dell'ordine primitivo dello Stato risalisse al tempo del Re Casto. Con Alfonso II, che regnò dal 791 all'842, l'elemento visigoto cominciò ad assumere la preponderanza nella vita politica e religiosa dello Stato asturiano e, parallelamente, prese forza il sistema ereditario. Con la reintroduzione del sistema goto, appunta Castro, si verificarono «los milagros y apariciones de Santiago, la fundación de la catedral de Oviedo, y el regalo de la cruz de oro por D. Alfonso», ossia la Chiesa tornò a vincolarsi al potere politico, corrompendosi e deteriorando l'originale spirito evangelico in un tipo di pratica religiosa esteriore, barocca, vuota. Allo stesso tempo, l'instabilità politica, connotato della vita civile del regno toledano, causata da faide familiari, rivolte nobiliari e lotte intestine si ripresentò, andando a caratterizzare la vita pubblica della monarchia nei secoli successivi.

Rielaborando il mito della Spagna medievale liberale ed egualitaria, Fernando de Castro individuava nella monarchia pelagiana un tipo di governo rappresentativo e fondato sulla volontà popolare. Allo stesso tempo, Castro rifiutava il mito goticista, preferendo rintracciare nelle istituzioni del nuovo regno i tratti parlamentari che Martínez Marina imputava all'ordine politico visigoto: basata sul sincretismo razziale prodottosi nelle montagne asturiane nei primi decenni dell'VIII secolo, la monarchia asturiana riuniva le tre eredità precedenti – ispanoromana, celtibera e gotica –, sviluppando un sistema civile e politico egualitario e meritocratico. È infine di grande interesse considerare la funzione e le caratteristiche della Chiesa primitiva asturiana, modello e prototipo di quella che, secondo Castro, avrebbe dovuto essere la Chiesa di Spagna della metà dell'Ottocento. Rifuggendo l'alleanza col potere secolare, abbracciando la povertà evangelica e dedicandosi alla propria missione sociale, l'istituzione ecclesiastica che Castro immaginava costituiva la guida morale della società e incarnava lo spirito nazionale: una serie di ideali dai quali la gerarchia spagnola si stava al tempo allontanando.

---

<sup>303</sup> Castro, II. EDAD MEDIA, p. 384.

<sup>304</sup> Ruiz-Manjón; Sull'atteggiamento della Chiesa di Spagna nei confronti del sorgere della questione sociale negli anni Quaranta e Cinquanta del XIX secolo, Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España*, pp. 219–25; sull'evoluzione del cattolicesimo sociale durante la Restaurazione, Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 97–125; Frances Lannon, *Privilegio, persecución y profecía: la Iglesia católica en España (1875-1975)* (Madrid: Alianza, 1990), pp. 175–20.



### I.3.2.2 Sovranità popolare, società paritaria e orgoglio nazionale: la battaglia di Covadonga e il regno di Pelayo nella *Crónica di Evaristo Escalera* (1866)

Alla fine del regno di Isabella II, il giornalista asturiano Evaristo Escalera (1833-1896) pubblicò una *Crónica del Principado de Asturias*, all'interno del progetto editoriale dal titolo *Crónica general de España o sea Historia ilustrada y descriptiva de sus provincias, sus poblaciones más importantes de la península y de Ultramar*. Diretta da Cayetano Rossell, la collana intendeva scrivere per cadauna regione storica spagnola un volume che si occupasse di topografia, storia naturale, ma anche civile, militare e religiosa dall'antichità al XIX secolo, sviluppo delle arti, industria e manifattura, legislazione, lingua, statistiche generali, monumenti nonché personaggi celebri provenienti da esse. Rosell, coordinatore dell'opera, fu archivista di professione, accademico della storia dal 1856 e direttore della Escuela Superior de Diplomática a partire dal 1868. Fu inoltre drammaturgo, direttore di vari tomi della Biblioteca de Autores Españoles (BAE), collaboratore di alcune delle principali testate della stampa illustrata alla metà del secolo e direttore della Biblioteca Nacional dal 1880 alla morte<sup>305</sup>. Lo scrittore originario di Aravaca fu, in sostanza, un esponente di spicco dell'intelligenza romantica liberale nei decenni centrali del secolo, la cui opera letteraria e scientifica si occupava del passato nazionale, segnatamente i re della Castiglia medievale, ma anche della storia della letteratura spagnola.

All'interno dei capitoli II, III e IV, Escalera si occupava dell'invasione musulmana e della fondazione del regno delle Asturie. Giornalista residente ad Oviedo, Evaristo Escalera scrisse sia per testate locali come la *Revista de Asturias* e *El Norte de Asturias*, sia per quotidiani nazionali come *La Iberia*. In politica, Escalera militò nel partito progressista, per poi spostarsi su posizioni amadeiste e incorporarsi nel Partito Liberale di Sagasta dopo il ritorno di Alfonso XII<sup>306</sup>. Il giornalista ovetense ricordava la resistenza delle Asturie ad Augusto e la resa delle popolazioni asturcantabriche a causa dei dissidi interni e dei tradimenti. La regione recuperò quindi la propria indipendenza alla caduta dell'Impero d'Occidente e si oppose alle popolazioni barbariche che invasero la Spagna, come i vandali, gli alani e gli svevi; anche i goti ebbero difficoltà a sottomettere la regione, che conservò la propria indipendenza fino al 680. Gli asturi però, ricordava Escalera, si ribellarono spesso ai dominatori goti, «para demostrar a sus dominadores que no se había apagado en su pecho todavía la llama de la independencia»<sup>307</sup>. Lo storico asturiano esaltava perciò la capacità di resistenza alle invasioni degli asturi e il loro attaccamento all'indipendenza e alla libertà, connotati che integravano il carattere collettivo degli asturiani. Nel capitolo seguente Escalera raccontava l'invasione del 711. La repentina conquista del paese ad opera dei mori è spiegata dal giornalista asturiano richiamando la mancata assimilazione dei goti con la popolazione indigena, la quale si mostrò indifferente al destino dei dominatori. Gli ispanoromani, mercé la tolleranza iniziale dei musulmani, rimasero così nella Spagna interiore, mentre i goti dovettero fuggire nel nord, accolti amichevolmente da asturi e cantabrici: «Verificóse, por lo tanto, la efusión entre ambos pueblos»<sup>308</sup>. Escalera sviluppa la propria particolare concezione della fusione delle razze nelle montagne asturiane: per lui non tutte le popolazioni della Spagna fuggirono dinanzi ai mori, ma solo i dominatori goti che, abbandonati dagli ispanoromani, dovettero soccombere all'urto degli invasori. Nelle pagine seguenti Escalera passa a discutere della battaglia di Covadonga, presentando il racconto classico. Nonostante i fatti meravigliosi che si sono sovrapposti nel racconto degli inizi della «nuestra gloriosa y porfiada lucha por la independencia», non v'è motivo di dubitare della veridicità del fatto.

<sup>305</sup> Peiró e Pasamar, pp. 540–41.

<sup>306</sup> Manuel Ossorio y Bernard, *Ensayo de un catálogo de periodistas españoles del siglo XIX* (Madrid: Imprenta y litografía de J. Palacios, 1903), p. 116; 'Evaristo Vigil Escalera', *Enciclopedia de Oviedo* <[http://el.tesorodeoviedo.es/index.php?title=Evaristo\\_Vigil\\_Escalera](http://el.tesorodeoviedo.es/index.php?title=Evaristo_Vigil_Escalera)> [consultato il 20 gennaio 2020].

<sup>307</sup> Evaristo Escalera, *Crónica del Principado de Asturias*, *Crónica general de España, o sea historia ilustrada y descriptiva de sus provincias, sus poblaciones más importantes de la península y de Ultramar* (Madrid: Ronchi y compañía, 1866), pp. 8–13.

<sup>308</sup> Escalera, pp. 14–15.

Più interessante invece è il successivo rifiuto da parte dello storico progressista di riconoscere l'origine gotica di Pelayo e della sua appartenenza alla stirpe reale, adducendo la motivazione che si trattava solo di una leggenda popolare molto radicata. Screditando come falsa la storia della parentela reale di Pelayo, Escalera rescindeva il legame col passato gotico e squalificava la continuità istituzionale fra il regno toledano e il nuovo potere sorto nel nord della penisola. La legittimità del nuovo re derivava, per lo storico progressista, dall'acclamazione popolare all'indomani della vittoria di Covadonga:

El mismo campo de batalla fué el escogido para aclamar al nuevo Monarca, y el paves, una de las armas defensivas, el instrumento que sirvió de sòlio á aquella naciente Monarquía, que se fundaba en la aclamacion popular, pues faltaba otro derecho sobre qué establecerla<sup>309</sup>.

Per Escalera, nelle Asturie si organizzò un nuovo potere, non si tentò di restaurare il trono di Recaredo, estraneo peraltro alla tradizione nazionale, in quanto i goti non si erano mescolati alle popolazioni autoctone, come peraltro avevano fatto i romani. Tale nuovo potentato trovava la sua legittimità nella volontà popolare e la sovranità del popolo costituiva l'ideale degli spagnoli sin dall'Alto Medioevo. Stabilita al Repelao con l'acclamazione del re, la sovranità popolare rimase nella costituzione spagnola anche nei secoli successivi:

Por esta razón, en tiempos posteriores, el pueblo conservó siempre en sí mismo la idea de su soberanía, y si este pensamiento estuvo oscurecido durante algunos siglos, á causa de circunstancias excepcionales y usurpaciones hábiles, bastó el primer sacudimiento originado por el común peligro, para que volviese á proclamarse, por los representantes de la nación, el fecundo principio de la soberanía nacional, única base sólida y estable de los tronos<sup>310</sup>.

Il comune pericolo cui fa riferimento Escalera nell'ultima frase consiste molto probabilmente nell'invasione francese del 1808, in reazione alla quale la sovranità nazionale, solida e unica base del trono, viene richiamata. La sovranità popolare come base della nuova monarchia era un concetto ribadito anche nelle pagine successive, nelle quali lo storico asturiano rifiutava nettamente la possibilità che la sollevazione di Pelayo e la sua legittimità derivassero dai goti o dalla volontà di restaurare il regno toledano. Nel paragrafo successivo infatti affermava:

La Monarquía que fundaron los asturianos en aquel apartado rincón, no fué una restauración, como algunos escritores han tratado de demostrar, violentando la significación de los hechos históricos é interpretándolos de un modo caprichoso. El poder, verdaderamente gótico, había muerto en las orillas del Guadalete, y las restauraciones que intentaron Teodomiro y Atanagildo en el Mediodía, no tuvieron más que una vida efímera y pasajera, á pesar de los tratos y convenios que se vieron precisados á entablar con los enemigos<sup>311</sup>.

Perciò, con Teodomiro finisce la legittimità gotica, sbagliano quegli storici – fra cui Masdeu e Tapia – che indicano Pelayo come il terzo re dei cristiani, dopo Teodomiro e Atanagildo: «Pelayo, por el contrario, es el único fundador de la independencia de la España, y ni su nombre, ni ninguna de las circunstancias que rodearon su existencia, presentan reminiscencias góticas»<sup>312</sup>. Scostandosi dalla tradizione liberale precedente e coeva, Escalera rifiutava il mito goticista, affermando che gli elementi costitutivi della nuova monarchia sono originali, nativi delle regioni del nord, non importati dal sistema gotico.

Passando alla descrizione della monarchia pelagiana, Escalera risaltava il carattere spartano della vita asturiana dell'VIII secolo, una vocazione bellica che aveva forgiato una società di eguali: nel regno, infatti, «no aparece aristocracia ninguna – affermava Escalera –, pues el peligro inminente igualaba todas las gerarquias, fundia todas las clases y nivelaba todas las diferencias». In questa società paritaria, le sole lotte possibili erano quelle fra la mitra e la corona, approfittando

---

<sup>309</sup> Escalera, p. 18.

<sup>310</sup> Escalera, p. 18.

<sup>311</sup> Escalera, p. 18.

<sup>312</sup> Escalera, p. 18.

delle quali il popolo a poco a poco otteneva privilegi, franchigie e *fueros* a discapito del potere ecclesiastico. La religione rimaneva tuttavia importante nei primi secoli della monarchia asturiana ed Escalera giunge ad affermare che la fede è il sentimento che anima i primi tempi della riconquista, insieme con il senso della nazionalità e quello dell'indipendenza. Lo storico progressista asturiano da un lato ribadiva la iniziale libertà e uguaglianza della società sorta dalla battaglia di Covadonga sotto il regno di Pelayo, una società che assomigliava all'antica comunità asturcantabrica dalla quale discendeva. Dall'altra parte Escalera si rivela critico nei confronti dell'influenza della Chiesa sulla società, tanto da affermare che le libertà e i privilegi della primigenia comunità asturiana derivavano dallo scontro col potere ecclesiastico. A questo proposito, è interessante notare come nelle pagine seguenti Escalera si addentrasse nella storia della Chiesa di Oviedo e poi in generale della Chiesa di Spagna: soprattutto a partire dal tempo di Alfonso il Casto, la vicinanza con la monarchia e i benefici da essa conferiti condussero la Chiesa alla perdita del suo primitivo e legittimo ruolo di guida morale; l'arricchimento materiale destò inoltre l'avversione popolare, minando credito e prestigio dell'istituzione. Tale processo si prolungò, chiosava Escalera, fino al Settecento: le *desamortizaciones* del XIX secolo furono perciò legittime, in quanto restauravano la situazione delle origini<sup>313</sup>. In queste nozioni è quindi possibile scorgere un'eco della polemica progressista contro l'autorità e il potere della Chiesa nella storia di Spagna. Ciononostante, Escalera ribadiva l'importanza della religione nei primi secoli nel processo di riconquista, una fede cattolica che con il sentimento di identità nazionale e l'aspirazione all'indipendenza costituiva la triade sulla quale si incardinava il regno.

L'ultima, rilevante caratteristica del resoconto di Escalera consiste nell'innestamento dell'eredità gotica sulla monarchia pelagiana, avvenuto con l'elezione di Alfonso I. È anzitutto opportuno notare come Alfonso di Cantabria sia eletto dal popolo, ribadendo, a vent'anni dall'elevazione del Repelao, il principio della sovranità popolare e della monarchia elettiva. Escalera puntualizzava che era impossibile applicare il principio della successione dinastica al regno asturiano, poiché tale criterio non teneva conto della volontà popolare; tuttavia, la libera elezione del sovrano poteva dare adito a guerre civili e discordie intestine. La soluzione individuata dal regno asturiano, secondo Escalera che in questo segue Du Hamel e Martínez Marina, fu la limitazione della scelta dal successore del re ai membri della sua famiglia. Perciò, alla morte di Favila, gli asturiani optarono per eleggere Alfonso I anziché i figli di Favila e Froiluba, giacché essi erano ancora bambini. In secondo luogo, a differenza di Pelayo, il quale è tratteggiato – come nel libro del coevo autore catalano Fernando Patxot – come un eroe iberico, anzi astur, Alfonso I era discendente della stirpe di Leovigildo e Recaredo e il suo *cursus honorum* si completava alla corte di Ejica e Witiza nell'ultimo quarto del VII secolo. È con il Re Cattolico quindi che la tradizione gotica si inserisce nel regno indigeno, egli costituisce l'anello di congiunzione fra la fastosa reggia di Toledo e la rustica corte di Cangas de Onís<sup>314</sup>.

Sviluppando le concezioni di Fernando de Castro, la potente riaffermazione del principio della sovranità popolare, di una società originaria eguale e paritaria e della monarchia elettiva sono al centro della storia del Principato vergata dal giornalista progressista ovetense Evaristo Escalera. La critica del potere economico della Chiesa e il richiamo alla Guerra d'Indipendenza come un conflitto contro l'invasore in nome dell'indipendenza e della sovranità popolare inseriscono l'opera nel novero della storiografia liberale discendente da Martínez Marina e dagli storici della prima generazione liberale. Inoltre, la rivendicazione dell'origine autoctona, asturcantabrica di Pelayo accomuna il testo di Escalera alle concezioni di Fernando Patxot e lo innesta nella linea indigenista che faceva capo a Garibay. Tuttavia, da questo punto di vista, è importante notare l'esaltazione degli asturiani, della loro eredità e del loro apporto alla nazione unita da parte di Escalera, una

---

<sup>313</sup> Escalera, pp. 59–60.

<sup>314</sup> Escalera, p. 21.

celebrazione delle glorie provinciali che inserisce il testo nell'ambito intellettuale di quel regionalismo liberale unitarista che sarà portato avanti da Fermín Canella nel XX secolo<sup>315</sup>.

### I.3.2.3 Miguel Morayta e l'esclusione della monarchia dai pilastri della nazione (1893)

Alla fine dell'Ottocento, Miguel Morayta (1834-1917), al tempo titolare della cattedra di storia di Spagna all'Universidad Central, pubblicò la propria *Historia general de España*, un'opera che completava il passaggio della storiografia progressista verso direzioni repubblicane. Di idee democratiche a partire dal *Bienio Progresista*, il madrileno Morayta si spostò verso posizioni apertamente repubblicane e federaliste con la Rivoluzione di Settembre e fu eletto più volte deputato anche al tempo della Restaurazione. Massone e presidente della Liga Anticlerical, Morayta rimase professore universitario nell'ultimo terzo dell'Ottocento e nel primo scorcio del secolo successivo, facendo parte, con Francisco Pi y Margall, Emilio Castelar e Fernando Garrido della prima generazione intellettuale spagnola apertamente non cattolica<sup>316</sup>. Nel decennio intercorso fra il 1886 e il 1896 si occupò della pubblicazione della *Historia general de España, desde los tiempos antehistóricos hasta la actualidad*, in 9 volumi, un'opera, come ha scritto Fernando Wulff, enormemente significativa, ma che però non ebbe un grande impatto nei decenni successivi<sup>317</sup>.

Nei prolegomeni dell'opera, il professore madrileno richiamava «la Santa Isabel», ossia scontri fra polizia e studenti universitari avvenuti dopo il discorso, tenuto da Morayta stesso in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico 1884-1885, nel quale il politico repubblicano affermò che «el profesor en su catedra es libre, absolutamente libre, sin más limitación que su prudencia»<sup>318</sup>. L'opposizione all'allocuzione di Morayta da parte di una gerarchia cattolica determinata a ristabilire il monopolio ecclesiastico sull'istruzione e l'accusa di incitare alla sovversione mossa al docente dall'allora ministro de fomento, il neocattolico Alejandro Pidal y Mon, provocarono violente proteste duramente soffocate dalla polizia<sup>319</sup>. Al di là del rinfocolamento dell'aspra polemica, nell'introduzione Morayta spiegava il proprio metodo storiografico positivista e la propria concezione della storia, incardinata sul presupposto che la storia della nazione non fosse la giustapposizione delle biografie di re e condottieri ma la storia del popolo, che avrebbe dovuto sostituire le biografie dei personaggi illustri:

Sí; y como á nadie se le oculta hoy que los esfuerzos individuales se pierden en el vacío, en tanto no encuentran una masa de opinión que los apoye y defienda, necesario es que la Historia del pueblo, de la masa, de la multitud, sustituya á la serie de biografías de papas, emperadores, reyes y primates que ha constituido por regla casi general, la Historia de cada nación, y aun la Historia Universal<sup>320</sup>.

Le collettività, le nazioni primeggiano sui singoli individui<sup>321</sup>. Il popolo è potentemente rivendicato da Morayta come motore della storia, in modo palmare, approfondendo la nozione di sovranità popolare che il pensiero progressista, con Castro ed Escalera, aveva reso centrale nella storia della nazione. Se da un lato lo storico dell'Universidad Central poneva al centro della propria analisi il popolo, democratizzando la storia, dall'altro lato Morayta esaltava le istituzioni rappresentative e liberali della Spagna. All'interno della *laus Hispaniae* inserita in calce all'introduzione, il deputato repubblicano rivendicava gli illustri apporti della Spagna all'Impero

<sup>315</sup> Boyd, 'Covadonga y el regionalismo asturiano', pp. 168–69.

<sup>316</sup> Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', p. 260.

<sup>317</sup> Wulff, pp. 141–47.

<sup>318</sup> Jorge Vilches García, 'Miguel Morayta y Sagrario', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/13237/miguel-morayta-sagrario>> [consultato l'11 dicembre 2019].

<sup>319</sup> Un breve resoconto degli scontri di «la Santa Isabel» si trova in María Asunción Ortiz de Andrés, *Masonería y democracia en el siglo XIX. El Gran Oriente Español y su proyección político-social (1888-1896)* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1993), pp. 167–73. In merito alla rivendicazione ecclesiastica sul monopolio dell'istruzione e sul ruolo degli ordini regolari nell'educazione, nonché sulla «continua guerra civil educacional» che ne derivò, Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 181–86; Lannon, pp. 82–112.

<sup>320</sup> Miguel Morayta, *Historia general de España desde los tiempos antehistóricos hasta nuestros días*, 3ª, 9 voll. (Madrid: Felipe González Rojas, 1893), I, p. 11.

<sup>321</sup> Peiró e Pasamar, p. 428.

romano, fra i quali spiccarono gli imperatori e i poeti iberici. Richiamava in seguito lo splendore del califfato di Cordova, annoverato fra le glorie della nazione, per poi proseguire affermando che «¡Tú te honraste con admirable régimen municipal cuando el resto del mundo no conocía más ley que la fuerza!», e ancora, nella pagina seguente, «¡Tú te honrastes con las libertades aragonesas, ante las que parece pigmeo el parlamentarismo inglés; con los fueros de Cataluña y de Valencia; con las Cortes de Castilla y con la autonomía de las Provincias Hermanas!». È significativo notare come le concezioni federaliste di Morayta si riflettano qui nella citazione dell'organizzazione municipale della Castiglia, ma anche nella rievocazione dei parlamenti dei regni peninsulari. Infine, conclude richiamando la Guerra d'Indipendenza, che si riconferma riferimento primario del nazionalismo spagnolo del XIX secolo: «¡Tú despertastes mientras tus reyes te vendían vergonzosamente, y en Zaragoza y Gerona hicistes olvidar á Sagunto y á Numancia!»<sup>322</sup>.

Nel VII libro, dedicato alla Spagna musulmana, Morayta si occupò dei primi momenti della Riconquista, descrivendo la battaglia di Covadonga e molto stringatamente il regno di Pelayo<sup>323</sup>. Il futuro re è presentato come uno de «los prohombres de más empuje» che in quella landa sperduta si ribellarono ai mori e fu riconosciuto dal popolo signore naturale di quella porzione della terra asturica. La legittimità di Pelayo, dunque, non deriva dalla sua appartenenza alla schiatta reale, ma dal suo ardimento e dal successo delle spedizioni e scorrerie che egli organizza contro gli arabi invasori, segnale del suo indomito desiderio di ribellione e indipendenza. L'emiro Al-Horr inviò allora Alkhamah e Soleiman nella Cordigliera cantabrica con il compito di sedare la rivolta e castigare gli insorti. La susseguente spiegazione della battaglia di Covadonga è costruita da Morayta nei termini critici e razionali propri del positivismo. In primo luogo, è evidenziato come gli arabi non conoscessero né la topografia, né la storia della regione che, impenetrabile e montuosa, costituiva il «baluarte perenne de la independencia nacional» contro cui si infransero le legioni romane e i guerrieri goti: essi «no conocían aquellas brillantes manifestaciones del carácter hispano» e disprezzavano quel paese povero e incolto<sup>324</sup>. Di conseguenza la spedizione mora si addentrò imprudentemente nella valle di Cangas de Onís per stanare i cristiani, attaccò senza esitazione, cadendo nell'imboscata tesa da Pelayo. Il terreno reso pesante dalla pioggia, la difficoltà di manovra in spazi angusti e il lancio di massi e alberi dalle pendici dei monti da parte dei cristiani fecero indietreggiare e poi volgere in rotta i musulmani che lasciarono sul campo molte vittime. In sede di commento, Morayta specificava che la battaglia probabilmente ebbe dimensioni non superiori a quelle di una scaramuccia fra gli abitanti della regione e un corpo di spedizione musulmano che si era improvvidamente avventurato nelle valli montane, uno scontro simile a quelli che costellarono le guerre cantabriche e la resistenza asturiana contro i goti. Ciononostante, aggiungeva Morayta, l'importanza della vittoria per la «causa nacional» fu eminente, perché permise alle Asturie e a estese regioni della costa cantabrica di rimanere indipendenti.

In virtù della ritirata dei mori, gli spagnoli poterono consolidare il proprio territorio: «aquel poder que allí y de esta suerte se creaba, constituyó el primer momento de la independencia nacional, el primer reino cristiano, la monarquía de Asturias, en una palabra». All'interno dei confini del regno pelagiano, che si proclamò successore dell'estinta monarchia visigota, «continuaron así en vigor las antiguas leyes, la antigua forma administrativa y las antiguas costumbres». L'ultima osservazione di Morayta riguardava la situazione della fede cattolica nel nascente potentato asturiano. Dopo la decadenza della pietà e della pratica religiosa negli ultimi decenni del regno visigoto, la fede rinacque presso gli asturiani, fu ristabilita l'autorità dei sacerdoti e, in generale, la religione conobbe un periodo di rivitalizzazione, tanto che andò a costituire uno dei pilastri della neonata nazione:

---

<sup>322</sup> Morayta, I, pp. 14–15.

<sup>323</sup> Ríos Saloma ha osservato, in merito alla concezione di Riconquista di Morayta, che se Lafuente contribuì in maniera decisiva alla concettualizzazione della nozione, Morayta diede un importante apporto al suo consolidamento in ambito accademico e nella storiografia erudita, Ríos Saloma, p. 243.

<sup>324</sup> Morayta, I, pp. 797–98.

Las palabras patria y religión comenzaron pues, á responder á sentimientos vivísimos que llenaban toda la vida y dirigían todas las acciones. La nacionalidad española sentaba así sus más fundamentales cimientos<sup>325</sup>.

Morayta perciò non disconosceva il ruolo primario della religione nella nascita della nazione, riaffermando come la fede, vivificata nel nord dopo la corruzione morale dell'ultimo periodo gotico, fosse uno dei cimenti della nazionalità. Da evidenziare, a questo proposito, come si trattasse di una fede rianimata, rinfocolata, non della decadente pratica pia di Rodrigo e Witiza: un ritorno alla fede primitiva e pura che accomuna la visione di Morayta a quella di Castro di un quarto di secolo prima. È importantissimo inoltre notare come fra i perni della nazionalità Morayta non contempli la monarchia, pur ammettendo che quella costituita da Pelayo nelle Asturie fosse una monarchia costituzionale. Il repubblicano e acattolico Morayta, evidentemente, pur accentuando il ruolo della fede nelle origini della nazione, rifiutava quello della monarchia, forma di governo accidentale e non consustanziale, perciò, all'essenza nazionale.

In calce al libro, nella parte documentale, sono inserite le 'Ilustraciones al libro VII. Covadonga y la proclamación de Don Pelayo según la crónica', all'interno delle quali sono contenute le versioni della battaglia di Ambrosio de Morales, del vescovo Sebastiano, di Mariana, Saavedra Fajardo, Ortiz, Ferreras, Masdeu e alcune fonti arabe. La metodologia positivista e critica di Morayta informa le conclusioni di questa serie di estratti, affermando che il loro inserimento nell'opera tendeva a dimostrare «hasta donde nuestra historia nacional está confundida con la leyenda»<sup>326</sup>.

L'opera di Morayta corrobora la visione progressista e democratica, insistendo sulla perpetuazione degli organi rappresentativi goti e sull'instaurazione di un governo costituzionale nel nord. Inoltre, tali libertà spagnole, come lo storico madrilenò puntualizzava nell'introduzione, caratterizzarono, da Covadonga in poi, tutta la storia della nazione, almeno nei momenti in cui non furono eclissate dall'assolutismo monarchico. È proprio in merito alla corona e alla sua funzione nel passato nazionale che Morayta si presenta più originale e innovativo: il docente repubblicano infatti si colloca al termine di un processo storiografico e intellettuale che, iniziato con il *Bienio Progresista* e poi soprattutto con *La Gloriosa*, scisse il trono dai fondamenti della nazionalità. Morayta, enumerando i perni dell'identità collettiva nata a Covadonga, ribadiva l'amor patrio e accettava la religione, sebbene questa fosse una religione più puramente evangelica di quella praticata dai corrotti re e prelati visigoti. Ma il professore madrilenò non annoverava la monarchia, vista come un'istituzione temporanea e non eterna della nazione.

#### 1.3.2.4 La fine del mito liberale: Rafael Altamira e la demistificazione di Covadonga (1900)

Attraverso Fernando de Castro, Evaristo Escalera e Miguel Morayta la storiografia progressista sulla battaglia di Covadonga e don Pelayo aveva progressivamente abbandonato la Chiesa – ma non la religione – e la monarchia come pilastri della nazionalità. Sulla base delle concezioni sviluppate da Martínez Marina all'inizio del secolo e consolidate dagli storici della prima età isabellina, questi autori continuarono, pur con differenti sfumature, a considerare la battaglia del 718 il momento fondante di una nazione intrinsecamente, originariamente, essenzialmente democratica. La differenza più evidente fra le visioni di questi storici risiedeva nella scelta del popolo portatore primario di questa essenza liberale ed egualitaria, essendo per i più caratteristica dei goti passata agli asturiani, mentre nell'ottica dei rappresentanti della concezione indigenista essa afferiva al carattere innato dei celtiberi. Per tutti comunque il passato costituiva un progetto per il futuro e le caratteristiche originarie della nazione altomedievale avrebbero dovuto riflettersi nella erigenda patria a venire. Un'ulteriore caratteristica era costituita dalla progressiva democratizzazione della visione del mito delle origini: il popolo spagnolo, che i progressisti

---

<sup>325</sup> Morayta, I, p. 800.

<sup>326</sup> Morayta, I, pp. 834-50.

gaditani vedevano in modo ambivalente<sup>327</sup>, venne con Morayta a essere il primo attore sul palcoscenico della storia.

Con Rafael Altamira, la figura più importante della storiografia spagnola anteriore alla Guerra Civile<sup>328</sup>, il mito progressista delle origini del paese perse la propria *vis* di mobilitazione politica, i propri connotati di mito fondazionale e progetto per il futuro. Come studiato accuratamente Carolyn Boyd, Altamira intendeva demolire la tradizionale mitologia nazionale mediante un'analisi storica capillare e seria e non era disposto a elaborare un mito nazionale alternativo che sostituisse quelli antichi. L'insigne studioso alicantino non comprese il valore dei miti e dei simboli politici ai fini della mobilitazione delle masse: una storia scientifica, obiettava, avrebbe creato una coscienza nazionale molto meglio che le leggende<sup>329</sup>. Professore di storia del diritto all'Università di Oviedo e poi decano della facoltà di giurisprudenza all'Universidad Central di Madrid, Rafael Altamira (1866-1951) fu uno dei padri della storiografia professionale spagnola. Di ideologia liberal-progressista e repubblicana, «regeneracionista de cátedra»<sup>330</sup>, Altamira pubblicò una *Historia de España y de la civilización española* in quattro volumi attorno al volgere del secolo. Quest'opera, che riprende nel titolo i precedenti studi sulla civiltà spagnola iniziati con Masdeu alla fine del Settecento, ebbe una straordinaria influenza, che si prolungò dal momento della pubblicazione fino agli anni repubblicani<sup>331</sup>. Tuttavia, come arguiva Carolyn Boyd, come strumento di rigenerazione nazionale, la storia di Spagna di Altamira presentava evidenti limiti: il suo impatto patriottico fu smorzato dalla moderazione retorica e la sua decisione di non incorporare miti sull'essenza della nazione e sulla storia del paese non gli permise di destare le emozioni delle masse<sup>332</sup>. Condividendo l'impostazione del collega Morayta, Altamira sostituì il popolo ai grandi uomini come motore della storia. A questo popolo, alle masse è dedicata l'opera, che intendeva essere una volgarizzazione della storiografia scientifica, un riassunto metodico e semplificato dello stato delle conoscenze in materia storica a beneficio della cultura generale. L'intento pedagogico e di erudizione popolare spiccava fra le convinzioni di Altamira riguardo all'insegnamento della storia, una disciplina i cui risultati dovevano essere accessibili al popolo per poter essere usati nella sfera politica e culturale<sup>333</sup>.

In merito alla battaglia di Covadonga, Altamira affermava in maniera asettica che si trattò di uno dei tanti scontri che i goti sostennero nel tentativo di arginare l'avanzata musulmana nella penisola, al pari delle battaglie della laguna di Janda, di Siviglia, Mérida, Segovia, etc. Inoltre, spiegava Altamira, l'elezione a re di Pelayo era precedente alla battaglia: i vescovi e i nobili rifugiatisi nel nord, non appena cominciò a circolare la notizia della morte di Rodrigo, elessero sovrano Pelayo, già dignitario della corte di Rodrigo, «y con el cual sigue la línea de reyes visigodos y se continúa la heroica resistencia de Don Rodrigo»<sup>334</sup>. La legittimità di Pelayo per Altamira poggiava dunque sulla continuità con i re goti e non, come avevano pensato i suoi predecessori, sulla libera sovranità popolare. Con la campagna del 714 di Muza, Pelayo si ritirò sui Picos de Europa, dove rimase asserragliato e intento a difendersi dai tentativi di cattura operati dal berbero Munuza, luogotenente di Muza a Gijón. Alcuni anni più tardi, al fine di stabilizzare la situazione del suo potentato, Pelayo andò a Cordova per stringere un accordo con l'emiro Abdelaziz, marito della regina Egilona e benevolo coi cristiani. Al pari di quanto avevano fatto

---

<sup>327</sup> Torrecilla, pp. 55–100.

<sup>328</sup> Peiró e Pasamar, p. 75.

<sup>329</sup> Boyd, *Historia patria*, p. 132.

<sup>330</sup> Peiró e Pasamar, pp. 73-76.

<sup>331</sup> Gonzalo Pasamar, 'Las "historias de España" a lo largo del siglo XX: las transformaciones de un género clásico', in *La construcción de las historias de España*, a cura di García Cárcel, pp. 299–381 (p. 308); Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', p. 341.

<sup>332</sup> Boyd, *Historia patria*, p. 134.

<sup>333</sup> Rafael Altamira y Crevea, *Historia de España y de la civilización española*, 4 voll. (Barcelona: Librería de Juan Gili, 1900), I, pp. 11–15; Boyd, *Historia patria*, p. 128.

<sup>334</sup> Altamira, I, p. 222.

Teodomiro e Atanagildo nella Murcia e altri conti goti, Pelayo dunque scese a patti con i mori, un'azione che l'eroe nazionale della storiografia romantica liberale, cantato dalla poesia epica e dai romanzi storici, non avrebbe mai compiuto. L'avvicendamento fra il tollerante Abdelaziz e Alhor a capo dell'emirato andaluso segnò la rottura della tregua e la ripresa delle ostilità. È in questo contesto che Alsama fu inviato nel nord per domare i goti ancora indipendenti, finendo per essere sconfitto da Pelayo: lo straordinario valore del trionfo è spiegato da Altamira chiamando in causa il fatto che la vittoria di Covadonga seguiva le numerose sconfitte patite dai visigoti e che ormai nel resto della penisola la resistenza gota era ormai cessata. Perciò la si scelse come punto di partenza di un nuovo periodo storico chiamato «la Reconquista de España». E, al fine di risaltare maggiormente l'evento, «se ha supuesto» che Pelayo fosse nominato re dopo e non prima della battaglia: Altamira tuttavia, come già anticipato, assicura che Pelayo fu designato re subito dopo la morte di Rodrigo. La portata della vittoria concludeva il docente alicantino, fu limitata e trovò come unica conseguenza la fuga di Munuza dalle Asturie orientali; in seguito gli emiri inviarono altre spedizioni contro il re cristiano, ma pare che Pelayo resistette<sup>335</sup>.

Nel capitolo successivo, dedicato alle caratteristiche del regno di Pelayo, Altamira osservava che molti nobili e conti di Cantabria e Galizia si unirono al nuovo monarca nella resistenza agli invasori, interessati *in primis* a recuperare o conservare le proprie terre. La *Reconquista* quindi ebbe primariamente motivazioni patrimoniali:

Como, además, los invasores respectaban la religión y las costumbres de los vencidos, la guerra no tuvo, en sus primeros tiempos, el carácter de lucha religiosa, ni siquiera de raza, sino de una simple reivindicación patrimonial por parte de la nobleza y el clero y el de una restauración de la dignidad por parte de los reyes<sup>336</sup>.

Come già aveva anticipato, Altamira ribadisce che la tolleranza dei conquistatori nei confronti delle popolazioni mozarabiche fu, almeno per i primi secoli, continuativa, sull'esempio dell'emiro Abdelaziz, figlio di Muza. La motivazione religiosa delle guerre di Pelayo e dei suoi successori perciò decadeva, lasciando un primario spazio alle rivendicazioni territoriali e al restauro della monarchia cristiana. Nelle righe seguenti Altamira tracciava rapidamente un quadro dell'organizzazione della corte di Cangas de Onís, la quale assunse e perpetuò le tradizioni di quella toledana. Nel giro di pochi decenni, il nuovo Stato ricalcò anche le caratteristiche maggiormente nefaste e perverse del regno gotico, come le continue lotte fra il re, desideroso di estendere e rafforzare il proprio potere, e la nobiltà, interessata ad aumentare la propria indipendenza e ad arricchire il proprio patrimonio<sup>337</sup>.

Rifiutando le leggende e la mitologia fiorita attorno all'eroe fondatore della nazione e alla battaglia di Covadonga, Rafael Altamira riduceva Pelayo a uno dei conti goti tributari dei mori, pur egli proclamandosi erede di Rodrigo. Il fallito tentativo degli arabi di soggiogare i goti del nord e il disastro della spedizione di Al Qama nell'imboscata di Covadonga consentirono al monarca di consolidare la propria autonomia, impiantando un regno che si riconosceva come il successore di quello toledano. È importante sottolineare, al di là dell'embargo dei miti nella storia di Altamira, anche la negazione delle cause religiose della riconquista a favore delle velleità patrimoniali dei nobili, del clero e del re asturiano: una guerra per la difesa dei feudi e delle proprietà fondiarie che perdeva i suoi aulici connotati di lotta per la restaurazione della patria e per la difesa della religione. Altamira in questo modo abbandonava sia un mito progressista, quello delle originarie libertà ed eguaglianza del regno asturiano antico, sia un mito cattolico, quello della *Reconquista* motivata dalla difesa e propagazione della fede cattolica. Con Altamira la visione progressista e democratica del mito delle origini giunge al termine. Il rifiuto del professore dell'Università de Oviedo di perpetuare e suggellare il mito delle origini condurrà gli intellettuali e i dirigenti repubblicani successivi a guardare con diffidenza e a non utilizzare una retorica basata sul mito della Spagna

---

<sup>335</sup> Altamira, I, pp. 222-24.

<sup>336</sup> Altamira, I, p. 224.

<sup>337</sup> Altamira, I, p. 224.



delle origini essenzialmente democratica; *ipso facto*, essi lasceranno che il mito fondazionale divenisse patrimonio dei cattolici e dei conservatori che vi faranno ampio ricorso a partire dal regime di Primo de Rivera<sup>338</sup>.

### 1.3.3 La storia ricordata: la versione nazionalcattolica del mito (1876-1923)<sup>339</sup>

Basata sulla consustanzialità fra religione cattolica e nazione, sulla nozione della Spagna come popolo eletto e nazione mariana e sulla difesa del ruolo della Chiesa nel passato del paese, la versione cattolica e tradizionalista della storia di Spagna non conosce sostanziali innovazioni nel periodo della Restaurazione e poi nel primo Novecento. Neocattolici e integristi nell'ultimo terzo del XIX secolo sviluppano la vena polemica del pubblicista Manuel Amado contro il liberalismo e la rivoluzione, facendo propri il catastrofismo apocalittico dell'ultimo Donoso Cortés, l'idea di incompatibilità fra Chiesa e rivoluzione e sostengono un'unica politica cristiana possibile, quella che proclama il regno sociale di Gesù Cristo. Più tardi, durante gli anni repubblicani, il pensiero di Menéndez Pelayo, di Donoso Cortés e Vázquez de Mella fu ripreso dagli intellettuali vincolati alla rivista *Acción Española*<sup>340</sup>. Non vi fu novità, né originalità nei modelli interpretativi, poiché il pensiero tradizionalista si limitò a ribadire la coincidenza fra tradizione cattolica e cultura spagnola e fra storia nazionale e storia ecclesiastica. L'unità cattolica doveva coincidere con l'unità politica sotto una monarchia cristiana, ordinamento che un tempo fecero grande la patria, costituirà il caposaldo, il fondamento del progetto di rigenerazione nazionale.

#### 1.3.3.1 Il mortale scontro di civiltà: la Città di Dio contro la Città di Satana nel manuale di Manuel Merry y Colón (1876)

Manuel Merry y Colón (1835-1894), professore di storia di Spagna all'Instituto de Osuna e poi all'Università di Siviglia, fu il massimo rappresentante della linea interpretativa conservatrice della storia nazionale, anche più – secondo Martín Ríos Saloma – di Victor Gerbhardt in quanto, a differenza dell'autore catalano, approfondì la coniugazione dell'interpretazione tradizionale del passato del paese con gli schemi nazionalisti propri del XIX secolo<sup>341</sup>. La *Historia de España* di Merry – e in particolare la riduzione a manuale scolastico di questo testo, il *Compendio de historia de España*, pubblicato nel 1889 – costituirono, nelle parole di Carolyn Boyd, «una historia de la Iglesia en un contexto nacional», inserendosi nel novero delle storie ecclesiastiche di Spagna. I due volumi ebbero una enorme diffusione nei collegi e negli istituti superiori cattolici durante la Restaurazione<sup>342</sup>, contribuendo a socializzare fra gli studenti una visione antiliberal e integrista della storia nazionale. La *vis* polemica contenuta nella *Historia de España* di Manuel Merry y Colón derivava dalle sue posizioni neocattoliche e conservatrici, nonché dalla pratica dell'attività giornalistica nella testa *La Cruz* del suo amico León Carbonero y Sol<sup>343</sup>.

---

<sup>338</sup> Sulle difficoltà repubblicane nella costruzione di una mitologia nazionale alternativa a quella ereditata dalla tradizione monarchica e cattolica, Javier Moreno Luzón, 'Mitos de la España inmortal. Conmemoraciones y nacionalismo español en el siglo XX', in *Discursos de España en el siglo XX*, a cura di Carlos Forcadell, Pilar Salomón Chéliz e Ismael Saz (Valencia: Universitat de València. Servei de Publicacions, 2009), pp. 123–46 (pp. 32–34); accenni sull'uso della battaglia di Covadonga come mito di mobilitazione bellica durante la Guerra Civile in Xosé Manoel Núñez Seixas, *¡Fuera el invasor! Nacionalismos y movilización bélica durante la Guerra Civil española (1936-1939)* (Madrid: Marcial Pons, 2006), pp. 77–90, 227–44

<sup>339</sup> Il titolo trae spunto dal libro di Bernard Lewis, *History Remembered, Recovered, Invented* (Princeton: Princeton University Press, 1975). Nel suo straordinario libro sull'insegnamento della storia nella Spagna ottocentesca, Carolyn Boyd ha applicato i concetti di storia ricordata alla storiografia cattolica che informava i libri di testo dei collegi e degli istituti superiori confessionali. Ha quindi denominato storia recuperata l'intento di Rafael Altamira di utilizzare la storia ai fini della rigenerazione del paese, mentre la storia inventata sarebbe la versione liberale della storia nazionale, cfr. Boyd, *Historia patria*, pp. 71, 98, 117.

<sup>340</sup> Botti, *Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova*, pp. 34–35, 74–75.

<sup>341</sup> Ríos Saloma, p. 261.

<sup>342</sup> Boyd, *Historia patria*, pp. 106–8.

<sup>343</sup> Peiró e Pasamar, pp. 410–11.

Nel secondo dei quattro libri che integravano la prima edizione della storia, pubblicati a Siviglia fra il 1876 e il 1884, Merry descriveva gli eventi dei primi decenni dell’VIII secolo, insistendo sulla lotta all’ultimo sangue che era deflagrata fra due popoli e due culture inconciliabili e irrimediabilmente contrari. L’intransigenza della visione sviluppata dal professore hispalense riguardo ai prodromi della lotta fra cristiani e mori – una drasticità che caratterizza l’interpretazione complessiva che Merry elaborò della *Reconquista* – rifletteva le concezioni neocattoliche dell’autore, in particolare l’adesione al pensiero manicheo, agostiniano dell’ultimo Donoso Cortés sull’incompatibilità fra il cattolicesimo e il liberalismo portatore degli embrioni della rivoluzione sociale<sup>344</sup>. Ampliando la propria interpretazione degli eventi del biennio 710-711, il giornalista sivigliano assegnava cause di ordine morale alla decadenza e poi alla rovina della Spagna gotica, al pari di quanto, una decina di anni prima, aveva fatto Gerbhardt e in linea con l’antica visione di Mariana e Morales. La corruzione e la dissolutezza furono la causa dell’indebolimento della razza gota, che la Provvidenza castigò con l’invasione musulmana<sup>345</sup>. Merry seguiva il racconto classico anche nella presentazione di Pelayo, figlio del duca di Cantabria e appartenente a un’illustre stirpe gota. Le sue caratteristiche principali furono la «fe ardiente» e l’«acendrado patriotismo», due connotati che, trascendendo la figura dell’eroe fondatore, costituiscono gli attributi innati dell’identità collettiva spagnola: Pelayo, riassumeva Merry, «retrata de un modo admirable la idea fecunda de la civilización española en la edad media». In contrasto con la visione che si andava in quegli anni sviluppando, grazie all’opera di Fernando de Castro, nella storiografia progressista, un’interpretazione che vedeva il popolo protagonista e artefice della storia della nazione, Merry esaltava la singola figura dell’eroe nazionale e del *miles Christi*. In questa impostazione non solo è possibile rintracciare gli echi della visione neocattolica dell’esigenza di un governo forte e controllato da una ristretta élite che impedisse la distruzione dell’ordine stabilito a opera dei fermenti sociali, una concezione derivata dalla destra del Partito Moderato, ma è anche prefigurazione del *dux*, delle figure del «jefe» e del «caballero cristiano» che saranno associate a José María Gil-Robles e poi a Franco. Passando alla sollevazione delle Asturie, Merry inseriva – seguendo l’interpretazione nazionalista romantica del XIX secolo – le gesta di Pelayo nella lunga serie di lotte sostenute dagli «indomables españoles» contro gli invasori stranieri per l’indipendenza della patria. La ribellione contro gli occupanti si associava, nella visione del docente neocattolico, alla guerra dei cristiani contro i musulmani, al conflitto degli spagnoli contro gli stranieri e, non da ultimo, nello scontro fra i fedeli alla monarchia e i traditori del Guadalete. Mediante la connessione fra queste tre lotte che caratterizzarono le guerre di Pelayo, Merry y Colón specificava quali erano i fondamenti della nazionalità: la fede, la patria e la monarchia, con una decisa predominanza della prima<sup>346</sup>. La descrizione della battaglia di Covadonga ricalca la versione più antica delle cronache asturiane, omettendo le leggende duecentesche sorte attorno all’originario racconto dei fatti. Merry evidenziava solamente «el poderoso aliento» che gli spagnoli trovarono nell’immagine mariana custodita nella grotta di Covadonga e rimarcava l’aiuto divino accordato agli asturiani e al pio Pelayo «que peleaba por engrandecer el Reino de Nuestro Señor Jesucristo»<sup>347</sup>. La protezione divina nello scontro con Al Qama corrobora la sovrapposizione fra il regno asturiano e la città di Dio, relegando i mori a soldati della città infernale. Quest’identificazione è ribadita nel paragrafo finale, quando Merry, in un breve giudizio sul regno di Pelayo, scrive che il sovrano diede disposizioni per il rafforzamento e la prosperità del regno, «fomentando el sentimiento cristiano de los suyos y levantando templos»<sup>348</sup>. Nelle caratteristiche teocratiche della monarchia pelagiana si potrebbero celare un suggerimento per un codice di comportamento e per il programma politico al nuovo re Alfonso XII, asceso al trono nell’anno in cui Merry pubblicava il proprio libro.

<sup>344</sup> Sul pensiero di Donoso Cortés e l’influenza che ebbe sul gruppo neocattolico, Begoña Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo* (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1986), pp. 53–64.

<sup>345</sup> Manuel Merry y Colón, *Historia de España*, 4 voll. (Siviglia: Imp. A. Izquierdo y sobrino, 1876), II, p. 76.

<sup>346</sup> Merry y Colón, II, pp. 133–35.

<sup>347</sup> Merry y Colón, II, p. 138.

<sup>348</sup> Merry y Colón, II, p. 140.

La *Historia de España* di Merry si inserisce nella lunga teoria delle storie ecclesiastiche spagnole pur sviluppando alcuni elementi di novità. Alla tradizionale visione biblica della storia di Spagna che, ricalcando il modello dell'Israele veterotestamentario, vedeva nell'allontanamento dai precetti divini la causa dei disastri della patria, Merry coniugava una concezione manichea dei primi momenti dello scontro fra arabi e spagnoli, derivatagli dall'ambiente di guerre culturali in cui erano immerse la Spagna e l'Europa cattolica in quegli anni. Inoltre, mediante l'esaltazione della singola figura di Pelayo, modello del «caballero cristiano» medievale, Merry da una parte forniva un modello di condotta al giovane Alfonso XII e dall'altra manifestava le proprie convinzioni elitiste di derivazione neocattolica e moderata. Anche in virtù della capillare diffusione negli istituti superiori cattolici del compendio, i volumi di Merry si impongono come opera capitale della concezione integrista della storia nazionale<sup>349</sup>.

*I.3.3.2 Patriottismo, unità nazionale, fede, disciplina e lavoro: il regno asturiano come prefigurazione della dittatura di Primo de Rivera nel Pelayo di Celso García (1925)*

Nell'anno di passaggio fra il Direttorio militare e quello civile della dittatura di Miguel Primo de Rivera il frate agostiniano Celso García pubblicò un libro di storia incentrato sulla figura di Pelayo. A differenza degli studi pubblicati in precedenza da membri della Real Academia de la Historia e delle storie nazionali editate nel corso dei secoli dell'Età Moderna e Contemporanea, il libro di Celso García si colloca a metà fra la storiografia dilettantistica e il romanzo, la professione di fede e l'amor di patria. Il registro narrativo è di tipo letterario e drammatico, la prosa, priva di note a piè di pagina, è inframezzata da dialoghi e momenti di *pathos*: un linguaggio piuttosto distante dalla scrittura della storia propria dell'ambiente storiografico scientifico e accademico. Nel prologo, García rievocava le controversie sorte negli ultimi decenni a proposito di Pelayo e della battaglia di Covadonga e, in relazione a tali diatribe accademiche, si proponeva di scrivere la storia della «vida de un héroe relacionado con el periodo más transcendental y a la vez el más obscuro de nuestra historia patria» in conformità ai più aggiornati studi in materia<sup>350</sup>. L'opera perciò si proponeva come un testo divulgativo e indirizzato ai ceti popolari

Nei primi capitoli dell'opera, il religioso si soffermava sull'eroismo di Pelayo e dei partigiani di Rodrigo nella battaglia del Guadalete e nella disperata difesa di Mérida: dalle pagine dell'agostiniano emerge la strenua resistenza del re e dei suoi, l'incessante lotta dei goti animati dall'«amor a su Patria y a su Rey». Tuttavia, le divisioni intestine e i tradimenti all'interno della famiglia reale gota, che già avevano pregiudicato il successo dei cristiani alla laguna di Janda, resero vana la resistenza. Dopo la morte di Rodrigo in uno dei sanguinosi scontri che costellarono la resistenza gotica, la disastrosa battaglia di Segoyuela, Pelayo si ritirò a Cangas de Onís, reclutando uomini fra gli asturi, un popolo valoroso e indomito, che però «tienen el mismo concepto de patria que los habitantes de otras regiones españolas: para ellos, la patria no se extiende más allá de los límites de su provincia»<sup>351</sup>. È qui doveroso notare come le polemiche sorte alla fine del secondo decennio del Novecento riguardo il progetto di un Estatuto de la Mancomunidad de Cataluña e, più in generale, il fermento dei nazionalismi periferici soprattutto a cominciare dal Novantotto si riflettano nell'opera di padre Celso García. Per gli antichi asturiani, così come per gli abitanti delle altre regioni della penisola, i limiti della patria coincidono con i confini della regione: non vi è quindi ancora il concetto di una nazione unita, che, come vedremo, maturerà solo col regno di Pelayo.

Quando Muza, nel 714, lanciò la propria campagna nel Nord, Pelayo fu costretto ad abbandonare Cangas de Onís e a rifugiarsi sui monti circostanti. È in questa circostanza che avviene

---

<sup>349</sup> Sulle caratteristiche e l'organizzazione delle scuole cattoliche, il ruolo predominante svolto nell'educazione cattolica dalle congregazioni religiose e l'importanza di questi istituti religiosi nell'educazione delle élites spagnole fra l'ultimo terzo del XIX e il primo Novecento, cfr. Lannon, pp. 91–122 e Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 182–86.

<sup>350</sup> Celso García, *Pelayo* (Imp. del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1925), pp. 7–10.

<sup>351</sup> García, p. 67.

la sua proclamazione a re: pur essendo di sangue reale, il duce è nato nelle Asturie e, in virtù di questi natali, è accettato come re dagli indigeni locali; egli inoltre vanta un passato di fiero combattente e, in special modo, è animato dall'amore per la patria e da una profonda fede cristiana. L'inestricabile vincolo fra patria, fede cattolica e monarchia caratteristico del pensiero dell'agostiniano asturiano è ribadito dal magnate Waldo al momento dell'elevazione di Pelayo sullo scudo: «tendremos rey y con él volveremos a tener Patria y a reanudar la interrumpida serie de los reyes godos». Qui, all'identificazione fra la patria spagnola e la monarchia, si aggiunge la riaffermazione dell'eredità gotica. Al Campo della Jura, in seguito, Pelayo prometterà di difendere la religione e la patria, che insieme con la monarchia costituiscono gli elementi basilari della concezione della storia di Spagna di García<sup>352</sup>. Da notare che il sovrano non giura, come nella versione liberare, di rispettare i *fueros* e le istituzioni del governo contrattualistico.

All'indomani della proclamazione di Pelayo, proseguiva padre Celso, Alcamán invase le Asturie con un esercito di 6 o 7.000 armati, che sono attesi sulle pendici montane della cordigliera cantabrica dai 1.500 guerrieri di Pelayo. La battaglia di Covadonga è descritta seguendo il racconto classico e integrandovi tutti gli elementi tramandati dalla tradizione – dalle frecce che ricadono sui frombolieri mori, alla tempesta, dalla confusione e fuga caotica degli arabi alla sortita di Pelayo. L'unica originalità nel resoconto dei fatti stilata dal frate dell'ordine di Sant'Agostino risiede nell'esposizione dell'immagine della Vergine di Covadonga sulla bocca della grotta, illuminata da ceri e candele, ad opera dell'eremita Obdulio: la visione della statua infuse coraggio ai cristiani, che tentarono una sortita e fecero strage dei mori<sup>353</sup>. Nei paragrafi successivi viene completata la narrazione delle gesta di Pelayo contro i mori: dapprima la frana di Cosgaya uccise i fuggiaschi musulmani che si dirigevano verso Liébana e, in seguito, il governatore di Gijón Munuza, anch'egli in fuga ma verso León, è intercettato e ucciso a Olalles. Alla morte dell'ultimo musulmano presente nella regione, il maggiorenne Tarna può proclamare solennemente l'indipendenza delle Asturie<sup>354</sup>.

L'organizzazione del regno da parte di Pelayo costituisce l'argomento della porzione conclusiva dell'opera. *In primis*, padre Celso evidenziava come sotto la monarchia asturiana avvenne la fusione delle razze che precedentemente popolavano la penisola in una sola nazione: «en adelante – afferma il re – no habrá en mi reino godos ni romanos; todos seremos astures y cristianos, y no tendremos más que un enemigo común: los moros». Quest'unione che cancellava una volta per tutte le divisioni razziali e i regionalismi precedenti. Descrivendo in seguito la struttura della macchina statale pelagiana, l'agostiniano rintracciava in essa un ordinamento esplicitamente basato sui presupposti del regime di Primo de Rivera:

Así como Pelayo fué el primero en barrer a los moros de su provincia, también fue el primero en organizar sus dominios y en asentarlos sobre las robustas bases de la religión, la disciplina y el trabajo, que habían de proporcionar una vida exuberante a otra España más grande y más gloriosa<sup>355</sup>.

Infine, nel proprio testamento dettato in punto di morte, Pelayo impose all'erede Favila e ai proceri di giurare di trasmettere ai propri discendenti la fede e il patriottismo che animarono la vita della comunità di cui essi tutti hanno fatto parte, affinché le Asturie rimanessero nei secoli sicure dalla macchia di una fede apostata e senza l'onta della dominazione straniera<sup>356</sup>. Mediante la pretesa di questo impegno, evidentemente modellato sul celebre testamento di Isabella la Cattolica, Pelayo vincolava i suoi successori ai valori fondativi del regno e della nazione, non solamente i re che lo seguiranno, ma tutti gli spagnoli sono tenuti dal voto dei padri ad attenersi all'eredità del primo sovrano.

---

<sup>352</sup> García, pp. 84–87.

<sup>353</sup> García, pp. 95–111.

<sup>354</sup> García, pp. 112–26.

<sup>355</sup> García, p. 128.

<sup>356</sup> García, p. 146.

Inserendosi nell'ambito della divulgazione popolare della storia già battuto da Eusebio Martínez de Velasco negli anni Settanta del XIX secolo, padre Celso García completò un'opera caratterizzata soprattutto da un'impostazione nazionalcattolica all'interno della quale assumeva una posizione rilevante la triade inscindibile formata dalla religione, dalla patria e dalla monarchia. I passaggi più rilevanti del volume sono sicuramente costituiti dalle convinzioni espresse dal religioso in merito alla questione dei separatismi periferici e dell'organizzazione dello Stato. Da un lato, la rivendicazione del superamento dei regionalismi nella fondazione di una nazione unica sotto il regno di Pelayo, nazione volta alla lotta contro i mori in difesa della fede, eliminava qualsiasi giustificazione storicistica delle velleità di autonomia basche e catalane. L'identificazione fra l'organizzazione del regno asturiano e i principi della dittatura di Primo de Rivera, dall'altro lato, rivelavano i pilastri costitutivi della nazione eterna, la religione, l'amor di patria, la disciplina e il lavoro. Questi capisaldi dell'organizzazione dei due regimi condividevano peraltro un chiaro orientamento rigenerazionista, per il regno di Pelayo la rinascita dopo l'invasione araba, per la dittatura di Primo de Rivera la palingenesi dopo il Disastro del Novantotto e i torbidi interni dei decenni successivi. L'ordinamento del regno di Pelayo quindi prefigura e legittima la struttura del regime primorriverista.

### *1.3.3 Lo scontro di Covadonga come rivelazione e principio della missione provvidenziale e imperiale della Spagna nel mondo: Zacarías García Villada (1922 e 1935)*

Come diretta conseguenza del fiorire degli studi su Covadonga in occasione della celebrazione del XII centenario della battaglia nel 1918, il gesuita Zacarías García Villada (1879-1936) pubblicò uno studio esclusivamente focalizzato su Pelayo e la battaglia scatenatasi alle falde dell'Auseva. Lo stesso García Villada, una decina di anni più tardi, inseriva i propri studi sulle origini della nazione nella più ampia prospettiva costituita dalla propria visione della storia della Spagna e mondiale. Insigne medievista e storico delle istituzioni ecclesiastiche, García Villada fu anche giornalista, redattore di *Razón y Fe* (1914-1925) e poi assiduo collaboratore di *Acción Española* negli anni repubblicani. La sua tragica morte, avvenuta nei pressi della strada di Vicálvaro nell'ottobre del 1936, gli impedì di terminare la *Historia eclésiastica de España* alla quale stava lavorando<sup>357</sup>. Da conservatore simpatizzante con i circoli liberali durante l'epoca della Restaurazione e il Primorriverismo, a causa della dissoluzione della Compagnia di Gesù da parte del governo di Azaña, dal 1932 García Villada si avvicinò ai settori monarchici tradizionalisti e antirepubblicani<sup>358</sup>. Sviluppata negli anni Venti e poi definita dopo la radicalizzazione delle proprie posizioni in reazione alla politica religiosa del primo biennio repubblicano, la visione storico-teologica del padre García Villada, una concezione provvidenzialista, nazionalcattolica e cattolico-imperiale, può essere considerata la sintesi dell'interpretazione della storia del gruppo controrivoluzionario radunato attorno alla rivista *Acción Española*. All'indomani della Guerra Civile, come segnala Raul Morodo, questo complesso di nozioni andranno a costituire l'interpretazione ufficiale della storia che assumerà il Nuevo Estado di Franco<sup>359</sup>.

Nella monografia dedicata a Covadonga, pubblicata nel 1922 da *Razón y Fe*, la casa editrice dei gesuiti spagnoli, García Villada si proponeva di appurare la realtà storica della battaglia del 718 e l'effettiva esistenza del primo monarca asturiano. È a questo proposito doveroso anticipare che alcuni studiosi, come l'erudito gijonés Julio Somoza del quale si parlerà diffusamente in seguito, avevano messo in dubbio la veridicità storica dell'eroe fondatore. L'illustre medievalista francese Lucien Barrau-Dihigo, inoltre, in un lungo articolo pubblicato sulla *Revue hispanique* nel 1921, era giunto alla conclusione che le sole cose certe riguardo a Pelayo erano le lotte che, dopo la sua

---

<sup>357</sup> Guillermo Vicente y Guerrero, 'Zacarías García Villada', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/10456/zacarias-garcia-villada>> [consultato il 12 dicembre 2019].

<sup>358</sup> Peiró e Pasamar, pp. 285-86.

<sup>359</sup> Raúl Morodo, *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española* (Madrid: Alianza, 1985), pp. 143-48.

elezione a re, aveva sostenuto contro gli arabi e la data della morte<sup>360</sup>. Lo studio di García Villada, che si sviluppava su basi metodologiche positiviste e sulla critica analisi delle fonti antiche, indulgeva agli argomenti essenzialistici e astorici propri del discorso nazionalista decimonono solamente nei prolegomeni. La battaglia era definita dal gesuita un avvenimento eccezionalmente significativo

porque pone de manifiesto las cualidades más características de nuestra raza, a saber: su amor a la religión, su indomable energía y su patriotismo. Estableciendo un parangón entre las huestes de Don Pelayo y los guerrilleros del siglo XIX, que se alzaron contra Napoleón, se advierte que en todos ardía el mismo fuego sagrado, el mismo arrojo y los mismos anhelos de independencia.

L'individuazione dei cimenti della nazionalità nel valore militare, nella fede e nel patriottismo – ma, si noti bene, nella serie manca la monarchia – serve al gesuita per evidenziare la continuità del carattere nazionale nei secoli. García Villada collega quindi Covadonga e Pelayo al grande mito patriottico del XIX secolo, la Guerra d'Indipendenza, ravvisando in essa l'estrinsecazione delle qualità immanenti della razza conservatesi intatte attraverso i secoli. Nelle righe seguenti, García Villada concludeva il prologo affermando che lo scopo dell'analisi da lui intrapresa consisteva nell'individuare i fondamenti storici alla base delle gloriose imprese pelagiane<sup>361</sup>.

Eliminando gli elementi favolosi e leggendari che nei secoli erano stati interpolati al testo e rifacendosi alle cronache più antiche, quali la *Crónica Albeldense* e la versione *ad Sebastianum* della *Crónica de Alfonso III*, García Villada accertava che Pelayo era della stirpe reale gota, che si rifugiò nelle Asturie e che fu acclamato caudillo dai suoi; l'accademico castigliano aggiungeva che Pelayo regnò per i diciannove anni successivi alla battaglia di Covadonga, stabilendo la propria corte a Cangas de Onís. È determinante sottolineare come García Villada reclami l'appartenenza di Pelayo alla schiatta reale gotica di Pelayo, un'ascendenza che era stata rifiutata dalla linea indigenista e che lo stesso Barrau-Dihigo aveva messo in dubbio. Come si constaterà discutendo de *El destino de España en la historia universal*, il collegamento con la monarchia di Recaredo sarà richiamato da García Villada per giustificare la continuità della missione provvidenziale della Spagna attraverso i secoli. In secondo luogo, lo storico castigliano concludeva che la battaglia – uno scontro nell'ambito della guerriglia intrapresa dalle popolazioni locali per contrastare l'occupazione del governatore arabo Okba – aveva sicuramente avuto luogo. Pur non pronunciandosi sul numero degli effettivi componenti dei due eserciti, García Villada dava per certa la grande sproporzione fra l'armata dei mori e il numero dei guerrieri cristiani. Infine, il gesuita evidenziava l'attribuzione – da parte dei cristiani – del trionfo alla speciale protezione dispensata da Dio e dalla Vergine<sup>362</sup>.

Dopo aver accertato l'effettiva realtà storica degli eventi mediante un accurato confronto delle fonti arcaiche, García Villada inseriva la vicenda pelagiana nella sua complessiva visione della storia. Fra agosto e settembre del 1935, nelle pagine della rivista *Acción Española*, il gesuita vallisoletano pubblicò un lungo saggio dal titolo *El destino de España en la historia universal*: nella seconda parte di questa dissertazione, intitolata significativamente 'Formación de la nacionalidad española bajo el signo de la catolicidad', si faceva riferimento agli eventi del 718. All'interno della concezione storica provvidenziale, il gesuita vallisoletano rintracciava la causa dell'invasione e della caduta del regno gotico in motivazioni di ordine morale: essa infatti derivava la rovina dai peccati dei re, del clero e del popolo, e dal loro allontanamento dalla legge di Dio. La *Reconquista* quindi avrebbe dovuto incominciare con una sostanziale modifica dei costumi e il principale supporto alla guerra di liberazione non sarebbe derivato dagli sforzi degli uomini, ma dall'aiuto di Dio. Questo spiega i molteplici interventi divini nella battaglia di Covadonga, a partire

---

<sup>360</sup> Il lungo articolo, circa 360 pagine, è stato tradotto e pubblicato in spagnolo alla fine degli anni Ottanta, Lucien Barrau-Dihigo, *Historia política del reino asturiano (718-910)* (Oviedo: Silverio Cañada, 1989); su Pelayo in particolare le pp. 106–12.

<sup>361</sup> Zacarías García Villada, *Covadonga en la tradición y en la leyenda* (Madrid: Razón y Fe, 1922), p. 3.

<sup>362</sup> García Villada, *Covadonga en la tradición y en la leyenda*, pp. 11–44.

dall'apparizione del segno della croce a Pelayo, come a Costantino nella battaglia di Ponte Milvio. È importante notare, in relazione a questo passaggio della dissertazione di García Villada, che la Vergine non solamente protegge i cristiani, ma conferisce loro la vittoria: la volontà divina è, nell'ottica del gesuita, assolutamente preponderante rispetto al valore bellico degli asturiani, i quali nulla avrebbero potuto senza il decisivo intervento della Vergine. Fino a qui, la visione di García Villada ricalca *grosso modo* il pensiero dell'integrismo e del neocattolicesimo decimononi. La grande novità dell'impostazione del gesuita castigliano risiede nella convinzione che la difesa della fede da parte delle popolazioni montane delle Asturie e dei Pirenei vada inserita in un quadro generale molto più ampio: la guerra dei cristiani del nord «para recuperar el terriorio perdido, iba, además, impulsada por otra idea mucho más grande y de mayor transcendencia». Infatti, il declino di Bisanzio e lo Scisma d'Oriente indebolirono il potere civile cristiano e spezzarono l'unità della Cristianità Calcedonese. Nello stesso tempo, sebbene in Occidente sorgesse l'Impero carolingio e si corroborasse il potere temporale dei papi, una nuova, potente minaccia si addensò sull'Europa cattolica, ossia l'Islam, che in pochi decenni aveva esteso il proprio potere sul Levante e la sponda meridionale del Mediterraneo.

Entonces es cuando los habitantes de nuestra patria, refugiados en los picos de Europa y en las faldas de los Pirineos, se acuerdan de su misión providencial en el mundo y se aprestan a defender, con el suelo patrio, la Catolicidad.

Per questo ideale universale, conclude lo storico gesuita, si ristabilisce il regno dei goti nelle Asturie, continuazione di quello di Toledo. García Villada, nelle righe successive, afferma che inizialmente tutte le regioni della zona libera dai mori, l'emiciclo che dalla Galizia termina in Catalogna, riconoscono il re asturiano come sovrano. Solo in un secondo momento, interrotte le comunicazioni fra le diverse zone a causa delle campagne settentrionali dei mori che portano alla perdita di Pamplona, Saragozza, Tarragona e della Catalogna, sorgono nelle regioni periferiche caudillos indipendenti dal «centro de la reconquista, que era Oviedo»: dalle sollevazioni di questi duci locali contro gli arabi nascono le contee e i regni pirenaici. A questo proposito, García Villada concludeva che

Es completamente falso y antihistórico lo que algunos políticos y escritores modernos, atacados de odio contra Castilla, madre común de España, propalan acerca del hecho diferencial y del nacimiento de la nacionalidad española. La nación española nació y se formó *políticamente* el año 573, bajo el cetro de Leovigildo, y *espiritualmente* el 8 de mayo de 589, bajo Recaredo<sup>363</sup>.

Il gesuita castigliano squalificava dunque qualsiasi origine autonoma e legittima degli antichi regni orientali. Negli anni successivi all'approvazione dell'Estatuto de Nuria e soprattutto all'indomani della proclamazione, da parte di Lluís Companys, dello Stato catalano, García Villada si faceva portavoce della concezione unitarista propria degli intellettuali controrivoluzionari del gruppo di *Acción Española*, delegittimando l'origine di qualsiasi istituzione politica alternativa alla Castiglia. È significativo rilevare come un'impostazione come quella di García Villada, che risaltava la trascendenza di Covadonga nella storia dell'Europa cristiana, fosse ripresa alla fine degli anni Ottanta da Giovanni Paolo II durante la propria visita nel nord della Spagna. Nel santuario asturiano, alla presenza dell'allora principe Felipe, il pontefice polacco parlò delle radici cristiane dell'Europa difese a Covadonga e auspicò che la riconquista morale del continente, una riconquista diretta in particolar modo ai paesi del blocco sovietico, muovesse i primi passi proprio dalla valle di Cangas de Onís<sup>364</sup>. Al di là del significato europeo della resistenza di Pelayo a Covadonga, è necessario sottolineare i punti in comune fra le due impostazioni: la necessità della riforma morale, un'urgenza nel 718 così come nel 1935 e nel 1989, prodromo della riconquista delle terre e dei popoli caduti sotto il potere del nemico, sia esso i mori, i repubblicani o il socialismo sovietico.

<sup>363</sup> Zacarías García Villada, 'El destino de España en la historia universal', *Acción Española*, 79 (settembre 1935), pp. 460-91 (pp. 465-67).

<sup>364</sup> *ABC*, 22 agosto 1989, pp. 1, 4, 11 e 38-43.

Alla visione propria dell'integrismo e del neocattolicesimo del XIX secolo, un'impostazione contenuta già nelle opere di Manuel Amado e Merry y Colón e incardinata sulla dicotomia fra Bene e Male, sull'antitesi fra la città di Dio e quella del Demonio, García Villada aggiunge l'impostazione provvidenzialista desunta da Bousset e, all'interno di questo provvidenzialismo storico, la nozione della specificità spagnola. Con García Villada perciò non si sviluppa solo un progetto di nazione futura, incentrato essenzialmente nel ritorno ai valori cattolici che nel passato fecero grande il paese, ma si esplicita la missione provvidenziale della Spagna nel mondo e la proiezione internazionale cui è destinata la nazione. È inoltre ribadita, mediante la rivendicazione dell'origine unica della nazione a Covadonga, la necessaria, imprescindibile unità della patria spagnola, in contrasto con le pretese, basate anche su argomenti storicisti, dei fautori delle autonomie periferiche.

### 1.3.4 La storiografia locale (1909-1918)

Nel primo ventennio del Novecento furono pubblicati una serie di studi e monografie incentrate su Pelayo, lo scontro del 718 con i mori e il regno del primo sovrano asturiano. L'organizzazione del XII centenario della battaglia di Covadonga incrementò l'interesse per il tema pelagiano e in generale per il mito di origine della nazione, soprattutto in relazione alla contemporanea crisi della Restaurazione borbonica. Pur assumendo una metodologia positivista, gli autori di questi studi non si allontanarono dai presupposti nazionalisti e romantici della storiografia ottocentesca, distanziandosi così dalla storiografia accademica nazionale che, con Altamira, stava abbandonando la mitologia nazionalista e la concezione della storia come fondamento dell'ordine costituzionale dello Stato. Specularmente a quanto avvenne a livello nazionale, anche in ambito asturiano si produsse una scissione fra le opere afferenti alla corrente liberale e a quella conservatrice del regionalismo asturiano, due tendenze che, nate all'inizio del secolo, si cristallizzarono proprio in occasione del centenario del 1918<sup>365</sup>.

#### 1.3.4.1 La verginità delle Asturie di Julio Somoza: un nuovo mito sostituisce un'antica leggenda (1909)

Nel 1909 uscì la prima edizione dello studio archeologico e folkloristico *Gijón en la historia de Asturias*, pubblicato dall'erudito asturiano Julio Somoza (1848-1940). Originario della città costiera, a partire dal 1873 Somoza si dedicò allo studio della storia e della cultura asturiane e per incoraggiare ricerche in questo senso fondò, insieme con altri insigni intellettuali asturiani come Máximo Fuertes Acevedo, Braulio Vigón e Fermín Canella, il circolo culturale La Quintana. Somoza fu inoltre redattore presso diversi periodici regionali come *El Eco de Asturias*, la *Revista de Asturias*, *El Carbayón* e *La Ilustración Gallega y Asturiana* e, a partire dagli inizi del Novecento, cominciò a ricoprire ruoli istituzionali, divenendo cronista ufficiale della città di Gijón nel 1909 e succedendo a Canella come cronista del Principato nel 1924<sup>366</sup>. Somoza non fu uno storico di professione, né un accademico benché i suoi vasti interessi spaziassero dalle opere dell'illustre concittadino Jovellanos alle guerre cantabriche. Approfondì inoltre lo studio della topografia, dell'archeologia e del folklore asturiano, nonché della lingua regionale, il *bable*<sup>367</sup>.

Nel secondo volume della propria opera, Somoza dedica ampio spazio alla minuziosa descrizione topografica della valle di Cangas de Onís, del monte Auseva e di tutti i luoghi citati nel racconto tradizionale della battaglia di Covadonga, per poi passare al vaglio la leggenda pelagica. In relazione a quest'ultima, l'erudito asturiano rimarcava l'assenza di testimonianze lasciate dagli arabi nelle Asturie; Somoza precisava che non vi era traccia dell'influenza araba nella letteratura

<sup>365</sup> Boyd, 'Covadonga y el regionalismo asturiano', 149–78; Boyd, 'Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales', pp. 285–94.

<sup>366</sup> Lourdes Gutiérrez Gutiérrez, 'Julio Somoza de Montsoriu y García-Sala', *Diccionario biográfico español* <<http://dbe.rah.es/biografias/61076/julio-somoza-de-montsoriu-y-garcia-sala>> [consultato il 24 gennaio 2020].

<sup>367</sup> Agustín Guzmán Sancho, *Biografía de Don Julio Somoza y García Sala* (Gijón: Fundación Foro Jovellanos del Principado de Asturias, 2001), pp. 253–76.



della regione, né in nessun altro ambito della cultura asturiana: né nell'architettura, né nell'arte, né nell'epigrafia, né nella numismatica, né nei costumi e nel dialetto locale si possono apprezzare tracce dell'influenza araba<sup>368</sup>. È questa la teoria che qualche decennio più tardi Claudio Sánchez Albornoz denominò della «verginità delle Asturie», ossia il postulato che nessuno potere straniero abbia occupato, dopo il tramonto dell'Impero d'Occidente, il suolo asturiano. Guzmán Sancho, biografo di Somoza, avanzava l'ipotesi che l'erudito gijonés avesse potuto trarre la propria perentoria conclusione dall'attenta analisi che fece della tragedia *Pelayo* di Jovellanos<sup>369</sup>. Nella XXIII nota al primo atto della tragedia, dedicata alla spiegazione ai versi «nuestos cuellos / nunca sujetos a un extraño yugo», l'uomo politico illuminista specificava che, sebbene gli asturiani furono vinti da Augusto, presto si liberarono dal giogo. È inoltre dubbio – proseguiva Jovellanos – se i goti ebbero ragione delle fiere popolazioni della cordigliera, mentre Paolo Emilio, nel *De rebus Gestis Francorum*, affermava che «toda Hispania in ditionem sarracernorum venit, praeter austeres, et cantabros, qui motalium ultimi in romanorum ditionem venerunt, et novissimi ab eis defecerant: et cum Visigothi Hispanis jura darent, numquam imperatum fuere, sui semper legibus usi»<sup>370</sup>. Il carattere etno-patriottico dell'opera di Jovellanos, scritta intorno al 1770, è noto e Somoza, al fine di esaltare una delle glorie della sua terra, potrebbe aver fatto riferimento alle ampie conoscenze di storia locale dello scrittore settecentesco. Quale che sia la derivazione di questa teoria della verginità delle Asturie, sembra evidente che Somoza intenda esaltare l'attaccamento all'indipendenza e il valore degli abitanti della regione nel difendere la propria terra attraverso i secoli. È peraltro da ricordare che Somoza fu anche un attento studioso delle guerre cantabre, che costituirono un episodio inserito nella mitologia nazionalista spagnola già nel XIX secolo, fra le glorie del tempo antico con Sagunto e Numancia. È importante comunque evidenziare come l'amor patrio di Somoza sia diretto alla propria terra, le Asturie, un sentimento di orgoglio regionale che si abbina con il tentativo dell'autore di fomentare gli studi sulla cultura regionale. Si tratta, in ogni modo, di un regionalismo unitarista, spagnolista non pregiudizievole dell'unità nazionale<sup>371</sup>.

Nella pagina seguente, Somoza risalta l'emozione patriottica di tutti gli scrittori che si sono avvicinati al tema di Covadonga e di Don Pelayo:

*Fenómeno de la ilusión patriótica.* Es muy singular, por tanto, el espejismo que sufren todos nuestros literatos, historiadores, poetas, dramaturgos, y cronistas de viaje, al tratar de *Covadonga*. La violenta fuerza del contraste, el mágico encanto del lugar, la visión profética del pasado, la exaltación del sentimiento religioso, el atavismo de la raza, con todos sus ensueños, sus tradiciones y sus cuentos, arrastran con fuerza impulsiva á la retórica, y á extrañas y sublimes paradojas. Brota la emoción y las lágrimas; la grandiosidad del aparato escénico, no da lugar á la duda ni al análisis. Todo es bueno, hermoso y grande; por que descansa en dos sentimientos inmutables de la humanidad, el religioso y el patriótico, el amor innato a la tierra, y el irresistible impulso al maravilloso.

La commozione per l'immanenza dei luoghi e degli eventi storici ivi occorsi, ricorrente nelle pagine di tutti gli intellettuali e scrittori visitatori del luogo, radica però in falsi miti e invenzioni storiche, in quanto «no existe nada, absolutamente nada, más que la *leyenda épica de Covadonga*, forjada por el iluso Obispo Salmanticense»<sup>372</sup>. La negazione rigorosa dell'esistenza di Pelayo e dello scontro del 718 costituisce la caratteristica più importante dello studio di Somoza, una posizione singolarmente estrema che differenzia l'analisi dell'erudito gijonés da tutte le altre opere sul tema e le storie di Spagna. Secondo Somoza sono completamente false, ideazioni dei dignitari della corte ovetense, sia l'esistenza di Pelayo, sia l'occupazione araba di Gijón, non essendovi notizie certe di invasioni delle Asturie né via mare, né via terra. Si tratta di mere favole, al pari della

<sup>368</sup> Julio Somoza García Sala, *Gijón en la historia general de Asturias*, 2 voll. (Gijón: Ayuntamiento de Gijón, 1971), II. TIEMPOS MEDIEVALES, pp. 446 e 477–78.

<sup>369</sup> Guzmán Sancho, p. 274.

<sup>370</sup> Gaspar Melchor de Jovellanos, 'Tragedia titulada Pelayo', in *Obras de Jovellanos*, Biblioteca Popular, 5 voll. (Madrid: Establecimiento tipográfico de Mellado, 1846), IV, 391–503 (pp. 499–500).

<sup>371</sup> Boyd, 'Covadonga y el regionalismo asturiano', pp. 167–68.

<sup>372</sup> Somoza, II. TIEMPOS MEDIEVALES, p. 447.

saga di Florinda e del conte Giuliano o delle leggende che vedevano protagonisti Oppas e i figli di Witiza:

En síntesis final, diremos: que esta leyenda, como tantas otras leyendas y tradiciones, pertenece al grupo de las que nacen dos ó tres siglos después de la época en que se supone que acaecieron, y de las que está llena la historia nacional, registrándose entre varias, la *venida de Santiago á España; Florinda la Cava; Santiago en Clavijo; Los Infantes de Lara; Bernardo del Carpio; Las leyendas del Cid; Don Oppas; Los amores de Munuza; La Cruz de la Victoria en Covadonga*, y tantas otras que excusamos mencionar<sup>373</sup>.

La semplice analisi, egli reitera qualche pagina più in là, dei tempi, delle circostanze e dei luoghi mette in rilievo quanto si ha fantasticato sulle origini della *Reconquista*:

Covadonga y Don Pelayo constituyen una fábula nacida al calor del entusiasmo religioso y de la vanagloria provincial, y todos los testimonios aducidos no son más que impostura y falsedades fraguadas en diversas épocas<sup>374</sup>.

Il metodo fermamente critico adottato da Somoza, in virtù del quale un fatto storico dev'essere rigorosamente documentato e provato, altrimenti si colloca nell'ambito fatuo delle ipotesi e delle congetture, conduce l'erudito asturiano ad assumere posizioni radicalmente negazioniste. Sotto questo aspetto, Somoza non faceva altro che portare alle estreme conseguenze il metodo critico adottato dai *novadores* e poi dagli illuministi nel Settecento, da Ferreras e da Masdeu, allineandosi, al contempo, alle concezioni di Altamira in merito all'eliminazione dei miti dalla storia nazionale. Tuttavia, a differenza dell'accademico alicantino, quasi inconsciamente Somoza sostituiva il mito pelagiano con una diversa mitologia, quello della verginità delle Asturie, culla della nazione, un mito al contempo regionale e nazionale. Sotto questa luce, risultano infondate le accuse di antipatriottismo che, nei decenni successivi, furono avanzata contro Julio Somoza.

#### *1.3.4.2 Covadonga come vincolo fra centro e periferia: corona, Asturie, rigenerazione e America nella visione di Fermín Canella (1918)*

L'accurato studio di Fermín Canella (1849-1924) sulla storia del santuario rappresenta la più importante opera storiografica di carattere divulgativo pubblicata in occasione della celebrazione del XII centenario della battaglia di Covadonga. Professore di diritto civile dal 1876 e poi rettore dell'Università di Oviedo dal 1906 al 1914, Fermín Canella fu un importante componente del Gruppo di Oviedo, insieme con i colleghi Rafael Altamira, Melquíades Álvarez, Adolfo Posada, Félix Aramburu, Aniceto Sela e Clarín<sup>375</sup>. In ambito locale, Canella fu fondatore, insieme con gli intellettuali asturiani Braulio Vigón, Máximo Fuertes Acevedo e Somoza de La Quintana, una società dedicata agli studi regionali diretta precedente del Centro de Estudios Asturianos. Il giurista ovetense fu inoltre segretario della Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de la Provincia de Oviedo, cronista ufficiale della città dal 1900 e cronista generale delle Asturie a partire dalla morte dell'archeologo ed epigrafista Ciriaco Miguel Vigil nel 1903. Canella infine fu giornalista e assiduo collaboratore di riviste e periodici locali, come *El Carbayón* e *La Revista de Asturias*<sup>376</sup>. Negli anni che precedettero il 1918, Fermín Canella si convertì in uno dei principali sostenitori di un'interpretazione liberale e regionalista del XII centenario della battaglia di Covadonga, sia nelle pagine della stampa nazionale, sia nelle aule parlamentari. Coincidendo con la

<sup>373</sup> Somoza, II. TIEMPOS MEDIEVALES, pp. 448–55.

<sup>374</sup> Guzmán Sancho, p. 477.

<sup>375</sup> Sul Gruppo di Oviedo cfr. Diego Capellán de Miguel, 'Intelectuales, universidad y opinión pública. El Grupo de Oviedo', *Historia y política*, 8 (2002), 9–37 e Jorge Uría, 'El Grupo de Oviedo: democracia, reforma social y proyección pública', in *Estudios sobre el republicanismo histórico en España: luchas políticas, constitucionalismo y alcance cultural*, a cura di Sergio Sánchez Collantes (Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2017), pp. 179–220.

<sup>376</sup> Florencio Frieria Suárez, 'Fermín Canella Secades', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/10409/fermin-canella-secades>> [consultato il 17 dicembre 2019].

visione progressista della ricorrenza sostenuta da Mariano Zavala nelle pagine de *La Esfera*, Canella propugnava per l'organizzazione di celebrazioni che definissero l'identità locale, che smorzassero la conflittualità e le acute tensioni sociali e che aumentassero l'influenza della regione nelle questioni nazionali<sup>377</sup>.

Lo studio *De Covadonga* è diviso in cinque sezioni, la prima delle quali passa in rassegna la storia di Covadonga dall'epoca altomedievale al XIX secolo. Le altre parti sono rispettivamente dedicate ai progetti di Carlo III, del conte di Campomanes e dell'architetto reale Ventura Rodríguez in merito all'erezione di un pantheon reale a Covadonga alla fine del Settecento e all'organizzazione del XII Centenario della battaglia di Covadonga; il volume inoltre annovera una sezione bibliografica incentrata sulle opere pubblicate sul santuario asturiano e la battaglia del 718 e un capitolo finale dedicato alla ricostruzione della relazione fra la devozione asturiana e la corte spagnola, in particolare attraverso lo studio della storia della Real Congregación de Nuestra Señora de Covadonga de Naturales y Originarios del Principado de Asturias en Madrid, fondata nel 1742. In apertura della prima sezione, Canella deplorava il fatto che Covadonga era stata progressivamente dimenticata a mano a mano che i centri del potere si allontanavano dalla culla della monarchia. La posizione periferica delle Asturie e le difficoltà nelle comunicazioni con la regione ostacolavano le visite al santuario e ridussero l'interesse per il «grandioso prólogo de la epopeya nacional», sul quale fino a pochi decenni prima mancavano studi storici accurati e critici. Il giurista ovetense riportava in seguito la versione più accreditata del racconto della battaglia di Covadonga e della vita di Don Pelayo, discendente dalla famiglia reale gota. Canella sfrondeva dalla narrazione altomedievale le leggende e le tradizioni favolose che si erano accumulate a partire dal XII secolo con la *Historia Silense*, pur ricordando la presenza dell'immagine mariana nella grotta e l'attribuzione, da parte dei guerrieri cristiani, della vittoria all'intercessione della Vergine<sup>378</sup>. Il richiamo alla protezione mariana costituiva un omaggio alla tradizione religiosa locale e popolare, che, nei piani di Canella, doveva avere una parte nelle cerimonie in programma per il centenario: le tradizionali feste religiose e i pellegrinaggi organizzati in occasione delle feste della Natività della Vergine a settembre avrebbero coinvolto anche i conservatori cattolici nelle celebrazioni, suturando le fratture politiche e sociali e favorendo al contempo lo sviluppo turistico della regione<sup>379</sup>. Al di là dell'inverosimiglianza dei racconti inseriti nelle antiche cronache asturiane, a Covadonga e sulla cordigliera cantabrica – rivendicava Canella – avevano avuto inizio la rivolta e la sollevazione patriottica che sfociarono nella Riconquista:

Al cristalizar esta idea en sitio determinado y en determinado caudillo, surgen los nombres de Covadonga y de Pelayo, y á nada conduce aplicarles la demoleadora y fría crítica moderna de negación<sup>380</sup>.

Lo storico ovetense prendeva così posizione contro i negazionisti del mito dei primissimi anni del Novecento, *in primis* l'amico Julio Somoza. Nei capitoli successivi, Canella ricostruisce la storia di Covadonga nei secoli delle Età Moderna e Contemporanea, stilando una lista dei privilegi reali ed ecclesiastici concessi al santuario e delle donazioni di nobili e sovrani alla chiesa nella grotta. In particolare, l'intellettuale asturiano si soffermava sulla diffusione del culto nelle ex-colonie e sulla dimensione panispanica di Covadonga, una caratteristica che Canella intendeva esaltare nelle celebrazioni del XII centenario. La valle asturiana non costituiva infatti solamente «la cuna de la independencia española», un «símbolo de su reconquista gloriosísima» e la «peña sagrada ara y altar de nuestra Patria», ma anche la «madre de veinte naciones con igual cimiento histórico»<sup>381</sup>. In uno dei periodi di massima diffusione dell'ispanoamericanismo e negli anni di

---

<sup>377</sup> Fermín Canella, *De Covadonga. Contribución al XII Centenario* (Madrid: Establecimiento tipográfico de Jaime Ratés, 1918), pp. 197–285; Boyd, 'Covadonga y el regionalismo asturiano', pp. 168–70; Boyd, 'Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales', pp. 288–89.

<sup>378</sup> Canella, *De Covadonga*, pp. 16–59.

<sup>379</sup> Boyd, 'Covadonga y el regionalismo asturiano', p. 169.

<sup>380</sup> Canella, *De Covadonga*, p. 14.

<sup>381</sup> Canella, *De Covadonga*, p. 15.

istituzione della Fiesta de la Raza, Fermín Canella poneva l'accento sull'aspetto internazionale e panispanico della vittoria di Covadonga, che aveva portato alla nascita della razza conquistatrice del Messico e del Perù<sup>382</sup>. Nello specifico, il giurista ovetense proponeva il coinvolgimento dei «pueblos hermanos que de ella [España] nacieron» nelle celebrazioni e in particolare lanciava un appello agli asturiani d'oltremare, gli «hermanos ausentes de América», affinché ritornassero per celebrare l'anniversario del simbolo emotivamente più coinvolgente della patria d'origine<sup>383</sup>. La dimensione panispanica di Covadonga fu in seguito ripresa negli anni del franchismo, quando vennero solennemente deposte nel santuario asturiano le ventiquattro bandiere dei paesi della *Hispanidad*<sup>384</sup>. Lo sviluppo della proiezione americanista da parte del franchismo accomunava il santuario di Covadonga alla basilica del Pilar, la quale dal 1908 era al centro del discorso panispanista, in particolare a partire dall'elevazione della cattedrale aragonese a «Templo nacional y Santuario de la Raza» nel 1939<sup>385</sup>.

Insieme con il vincolo con i paesi sorti nei territori dell'antico impero, nelle pagine di *De Covadonga* Canella esaltava l'apporto della regione asturiana alla storia e alle glorie della nazione. Facendosi portavoce di un regionalismo volto a rafforzare, anziché a minare, l'unità nazionale, l'accademico ovetense propugnava la necessità di ogni buon patriota di coniugare «los ideales de la *tierrina*» a quelli della «Patria grande»<sup>386</sup>. La vittoria di Covadonga costituiva, in quest'ottica, il contributo più importante fornito dalle Asturie alla nazione spagnola, poiché alle falde del monte Auseva nacque la razza e principiò il glorioso percorso che doveva condurre alla conquista dell'America. Ma, proseguiva Canella, l'apporto della regione alla nazione, già così rilevante in passato, doveva essere replicato in occasione del centenario, che in questo senso si configurava come un'occasione di rigenerazione nazionale. Come nell'VIII secolo la nazione si rigenerò a Covadonga, trovando le energie intrinseche in vista del suo illustre avvenire, così alla fine del secondo decennio del Novecento, in un periodo di crisi sociale, istituzionale ed economica, Covadonga avrebbe dovuto nuovamente costituire l'inizio della rinascita del paese, una rinascita stavolta industriale, manifatturiera e turistica. Il vincolo fra regione e nazione era connaturato anche nella fusione delle razze nel popolo unificato che compì l'impresa del 718. Quantunque l'apporto delle Asturie sia stato di primaria importanza, Canella ricordava come la vittoria di Covadonga fosse opera dell'intera nazione: i guerrieri che combatterono al fianco Pelayo erano sì asturi e cantabri, ma anche baschi e soprattutto profughi della Spagna centrale e meridionale, che «confundidos todos, consagraron la libertad e independencia, la nacionalidad y la Monarquía españolas». È per questa motivazione che il centenario, benché celebrato nelle Asturie, avrebbe dovuto avere portata nazionale, avrebbe dovuto, nelle parole del senatore, costituire «una tregua de combate para juntar en un haz de amor á todos los españoles»<sup>387</sup>.

---

<sup>382</sup> Il più esaustivo studio sull'ispanoamericanissimo fra l'ultimo quarto dell'Ottocento e gli anni Venti è David Marcilhacy, *Raza hispana. Hispanoamericanismo e imaginario nacional en la España de la Restauración* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2010); sul mito panispanico in *Acción Española*, Morodo, pp. 148–59; sulla *Hispanidad* nella «mentalità ideologica» nazionalcattolica, Botti, *Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova*, pp. 113–20.

<sup>383</sup> Canella, *De Covadonga*, p. 208.

<sup>384</sup> La cerimonia di consegna delle bandiere nel santuario asturiano in *Voluntad*, 8 settembre 1965, pp. 1 e 9 e *Voluntad*, 9 settembre 1965, p. 9. cfr. anche Emiliano de la Hueriga, *Covadonga* (León: EVEREST, 1972), pp. 30–31, 62.

<sup>385</sup> Ramón Solans, 'La Virgen del Pilar dice ...', pp. 237–45 e 338–71.

<sup>386</sup>

<sup>387</sup> Canella, *De Covadonga*, pp. 197, 207–16. Sulla compatibilità fra identità regionale e nazionale e sulla funzione del regionalismo nella costruzione della nazione in prospettiva europea comparata cfr. i saggi contenuti in *Ayer*, 64.4 (2006), pp. 11–231. In merito a regionalismo e risorgimento nazionale, è particolarmente interessante il caso italiano: durante l'Età Giolittiana, all'indomani della sconfitta di Adua, un disastro coloniale per certi versi assimilabile all'umiliazione subita dalla Spagna nell'ultima guerra cubana, diversi intellettuali raccolti attorno alla rivista *La Voce* di Giuseppe Prezzolini, esaltarono la cultura regionale come mezzo per rinvigorire la nazione e condurla a nuove glorie, cfr. Stefano Cavazza, 'El culto de la pequeña patria en Italia, entre centralización y nacionalismo: de la época liberal al fascismo', *Ayer*, 64.4 (2006), pp. 95–119.

È importante rimarcare, concludendo l'analisi dell'opera di Canella, lo studio del legame con la monarchia e la corte, un'indagine minuziosa portata avanti dallo storico ovetense sia mediante lo studio delle visite reali e dei privilegi concessi dalla corona al suntuario, sia attraverso la ricostruzione della storia della confraternita di Nostra Signora di Covadonga di Madrid. Il vincolo con il trono – architrave della costituzione storica del paese, elemento essenziale dell'identità nazione e organo insostituibile della macchina statale fondata nel 1876 – corrobora le connessioni fra la regione e la nazione, fra la periferia e il centro.

Nel proprio studio sulla battaglia di Covadonga e il regno di Pelayo, Fermín Canella individuava nella vittoria del 718 e nella fondazione conseguente del regno asturiano il maggiore, determinante apporto conferito alla patria spagnola dalla regione asturiana. Nella sua concezione del regionalismo integratore, la battaglia di Covadonga simbolizza l'apporto che le regioni devono dare alla nazione, in antitesi ai nazionalismi disgregatori in auge al momento, quello basco e soprattutto quello catalano. In relazione alla celebrazione del XII centenario della battaglia, Canella evidenziava il lato rigenerazionista di Covadonga, un rinascimento visto da una parte come rilancio economico e commerciale del paese e dall'altro come sutura delle ferite sofferte dal corpo sociale e dalla comunità nazionale. Infine, insieme con il vincolo con la monarchia, il legame con l'America costituisce uno dei pilastri della visione di Canella, una connessione che sarà sviluppata dal franchismo negli anni della dittatura.

#### 1.3.4.3 Constantino Cabal e la difesa di un simbolo regionale e nazionale (1918)

Se Fermín Canella costituì il più illustre rappresentante del regionalismo asturiano liberale, il giornalista e storico locale Constantino Cabal (1877-1967) si erse a massimo riferimento della corrente cattolica e conservatrice dell'asturianismo. Entrato nel 1900 nella redazione de *El Carbayón*, il quotidiano decano della stampa ovetense nell'epoca della Restaurazione<sup>388</sup>, Cabal si trasferì a Cuba alcuni anni più tardi, lavorando per il *Diario de la Marina*, influente giornale conservatore dell'Avana. Rientrato in Spagna durante la Prima Guerra Mondiale, Cabal conobbe Ramón Menéndez Pidal e cominciò a occuparsi di storia, interessandosi particolarmente alle tradizioni e al folklore popolari asturiani. Negli anni Venti Cabal aderì al regime di Primo de Rivera, durante il quale assunse la direzione di *Región*, quotidiano cattolico che, negli anni repubblicani, assumerà posizioni vicine alla CEDA. Favorevole alla sollevazione franchista, negli anni seguenti sarà fondatore dell'Instituto de Estudios Asturianos (IDEA)<sup>389</sup>, nonché importante poeta e scrittore sia in castigliano che in *bable*<sup>390</sup>. La studiosa Begoña Díaz González pone la parabola letteraria di Cabal all'incrocio fra la «Xenéración del Rexunalismu o del Modernismu», di cui egli fu il caposcuola e il principale esponente, e la «Xeneración de la Posguerra». Nella prima parte del secolo, Cabal lavorò principalmente a opere storiografiche, fra cui il suo studio su Covadonga che andremo ad analizzare, e a ricerche di ambito folkloristico; solamente dopo la guerra l'autore asturiano si dedicò alla poesia in *bable*. In un'atmosfera caratterizzata dall'impedimento, da parte franchista, di qualunque tentativo di definizione di un'identità regionale che si discostasse dal folklore e che sovvertisse la «gerarchia delle sfere di lealtà» imposta dal centralismo statale, Cabal difese la necessità che gli autori asturiani componessero opere in *bable* e sostenne l'introduzione della lingua vernacolare come lingua primaria degli asturiani: da questo punto di vista, osservava la linguista asturiana, l'opera di Cabal è decisiva nella costruzione e

---

<sup>388</sup> Jorge Uría, 'Las transformaciones de *El Carbayón*: de diario conservador a órgano del catolicismo social', in *Historia de la prensa en Asturias*, a cura di Jorge Uría (Oviedo: Asociación de la Prensa Asturiana, 2004), 1. NACE EL CUARTO PODER: LA PRENSA EN ASTURIAS HASTA LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL, 241–80.

<sup>389</sup> Sull'Instituto de Estudios Asturianos cfr. Jorge Uría, *Cultura oficial e ideología en la Asturias franquista: el I.D.E.A.* (Oviedo: Servicio de publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1984).

<sup>390</sup> In spagnolo Cabal scrisse una raccolta dal titolo *Cuentos tradicionales asturianos* e una trilogia sulle credenze e miti popolari delle Asturie, nonché una *Contribución al Diccionario Folklórico Asturiano*, cfr. José Manuel Gómez-Tabanera, 'Constantino Cabal Rubiera', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/33297/constantino-cabal-rubiera>> [consultato il 14 dicembre 2019].

definizione della stessa lingua asturiana<sup>391</sup>. Per la sua vocazione folkloristica e il suo particolare interesse per le tradizioni e la storia asturiana, l'opera di Cabal si configura come ponte che allaccia la generazione regionalista dell'inizio del secolo con gli esponenti del Surdimiento, l'epoca del rinascimento della lingua e della cultura asturiane contemporanea alla transizione alla democrazia e all'istituzione della comunità autonoma<sup>392</sup>.

In occasione della celebrazione del XII Centenario della battaglia di Covadonga, Constatino Cabal pubblicò un «estudio histórico-crítico» incentrato sulla difesa della veridicità storica della battaglia del 718. L'opera si apre con un prologo nel quale è tratteggiata la devozione delle Asturie alla Vergine di Covadonga attraverso l'evocazione dell'immagine dei nutriti gruppi di pellegrini che salgono alla Santa Grotta, composti da persone provenienti da ogni strato sociale, anche i più umili – «son labriegos que dejaron el arado, obreros que dejaron el martillo sobre el banco del taller». È a questo popolo, povero e devoto, che con fede e sacrificio in «interminable carovana» sale al monte di Maria, che è dedicata l'analisi portata a termine dal giornalista asturiano<sup>393</sup>. Nella prima parte della disamina, Cabal porta a termine un'esegesi delle fonti antiche su Covadonga, le cronache asturiane del IX secolo, per poi passare alla disamina delle leggende sorte attorno alle diverse sequenze narrative del racconto, incrostazioni favoleggianti per lo più opera degli scrittori del Duecento. Infine, Cabal proponeva un commento e un'interpretazione dei successivi passaggi della narrazione, affermando l'indubitabile realtà storica dello scontro di Covadonga e ribadendone il valore primario sia nella difesa della fede cattolica minacciata, sia come genesi della nazionalità spagnola<sup>394</sup>. Nel riaffermare la veridicità storica della battaglia del 718 e l'ascendenza regale gotica di Pelayo, Cabal proseguiva la polemica, iniziata una decina di anni prima, con un altro illustre folklorista ed erudito asturiano, Julio Somoza, il quale aveva vigorosamente negato la realtà storica dello scontro, relegandolo alla dimensione di mera leggenda sorta nei secoli successivi all'invasione. L'aspra diatriba era iniziata nel 1910, quando Cabal pubblicò, nelle pagine del quotidiano ovetense *La Opinión*, una quindicina di lettere per contestare l'interpretazione della battaglia di Covadonga e delle origini nel regno asturiano dell'erudito gijonés. Benché riconoscesse nel dotto Somoza un profondo conoscitore del folklore e del passato asturiano, la cui fama era consolidata nella regione, Cabal contestava il rifiuto dell'esistenza storica di Pelayo e Covadonga, giungendo ad invocare l'allontanamento dall'incarico di cronista ufficiale di Gijón. Come ha specificato Guzmán Sancho, è evidente il sentimento di orgoglio nazionale che anima Cabal e che lo porta a difendere con veemenza uno dei valori fondanti dell'identità nazionale e regionale<sup>395</sup>. Tuttavia, come abbiamo potuto constatare in precedenza, il sentimento di orgoglio regionale pervade anche Somoza, il quale portava a termine un'operazione quasi inconsapevole di mera sostituzione di un mito nazionale – quello di Pelayo e della battaglia di Covadonga – con un altro, quello della verginità delle Asturie.

Nel 1948, in occasione del trentesimo anniversario della coronazione canonica dell'immagine della Vergine di Covadonga, lo studio di Cabal verrà rieditato, completo di un'ampia

---

<sup>391</sup> Uno studio sull'atteggiamento delle dittature di estrema destra europee in relazione al regionalismo è Xosé Manoel Núñez Seixas e Maiken Umbach, 'Hijacked Heimats: National Appropriation of Local and Regional Identities in Germany and in Spain, 1930-1945', *European Review of History*, 15.3 (2008), 295-316. Sul caso del fascismo italiano, che promosse, mediante l'Opera Nazionale Dopolavoro, l'uso della cultura locale – e soprattutto della canzone dialettale – ai fini di ampliare il consenso del regime, socializzare gli slogan e i valori del PNF e rafforzare il senso di identità nazionale, cfr. Stefano Cavazza, *Piccole patrie. Feste popolari fra regione e nazione durante il fascismo* (Bologna: Il Mulino, 2003), capp. II e III; un aggiornamento di questi studi si trova in Stefano Cavazza, 'Regionalism in Italy: a critique', in *Region and State in Nineteenth-century Europe. Nation Building, Regional Identities, and Separatism*, a cura di Eric Storm e Joost Augusteyn (Londra: Palgrave MacMillan, 2012), pp. 69-89.

<sup>392</sup> Begoña Díaz González, 'La Lliteratura de Posguerra (1940-1974)', in *Historia de la lliteratura asturiana*, a cura di Miguel Ramos Corrada (Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 2002), pp. 365-505 (pp. 415-17).

<sup>393</sup> Cabal, *Covadonga*, pp. 21-24.

<sup>394</sup> Cabal, *Covadonga*, pp. 135-250.

<sup>395</sup> cfr. Constantino Cabal, 'Cartas a Somoza I-XIV', *La Opinión*, 25 ottobre-11 novembre 1910, citate in Guzmán Sancho, pp. 267-68.

introduzione focalizzata sul saccheggio del santuario ad opera dei miliziani socialisti e della liberazione di Covadonga da parte dell'esercito nazionale nell'ottobre 1937.

Da posizioni conservatrici e cattoliche, Constatino Cabal difendeva, mediante un trattato di esegesi delle antiche fonti, il mito fondazionale della nazione, rilevando al contempo la centralità della devozione della Vergine di Covadonga nella regione. Il suo studio critico, scritto contro le posizioni del revisionista Somoza, si scostava nettamente da altre opere di ambiente nazionalcattolico – come quella di Celso García o, come vedremo, quelle di Alfonso Camín e di Lluís Almerich – e costituì la base scientifica del mito di Covadonga durante la dittatura di Primo de Rivera e poi nel corso dell'era di Franco.

#### *1.3.4.4 La centralità della devozione alla Vergine di Covadonga nelle origini della patria: Luciano López (1918)*

Nell'ambito del fervore editoriale che accompagnò le celebrazioni del XII centenario della battaglia di Covadonga, il sacerdote asturiano Luciano López y García-Jove (1885-1992) pubblicò la propria analisi dal titolo *La batalla de Covadonga e historia del santuario*. Luciano López, che prese i voti nel 1909 divenendo cappellano dell'Istituzione teresiana, fu professore nel Collegio-Seminario di Valdediós e nel Seminario diocesano di Oviedo dal 1913; a partire dal 1939 occupò l'incarico di professore di religione nell'Istituto Nacional de Enseñanza Media Femenino di Oviedo<sup>396</sup>.

Lo scopo dello studio comparativo di Luciano López non era appurare la realtà storica dello scontro, che egli riteneva «indudable»<sup>397</sup>, ma riportare i dati «verídicos» che si conoscono sul tema e «formar un juicio, lo más cercano posible a la verdad histórica, acerca de las proporciones que haya podido revestir la célebre batalla de Covadonga»<sup>398</sup>. Dopo aver passato in rassegna i principali snodi delle cronache cristiane, da quella attribuita al vescovo di Beja del 750 circa alla *Primera crónica general* di Alfonso X composta nella seconda metà del Duecento, il sacerdote asturiano analizzava i resoconti arabi, circa una decina, che citavano l'evento. Luciano López sviluppava quindi le proprie considerazioni e il proprio metodo di analisi, che verteva fondamentalmente sull'uso del buon senso: poiché le cronache sono discordanti, tocca alla ragione, arguire, intervenire e riunire i dati più accettabili. Perciò il professore asturiano si proponeva di rifuggire dalle iperboli dei racconti tradizionali, rimare lontano dalle esagerazioni delle due parti e analizzare le cronache alla luce della ragione e con imparzialità<sup>399</sup>. Sulla scorta di tali convinzioni, Luciano López abbozzava una essenziale biografia di Pelayo, affermando in primo luogo che egli era fosse indubitabilmente di sangue reale, figlio di Favila e nipote di Recesvinto. Partigiano di Rodrigo alla morte di Witiza, fu dignitario alla corte di Toledo e fu a capo dei pretoriani del nuovo re; valoroso combattente alla disastrosa battaglia del Guadalete, si unì ai magnati goti che trovarono rifugio nelle Asturie e «en unión de los naturales del país, olvidando las antiguas diferencias ante el enemigo común» organizzò la resistenza. L'elezione di Pelayo, secondo il sacerdote asturiano, precedette la battaglia di Covadonga, fu una scelta naturale al momento di eleggere un caudillo, e la legittimità del re poggiava quindi sulla sua discendenza regale e non sulla scelta popolare. Alla continuità della linea reale gotica si abbinò la persistenza delle legalità del *Liber Iudiciorum*, sul quale «aun después de la invasión árabe, continuaron rigiéndose en el reino cristiano los mozárabes y los godos de la Septimania»<sup>400</sup>. Lo scontro fra Alkaman, luogotenente dell'emiro Alhaor, e i cristiani di Pelayo

---

<sup>396</sup> 'Luciano López García Jove', *Enciclopedia de Oviedo* <[http://el.tesorodeoviedo.es/index.php?title=Luciano\\_López\\_Garc%C3%ADa\\_Jove](http://el.tesorodeoviedo.es/index.php?title=Luciano_López_Garc%C3%ADa_Jove)> [consultato il 14 dicembre 2019].

<sup>397</sup> Padre López y García-Jove riteneva assolutamente certa la realtà storica di Covadonga, giungendo a sanzionare con toni violenti l'opinione dei negazionisti. Riteneva ad esempio inconcepibili e puerili le conclusioni cui era giunto Julio Somoza, un autore che il religioso asturiano giudicava accecato dal «sectarimo antirreligioso y antipatriota», López y García-Jove, pp. 77–81.

<sup>398</sup> López y García-Jove, p. 19.

<sup>399</sup> López y García-Jove, pp. 77–82.

<sup>400</sup> López y García-Jove, pp. 83–84.

nella valle di Cangas de Onís rappresentò uno scontro fra civiltà e razze distinte e inconciliabili, la cui convivenza pacifica era impossibile. A Covadonga, secondo il religioso asturiano,

Allí se encontraron, como antes en el Guadalete, aquellos dos pueblos antagónicos; aquellas dos razas distintas, que luchaban por su hegemonía; aquellas dos civilizaciones dispares; aquellas dos religiones que aspiraban a dominar el mundo: una imponiéndose con la fuerza de la cimitarra, simbolizada por la media luna, y otra por el amor y el sacrificio, simbolizada por la cruz. Un pueblo, una raza, una civilización, una religión, que venía recorriendo triunfante el África, que había salvado [sic!] el Estrecho, y, en paso arrollador, quería terminar con el último reducto en que se había refugiado el pueblo vencido, la raza esclavizada, la civilización destruida, la religión humillada y profanada. Allí se iba a ventilar, de manera definitiva, si España sería una prolongación del África, o se continuaría siendo el baluarte avanzado de la civilización cristiana<sup>401</sup>.

Come già Manuel Merry y Colón all'inizio del regno di Alfonso XII, Luciano López rimarcava la lotta micidiale fra due popoli, due culture e due religioni naturalmente contrari, irrimediabilmente destinati a tentare di sopraffarsi e annichilirsi vicendevolmente. Ma lo storico asturiano abbinava a questa lotta di civiltà un corollario importante, ossia l'identificazione del regno asturiano in lotta con i mori con il baluardo della civiltà cristiana e occidentale: l'importanza della vittoria di Covadonga quindi trascendeva i limiti della penisola iberica, per divenire un evento di primario rilievo per tutta l'Europa cristiana. Al di là del richiamo alla visione che Giovanni Paolo II aveva della battaglia di Covadonga, che già abbiamo richiamato in precedenza, è bene sottolineare come il passo riecheggi la nozione della Spagna come «martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma» di Menéndez Pelayo e prefigurati, attraverso di essa, l'idea di Franco «Centinela de Occidente» di Luis de Galinsoga<sup>402</sup>.

Il successivo racconto della battaglia è incardinato su linee piuttosto tradizionali e Luciano López vi immette i particolari della tempesta che atterrì i saraceni e della vantaggiosa posizione iniziale dei cristiani, che dalle pendici dei monti possono lanciare tronchi d'albero, massi e dardi sui nemici. Il religioso asturiano concludeva il resoconto stimando in circa 10-12.000 soldati l'ammontare complessivo del contingente di Alkaman, un numero determinato dalla scarsa importanza che l'emiro accordò alla rivolta pelagiana. L'importanza determinante della fede per i combattenti cristiani è in conclusione ribadita dal religioso asturiano, che non scorgeva miracoli nella vittoria prodigiosa di Pelayo, ma riaffermava come senza il sostegno di una incrollabile fede gli asturiani non avrebbero potuto avere ragione dell'esercito arabo. Tuttavia, don Luciano aggiungeva una ulteriore sfumatura alla sua visione dello scontro di Covadonga, ossia la preminenza del culto mariano nella religiosità degli asturiani: rispetto ai resoconti precedenti – ad esclusione di quello settecentesco di Manuel Medrano e, parzialmente, del testo di Amado –, Luciano López sovente richiamava la protezione della Vergine su Pelayo e il rilievo della devozione alla Madonna all'interno della religiosità dei cristiani. Elemento già presente nella cronaca *ad Sebastianum*, la speciale protezione della Vergine, pur rimanendo presente in molti resoconti del mito delle origini, rimase in posizione secondaria e marginale, sovente diluita nell'intervento divino complessivo a favore degli spagnoli. Con il testo di López y García-Jove, Maria e, nello specifico, la Vergine di Covadonga riprendono un posto primario all'interno del racconto, in virtù da una parte del generale rilancio del culto mariano a partire dal 1854 e dall'altra, in particolare, a causa dell'impetuoso sviluppo della devozione alla Madonna dell'Auseva fomentata dall'episcopato ovetense a partire dal 1877. López, in seguito, rimarcava l'importanza di Covadonga nella genesi del processo di Riconquista. «Fue la batalla de Covadonga de transcendencia inmensa para el pueblo cristiano y para el suelo patrio», affermava il precettore asturiano, e la notizia della vittoria corse attraverso i Pirenei, incoraggiando le sollevazioni aragonesa e navarrina: «pronto la Cruz de Sobrarbe se juntó a la de la Victoria, para luchar unidas contra el estandarte de la media luna»<sup>403</sup>. La

<sup>401</sup> López y García-Jove, p. 91.

<sup>402</sup> Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003), p. 1039; Luis de Galinsoga, *Centinela de Occidente: semblanza biográfica de Francisco Franco* (Barcelona: AHR, 1956).

<sup>403</sup> López y García-Jove, pp. 93–96.



vittoria di Pelayo è perciò la prima in ordine temporale e dal suo successo discendono le sollevazioni orientali: il religioso asturiano, quindi, stabiliva una primogenitura per le rivolte e di conseguenza anche per le fondazioni dei regni peninsulari, che dall'esito favorevole delle ribellioni dipendevano. In una congiuntura come quella del 1918, dominata dalle sfide sollevate dai separatismi periferici e dalle rivendicazioni basche e catalane, è significativo come López y García-Jove ribadisca che l'origine legittima dello Stato risieda in un solo luogo e in un solo momento. In merito all'idea di *Reconquista* sviluppata da Luciano López, è importante notare come da un lato essa sia considerata un «portentoso edificio» le cui architravi sono la religione e la patria e come, dall'altro lato, essa sia vista come «aquella cruzada de ocho siglos, [que] salvó, no solo a España, sino también a Europa, del yugo mahometano»<sup>404</sup>: la prospettiva europea di padre López perciò emergeva anche nel proprio concetto di Riconquista, come conseguenza della visione internazionale che egli ebbe del trionfo di Covadonga. In conclusione, lo storico asturiano definiva, sulla scorta del pensiero di Menéndez y Pelayo che sarà ampiamente sviluppato negli anni successivi, la via nazionale per la rinascita, il progetto per il futuro della patria:

cuando España vuelva a apoyarse en tan sublimes ideales, y los tenga por norte y guía de sus empresas, será grande otra vez y recuperará el puesto que un día perdió por haberlos abandonado<sup>405</sup>.

L'esegesi delle antiche cronache compiuta portava Luciano López a riaffermare perentoriamente la realtà storica e i tratti basilari del racconto tradizionale della battaglia di Covadonga e della biografia dell'eroe fondatore. Condizionato dai rivolgimenti sociali e politici che stava affrontando il paese, López y García-Jove evidenziava in ogni modo alcuni elementi essenziali nella sua visione del mito delle origini. Alla concezione della battaglia della valle del Deva e dell'intera Riconquista come scontro fra civiltà irrimediabilmente contrarie e inconciliabili, il sacerdote asturiano abbinava una visione di ampiezza europea degli effetti della vittoria di Pelayo e in generale del processo di recupero del territorio ad opera dei regni cristiani. Tale visione, desunta dalla definizione della missione e del destino della Spagna nella storia universale impostata da Menéndez y Pelayo negli anni Ottanta del XIX secolo, fu ripresa e articolata da García Villada nelle pagine di *Acción Española* per poi divenire parte dell'interpretazione franchista della storia. In secondo luogo, padre Luciano López ribadiva la centralità della mediazione della Vergine a Covadonga, inserendo l'episodio della fondazione della monarchia e della nazione nella lunga teoria di interventi mariani a favore della Spagna, nazione mariana per eccellenza.

### Conclusioni

Sviluppando la linea intellettuale fondata da Martínez Marina e alimentata dal conte di Toreno ed Eugenio de Tapia, gli scrittori progressisti della seconda metà del secolo apportarono nuovi originali elementi al mito liberal-progressista di Covadonga che nella sua evoluzione si distanziò sempre più dalla monarchia e dal cattolicesimo integrista. Con Fernando de Castro ed Evaristo Escalera, l'idealizzazione di una paritaria società asturiana delle origini, fondata sul principio della sovranità popolare e retta da istituzioni statali democratiche e rappresentative si accompagnò alla critica della Chiesa di Spagna del XIX secolo, alleata del potere politico e lontana dai precetti evangelici. Il biasimo per l'atteggiamento della gerarchia ecclesiastica, il suo distacco dalla povertà e l'incapacità ad assurgere a guida morale del popolo furono condivisi anche da Miguel Morayta che, alla fine del secolo, eliminò la monarchia dalla tradizionale triade che formava le basi della nazionalità spagnola. La visione di Morayta fu l'ultima grande innovazione di questo percorso intellettuale, in quanto l'impatto duraturo della *Historia de España y de la civilización española* di Rafael de Altamira produsse l'abbandono, da parte dell'intelligenza liberale, progressista e repubblicana dei tradizionali miti nazionali, compreso quello di Covadonga. Il distacco della sinistra dal mito di Covadonga è testimoniato, fra le altre cose, dallo scarso uso che la

---

<sup>404</sup> López y García-Jove, p. 99.

<sup>405</sup> López y García-Jove, p. 99.

propaganda repubblicana, come vedremo, fece della figura di Pelayo e della battaglia del 718 in ambito sia locale che nazionale nel corso degli anni Trenta e nella Guerra Civile.

L'interpretazione cattolica del mito accolse le fondamenta già impostate nel secolo precedente da Medrano e Risco e aggiornate da De la Fuente e Amado. Alla nozione della Spagna come popolo eletto e nazione mariana, l'interpretazione morale e religiosa degli avvenimenti del 711-718, la polemica con l'illuminismo e il liberalismo, si aggiunse innanzitutto una più estrema visione della lotta fra mori e cristiani come scontro apocalittico fra la città di Dio e quella di Satana, uno scontro micidiale ben descritto da Manuel Merry y Colón. Senza voler sottostimare la *Historia de España* di Merry, una visione cattolica e nazionalista coerente che conobbe grande diffusione nei collegi religiosi e negli istituti superiori della Restaurazione, di gran lunga più rilevante nella costruzione del pensiero controrivoluzionario e conservatore cattolico fu l'apporto di Zacarías García Villada. Dalle pagine di *Acción Española*, García Villada inseriva l'episodio di Covadonga in un contesto internazionale di lotta fra cattolicesimo e Islam, determinandone la grande importanza nella storia dell'Europa e del mondo. Allo stesso tempo, il gesuita valisoletano chiariva la posizione della battaglia di Covadonga in relazione al destino provvidenziale e imperiale della nazione, collocandolo in una visione della storia che sarebbe stata fatta propria, senza importanti modifiche, dal franchismo. La biografia pelagiana di Celso García, infine, rappresenta uno dei prodromi di quello che, negli anni del dopoguerra, sarà lo stile più utilizzato per analizzare la battaglia di Covadonga e il regno di Pelayo: alla prosa romanzesca, ricca di enfasi e di pathos, padre Celso coniugava la pretesa di educazione popolare, ossia quella di semplificare per le masse gli ultimi progressi della storiografia accademica. È, in conclusione, importante rilevare come il testo dell'agostiniano García si inserisca nel novero delle opere della storiografia nazionalista ma anche nell'insieme dei testi storici che si consideravano norma costitutiva: la giustificazione del regime di Primo de Rivera mediante la definizione di caratteristiche e vocazioni simili a quelle del regno di Pelayo include in questa serie di testi con pretesa legittimante.

La storia che si fa norma giuridica e archetipo costituzionale di Clavero caratterizza anche i due testi pubblicati da accademici della RAH inclusi nel *corpus*. La descrizione assemblata da De la Rada e soprattutto di Saavedra delle caratteristiche della monarchia pelagiana sono tese a fornire supporto storicistico alla Costituzione del 1876, come gli studi di Martínez Marina e José Caveda avevano fatto con le carte costituzionali gaditane e moderata. Le ampie prerogative concesse al sovrano, la presenza di un parlamento formato da aristocratici ed ecclesiastici e la mancanza di riferimenti alla sovranità popolare sono gli elementi condivisi dai due testi ma sviluppati in special modo da Saavedra. I testi prodotti dai membri della Real Academia de la Historia, tuttavia, di carattere accademico e scientifico sebbene non scevri di richiami nazionalisti, si rivelarono poco adatti – al pari di quello di Altamira – a ispirare i cittadini, destare emozioni patriottiche e mobilitarli, come invece era riuscito a fare Modesto Lafuente.

In ambito locale, dopo il precoce testo di Evaristo Escalera, gli intellettuali asturiani evidenziarono diversi aspetti del mito di Covadonga e del regno di Pelayo. Lo studio di Julio Somoza appare estremamente interessante non tanto per il netto rifiuto dell'esistenza di Pelayo e della realtà storica della battaglia di Covadonga, quanto piuttosto per il tentativo di elaborare un mito regionale e nazionale alternativo, ossia quello che Sánchez Albornoz ha definito il mito della verginità delle Asturie: da questo punto di vista, appaiono assolutamente fuori luogo le accuse di scarso patriottismo mosse all'intellettuale gijonés, il cui studio è al contrario impregnato di orgoglio regionale e nazionale. Gli altri contributi si dividono fra le due anime del regionalismo asturiano, cristallizzatesi al momento della celebrazione del XII centenario della battaglia di Covadonga: quella progressista incarnata da Canella e quella conservatrice e cattolica supportata da Cabal e Luciano López. Nonostante le prime due opere in particolare abbiano caratteristiche e velleità scientifiche, in Canella come in Cabal e Luciano López non manca una forte dose di nazionalismo e di orgoglio regionale. Mentre il giurista ovetense esaltava la funzione di Covadonga come simbolo in grado di connettere la periferia asturiana alla capitale, Oviedo alla corte e le Asturie all'America

ispanica e proponeva il centenario come occasione di rilancio economico, manifatturiero e turistico per il Principato, Cabal e Luciano López rimarcavano l'importanza della Vergine di Covadonga come simbolo religioso locale, ribadivano lo scontro fra civiltà avverse e l'importanza di Covadonga per l'Europa cristiana.

## I.4 Il mito di Covadonga nel primo franchismo (1940-1956)

### *Introduzione*

La storiografia del primo franchismo, come hanno evidenziato José Álvarez Junco e Gregorio de la Fuente, non produsse nessuna opera di rilievo scientifico, essendo precipuamente composta di saggi politici dai toni propagandistici; il principale connotato di questa storiografia, concludevano gli studiosi dell'Università Complutense, risiedeva nello sforzo pedagogico e addottrinatore della maggioranza dei testi<sup>406</sup>. Sara Prades Plaza ha approfonditamente studiato la storiografia degli anni Quaranta e Cinquanta, delineando le caratteristiche del discorso sul passato spagnolo esposto dagli intellettuali nazionalcattolici a supporto del progetto politico e culturale del regime franchista. La studiosa valenciana ha sottolineato da un lato il ruolo preponderante delle riviste editate dal Consejo Superior de Investigación Científica, strumenti di controllo dell'ortodossia delle ricerche e unici vettori di diffusione degli studi; dall'altro lato, Prades Plaza ha evidenziato come l'impostazione ideologica dei primi decenni del regime sia profondamente debitrice degli intellettuali vincolati alla rivista *Acción Española* e in particolare alla visione provvidenziale e imperiale della storia di Spagna elaborata da Zacarías García Villada. Per quanto concerne gli ambiti cronologici di studio, l'attenzione degli storici della Generazione del 1948 fu in direzioneata in particolar modo verso l'*aetas aurea* della Spagna, ossia la prima Età Moderna (circa 1469-1659)<sup>407</sup>. In generale, come ha osservato Gonzalo Pasamar, l'interpretazione della storia di Spagna dell'era franchista si presentava come un dramma diviso in tre atti, il primo dei quali corrispondeva al momento in cui la Spagna forgiò sé stessa e gli spagnoli conseguirono una patria, coincidente con periodo che dalla preistoria giunge al tempo dei Re Cattolici; l'unità cattolica quindi si estese al mondo intero attraverso la Scoperta e la Conquista, convertendosi in grandezza (secoli XVI-XVII) e, infine, nel terzo tempo del dramma la Spagna difese tali unità e grandezza contro i suoi nemici, un processo che culminò nel trionfo del Movimiento Nacional (secoli XVIII-XX): su questa base tripartita si fondava la *Breve historia de España* di José María Pemán, che assurse a modello del genere. Più nello specifico, al di là delle nozioni della Spagna popolo eletto, dell'individuazione dei nemici interni e della consustanziazione fra cattolicesimo e nazione, la storiografia franchista cristallizzò le imprese spagnole di ogni tempo e il loro effetto: così Cisneros fu elogiato per l'emanazione degli statuti di «limpieza de sangre», necessari per il mantenimento dell'unità e della coesione interne, a Carlo V fu associata l'idea di impero e Filippo II costituì la quintessenza del comando unitario e forte; il Settecento era considerato il tempo funesto di illuministi e massoni, mentre i carlisti del secolo successivo rappresentavano la vera essenza spagnola in un'epoca, quella di Isabella II, infausta a causa del dominio del liberalismo disgregatore. Nel Novecento, mentre Primo de Rivera era considerato un dono per la patria, poiché pose fine al vano tentativo di Cánovas di vincere la rivoluzione accordandosi con essa, la Repubblica costituiva l'essenza stessa dell'Antispagna<sup>408</sup>.

Lo scarso interesse per gli studi medievistici e relativi all'Età Antica produsse un diffuso disinteresse per la battaglia di Covadonga e le origini della nazione. Nel corso dei primi decenni del franchismo, in linea generale, non si annoverano novità editoriali di rilievo; al contrario, si riscontrano numerose riedizioni dei testi precedenti, in particolare quelli di Constantino Cabal e di Luciano López. Al di là delle guide turistiche e dei manuali scolastici, i principali testi con pretese storiche su Covadonga furono opera di poeti, come Alfonso Camín, e di romanzieri, come Lluís Almerich. In questi libri si riscontra il profondo condizionamento della Guerra Civile sugli autori e

---

<sup>406</sup> Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', pp. 360–74.

<sup>407</sup> Sara Prades Plaza, 'Discursos histórico e identidad nacional: la historia de España del nacionalcatolicismo franquista', in *La nación de los españoles. Discursos y prácticas del nacionalismo español en la época contemporánea*, a cura di Ismael Saz e Ferrán Archilés (Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2012), pp. 55–79 (pp. 62–79).

<sup>408</sup> Pasamar, pp. 323–24.

un forte messaggio addottrinatore direzionato ai giovani ma anche alle donne e in generale a tutti i cittadini del Nuovo Stato franchista; per quanto concerne il tono delle opere, le pagine caratterizzate dalla serietà storiografica, concretizzandosi nelle sezioni dedicate all'esegesi delle fonti antiche e alla citazione delle opere di storia degli autori del secolo diciannovesimo, si alternano a lunghi passi romanzati. La sola opera di alto valore storiografico prodotta nel periodo su Covadonga consiste nel tomo VI della *Historia de España* diretta da Ramón Menéndez Pidal, nelle cui pagine tuttavia non vi è spazio per il mito romantico e nazionalista delle origini della nazione.

#### *I.4.1 Un vecchio mito per nuovi tempi: riedizioni, manuali scolastici e libri di viaggio (1945-1983)*

Nei decenni successivi alla fine della Guerra Civile la maggior parte della produzione storiografica sul mito delle origini fu costituita da riedizioni di opere precedenti di autori di orientamento politico cattolico. *La batalla de Covadonga e historia del santuario* del sacerdote asturiano Luciano López y García-Jove – che già era stato ripubblicato due volte fra gli anni Venti e Trenta – conobbe ben otto riedizioni fra il 1945 e il 1983. Anche la biografia del frate agostiniano Celso García fu ristampata a più riprese: nel 1936, alla vigilia della ribellione, e poi nel 1956 con il titolo modificato *Pelayo: la Reconquista de España*, evidente riferimento alla seconda Riconquista portata a termine dal generale Franco.

Rilevante fu anche la ripubblicazione del saggio di Constantino Cabal nel 1948, in occasione del trentesimo anniversario della coronazione canonica della Vergine di Covadonga, avvenuta nell'ambito delle celebrazioni del XII centenario della battaglia. Al fine di ampliare la conoscenza del racconto delle origini mitiche della nazione – una narrazione presentata come indiscutibile realtà storica da un trattato di esegesi delle fonti antiche – e di consolidare il culto della Vergine di Covadonga, divenuta simbolo imprescindibile delle Asturie redente dopo la rivoluzione del 1934 e la Guerra Civile, l'IDEA chiese a Cabal di curare una seconda edizione del proprio studio. La ristampa si differenziava dal testo originale sia per il titolo, trasformato in *La Divina Peregrina*, un chiaro rimando al trionfale viaggio di ritorno dell'immagine della Vergine di Covadonga dalla Francia nell'estate del 1939, sia per la lunga introduzione che il poeta ovetense permetteva all'analisi delle cronache asturiane. All'interno della prolusione, Cabal rievocava l'occupazione del santuario asturiano ad opera dei miliziani del Consejo Interprovincial de Asturias y León e la successiva spogliazione del tempio e della cappella della grotta dei preziosi oggetti di culto ivi conservati, fra i quali la stessa immagine della Vergine di Covadonga<sup>409</sup>. Il registro drammatico e patetico utilizzato da Cabal riecheggiava i toni cupi propri dei resoconti che testimoniavano la spietata persecuzione religiosa perpetrata dai miliziani, un linguaggio ricco di immagini apocalittiche che rimandavano al cristianesimo primitivo delle catacombe e ai martiri della Spagna mozarabica medievale. Nella seconda porzione dell'introduzione lo studioso asturiano rimembrava, con mistica esaltazione, la conquista di Covadonga da parte delle truppe franchiste nei primi giorni dell'ottobre 1937, nonché il fastoso ritorno della statua mariana da Irún a Cangas de Onís. All'interno dell'esposizione, Cabal riconcettualizzava la nozione di Riconquista, applicandola non solamente all'occupazione del luogo sacro da parte dell'esercito franchista, ma anche ai pellegrinaggi e alle celebrazioni organizzate in tutta la regione per il ritorno della Vergine di Covadonga e culminate con la solenne cerimonia di reintronizzazione dell'immagine avvenuta il 6 luglio 1939. Riferendosi all'inedere marziale dei soldati nell'ottobre 1937 e al ritmo cadenzato dei passi dei pellegrini nell'estate del 1939, Cabal parlava della «reconquista dei nuestros tiempos homéricos»:

Cada algará victoriosa, implicaba una franja de terreno que se españolizaba nuevamente, y una turba de cristianos a quienes se arrancaban las cadenas de la servidumbre; cada algará victoriosa, significaba a la postre la reintegración de un pedacillo del patrimonio heredado a sus sacratísimos derechos de libertad y de fe [...].

<sup>409</sup> Constantino Cabal, *La Divina Peregrina (Los ritmos de Covadonga)* (Oviedo: Diputación Provincial de Oviedo-Instituto de Estudios Asturianos, 1948), pp. 9–18.

Esta santificado este escenario por empresas de ideal. Hundida ya toda España en tiempos de epopeya ineludible, aquí empezó a revivir. [...]. Y hubo que renovar la reconquista con nuevos trazos de poema heroico, y aquí vuelve a traer la Providencia de los destinos hispanos<sup>410</sup>.

Cabal riassumeva in maniera aulica e ispirata l'atmosfera dei decenni successivi alla fine della guerra nel nord della Spagna, dominato dall'instaurazione di un'ambiente di «religiosidad total» che impregnava tutti gli ambiti sociali. Come ha scritto William Callahan, supportata dalle autorità civili, la Chiesa basò l'opera di riconquista religiosa del paese sull'incoraggiamento delle pratiche religiose proprie della devozione ultramontana, sulle missioni e gli esercizi spirituali ma anche sull'incentivazione delle pratiche e delle credenze della religione popolare e del folklore locale<sup>411</sup>. Il ritorno della Vergine di Covadonga nelle Asturie si inseriva in questo intento, mentre il richiamo a una seconda Riconquista inseriva la Guerra del 1936 nella lunga serie di gesta eroiche portate a termine dagli spagnoli ispirati dalla religione dell'amor patrio.

Al di là delle riedizioni di opere di autori vicini al cattolicesimo integrista, la produzione storiografica del dopoguerra sul mito delle origini della nazione si compose anche di manuali scolastici, libri di viaggio e guide turistiche. Fra i libri di testo, particolarmente interessante fu il libro per bambini e alunni della scuola primaria dal titolo *Episodios históricos*, la cui prima pubblicazione risale al 1944. L'opera seguiva il modello costituito dai *Cincuenta españoles ilustres*, raccolta di biografie dello scrittore luanquín Edmundo González-Blanco (1877-1938) che conobbe un'ampia diffusione durante gli anni Venti e Trenta<sup>412</sup>. In essa l'autore abbozzava un breve riassunto della vita di Pelayo, esaltando la sua figura austera ed eroica, modello di «caballero» cristiano ed esempio di castità e moderazione, ma anche pio e santo re. González-Blanco inoltre rilevava come i mori combattessero a Covadonga per la mezzaluna, mentre gli asturiani difendevano la religione cristiana, le leggi, le consuetudini, le mogli e i figli, in una parola il patrimonio spirituale e materiale che avevano. Proprio sulla famiglia si soffermava González-Blanco con intento pedagogico, affermando come «sin defensa de familia, no hay defensa de la patria»<sup>413</sup>. Gli episodi storici applicavano il metodo biografico di González-Blanco all'intero popolo spagnolo, coniugandovi la vocazione sapienziale e morale, un ritorno alla storia didattica e agli *exempla* edificanti della storiografia classica e dell'Età Moderna. Inoltre, gli *Episodios* si ispiravano alla visione della storia nazionalcattolica espressa nel *Manual de historia de España* di José María Pemán, un modello per tutti i libri di testo del regime: al provvidenziale apparire di un caudillo nei frangenti di pericolo, alla lotta ininterrotta per scacciare gli invasori ma anche le idee provenienti dall'estero si abbinavano la missione evangelizzatrice spagnola e il latente pericolo dei tradimenti da parte dei «malos españoles»<sup>414</sup>. Covadonga era inserita nel novero delle titaniche imprese degli spagnoli, fra le prodi gesta medievali susseguite a quelle antiche di Sagunto e Numanzia e precedenti la vittoria di Lepanto e una numerosa serie di atti d'eroismo avvenuti al tempo della Guerra d'Indipendenza (fra cui la battaglia di Trafalgar, gli assedi di Saragozza, etc.). È interessante a questo proposito notare come fra questi episodi di imperitura memoria spicchi il racconto dell'assedio dell'alcazar di Toledo dell'autunno del 1936, unico episodio contemporaneo riportato. Assumendo come base la *Historia general de España* di Lafuente, il racconto si caratterizzava per il richiamo alla vocazione al martirio degli spagnoli di tutte le epoche e per l'intento educativo di

<sup>410</sup> Cabal, *La Divina Peregrina*, p. 43.

<sup>411</sup> Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, p. 360; sul soffocante clima di immersione religiosa della Spagna franchista cfr. anche Lannon, p. 259 e Antonio Calero, 'Prólogo', in *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, di Giuliana Di Febo, 1ª (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002), pp. 15–22.

<sup>412</sup> Esteban Cortijo Parralejo, 'Edmundo González-Blanco', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/11005/edmundo-gonzalez-blanco>> [consultato il 30 gennaio 2020].

<sup>413</sup> Edmundo González-Blanco, *Cincuenta españoles ilustres. Biografías compuestas y acopiadas para su lectura en las escuelas* (Madrid: El Magisterio Nacional, 1927), pp. 27–33; sull'insegnamento nelle scuole primarie durante l'epoca di Primo de Rivera e la sua carica nazionalizzante, Alejandro Quiroga, *Haciendo españoles. La nacionalización de las masas en la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008), pp. 208–16.

<sup>414</sup> Boyd, 'Los textos escolares', p. 530.

instillare la fede cattolica e l'amor patrio ai giovani<sup>415</sup>. Come ha ricordato Carolyn Boyd, questo formato di manuale scolastico per le scuole primarie ebbe successo nella Spagna franchista fino agli anni Sessanta, periodo nel quale furono pubblicati gli *Anéctodas ejemplares: Episodios famosos de la historia de España. Dichos y hechos de personajes célebres* dell'educatore cattolico Aniceto Villar<sup>416</sup>.

Insieme con i manuali scolastici, le guide turistiche e i libri di viaggio costituirono un veicolo di trasmissione del mito delle origini della nazione e un *medium* per la conoscenza della storia della battaglia di Covadonga e di Pelayo. In particolare, dagli anni Trenta, un momento nel quale il capitolo del santuario tentò di fomentare il turismo religioso e la pratica di sport come l'escursionismo e l'alpinismo<sup>417</sup>, tornarono ad apparire opuscoli che tratteggiavano la storia del santuario e la sua importanza nel passato nazionale. Un esempio è costituito dal breve libro *La historia de Covadonga* della poetessa Concha Crespo Reguero: nativa di Cadice e trasferitasi a Valdalgia, presso Santander, nell'immediato dopoguerra, Concha Crespo collaborò con *ABC*, *Religión y Patria* e in generale la stampa locale andalusa e cantabrica, scrivendo sovente reportage dei suoi viaggi nella cordigliera cantabrica<sup>418</sup>. Ne *La Historia de Covadonga*, dedicato a José María Pemán, Crespo descrisse il suggestivo panorama di Covadonga, le rovine degli antichi edifici e il costume e il folklore locale, invitando gli amanti delle antiche glorie spagnole a visitare il santuario<sup>419</sup>.

#### I.4.2 Lo scontro fra Bene e Male nella prosa poetica di Alfonso Camín (1940)

*Águilas de Covadonga* costituisce l'opera più importante scritta sulla battaglia di Covadonga e la vicenda terrena di Don Pelayo nel dopoguerra. L'autore, Alfonso Camín (1890-1982), fu un poeta nativo di Gijón che passò gran parte della sua vita all'estero: dapprima a Cuba, dove a partire dal 1905 fu redattore dei quotidiani *La Noche* e del *Diario de la Marina* e della rivista *Apolo*, poi in Messico, dove trovò rifugio dopo aver lasciato Madrid all'inizio della Guerra Civile; fece ritorno definitivamente nelle Asturie solamente alla fine degli anni Sessanta. Il libro di Camín alterna due registri differenti. Mentre da una parte l'autore adotta una prosa romanzata, ricca di immagini suggestive e poetiche, intrisa di fede religiosa e di orgoglio razziale, dall'altra inserisce capitoli dedicati sia alla comparazione delle opere storiografiche su Covadonga e Pelayo, sia all'esegesi diretta delle fonti antiche. L'alternanza fra l'emotivo pathos del romanzo, la visione provvidenziale della storia e l'asettica scrittura storiografica costituisce una delle caratteristiche principali dell'opera di Camín, nella quale alla palese finizione letteraria costituita dal dialogo fra Oppas e Pelayo si contrappongono le citazioni di autorevoli storici come Juan Francisco Masdeu, Vicente de la Fuente, Victor Gebhardt e il paleografo José María Escandón.

Il racconto della vita e delle lotte di Pelayo, «fundamento épico-religioso de la actual nacionalidad española», si apriva con il resoconto della storia della razza iberica dai tempi preistorici al momento dell'invasione musulmana. Le nozioni di razza e di eredità risultano centrali in Camín, nella cui visione l'originaria razza iberica soffre numerose invasioni e tentativi di assoggettamento da parte di popoli stranieri. Solamente alcuni di questi popoli però lasciano un'eredità stabile all'originaria popolazione, mentre i più sono semplici conquistatori e predoni

---

<sup>415</sup> *Episodios históricos*, Biblioteca para niños (Barcellona: Ramón Sopena, 1944), pp. 13–16.

<sup>416</sup> Boyd, 'Los textos escolares', p. 538.

<sup>417</sup> Sulla promozione del turismo religioso a Covadonga cfr. Martín Andreu Valdés, *Visión de Covadonga. Apuntes de emoción para el peregrino y el turista* (Covadonga: Editorial Covadonga, 1926), pp. 7–27; De la Hueriga, pp. 6–14 e *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 luglio 1929, p. 389, *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° giugno 1930, p. 241 e *Covadonga. Revista mensual ilustrada*, 1° aprile 1947, p. 453. Sul turismo religioso di massa fra Otto e Novecento, Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 211–12.

<sup>418</sup> Carmen Ramírez Gómez, *Mujeres escritoras en la prensa andaluza del siglo XX (1900-1950)* (Siviglia: Universidad de Sevilla - Secretariado de publicaciones, 2000), p. 118.

<sup>419</sup> Concha Crespo Reguero, *La historia de Covadonga. Reportaje histórico-religioso* (Reinosa: Artes Gráficas 'El Lápiz de Oro', 1949).

interessati solamente alla razzia e allo sfruttamento della florida terra spagnola: così i romani impiantarono una fiorente e solida civiltà, accettata dagli iberi, mentre celti, greci e cartaginesi passarono senza lasciare traccia. Le leggi, la lingua e le istituzioni romane furono poi assorbite dai goti conquistatori della penisola, dalla cui schiatta sorsero uomini di grande sapienza e a cui si deve quel monumento giuridico chiamato Fuero-Juzgo. Malgrado le frequenti invasioni, gli iberi mantennero nei millenni le proprie caratteristiche originarie di valore militare e amore per l'indipendenza, qualità che furono eroicamente espresse nell'assedio di Sagunto e che furono impersonate dagli iberi al servizio di Annibale nel corso della Seconda Guerra Punica: si conservarono, in una parola, «esencialmente españoles»<sup>420</sup>. Alle rivendicazioni proprie della corrente indigenista, perciò, Camín addizionava l'assimilazione del lascito delle grandi civiltà del passato, come quella romana e quella gotica.

Gli ultimi decenni del regno gotico e l'invasione ad opera di Tariq e Muza erano descritte dal poeta asturiano mediante i tradizionali schemi morali consacrati da Mariana: alla fiacchezza, corruzione e depravazione degli ultimi sovrani goti si contrapponevano la sete di conquista, l'aggressiva ferocia e la lussuria dei comandanti dei popoli d'Arabia. Rodrigo in particolare era descritto come libidinoso e dissoluto e contrapposto in questo a Pelayo: mentre l'ultimo monarca gotico era debole e succube dei propri piaceri, il primo re asturiano era «un religioso heróico», nella cui persona si condensavano il valore militare, l'austerità ma anche l'amore cristiano per la sposa e la famiglia. La dicotomia si rispecchiava anche nelle rispettive compagne dei monarchi: alla dissoluta Cava, amante di Rodrigo, si contrapponeva Gaudiosa, «llana y maternal, ... patriarcal y sencilla, recia y sana, mujer corriente en lo físico y con la moral enteriza del tiempo»<sup>421</sup>. Camín quindi abbozza un archetipo non solo del caudillo del Nuevo Estado, ma tratteggia anche un modello della donna di virtù cristiane della Spagna franchista. È a questo proposito interessante osservare come Florinda venga descritta in termini francamente negativi, additata come riprovevole e causa della rovina di Rodrigo e del regno: «Malhaya el día que el rey / La vió bañarse en el río / Cristiana de mala ley»<sup>422</sup>. Nel passo la tradizionale misoginia cristiana si abbina alla moralizzazione dei costumi portata avanti dalla Chiesa e dal regime franchista, una moralizzazione basata sulla perversa «doble moral» che faceva ricadere sulla donna ogni responsabilità degli eccessi sessuali maschili, considerati dal canto loro quasi naturali<sup>423</sup>.

Camín delineava quindi lo scontro fra goti e saraceni come una lotta all'ultimo sangue fra civiltà completamente antinomiche e irrimediabilmente opposte, uno scontro letale fra Cristo e Maometto, fra il Corano e la Bibbia, fra la croce e la mezzaluna. Il conflitto terreno fra gli abitanti dell'Iberia e gli invasori si rispecchiava nella battaglia cosmica fra il bene e il male, fra la Città di Dio e quella infernale, una visione apocalittica che Camín desunse dalla storiografica integrista e nazionalcattolica. La pubblicazione della pastorale *Las dos ciudades* del vescovo di Salamanca Enrique Pla y Deniel – che consacrò la «sobreinterpretación» della Guerra Civile in termini agostiniani come crociata religiosa e scontro fra la città celeste e quella umana<sup>424</sup> – riprese e corroborò questi temi, applicandoli alla Guerra del 1936. Le immagini proposte da Camín in relazione alla catastrofica sconfitta del Guadalete, incentrate sul modello della Passione di Cristo e della sua Chiesa, rimandavano parimenti alla guerra civile appena conclusa. Il poeta asturiano

---

<sup>420</sup> Alfonso Camín, *Águilas de Covadonga (Pelayo, el Guerrillero de Cristo)* (Città del Messico: Editorial Norte, 1940), pp. 7–10.

<sup>421</sup> Camín, p. 72.

<sup>422</sup> Camín, p. 24.

<sup>423</sup> Sulla politica di genere del franchismo, la moralità puritana e l'imposizione alla donna del tradizionale ruolo domestico e la storia e le caratteristiche della Sección Femenina del Movimiento e dell'Auxilio Social, Borja de Riquer, *La dictadura de Franco*, Historia de España, IX (Barcellona: Crítica; Madrid: Marcial Pons, 2010), pp. 48–51 e 292–95; sulla Chiesa come censore massimo della moralità pubblica e privata degli spagnoli durante la dittatura, Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 360–79; in merito alla «fobia sexual eclesiástica» e alla situazione della donna nella Spagna franchista, Lannon, pp. 74–77.

<sup>424</sup> Alfonso Álvarez Bolado, *Para ganar la guerra, para ganar la paz. Iglesia y Guerra Civil, 1936-1939* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1995), p. 39.



associava l'esercito goto sconfitto e in fuga all'immagine dei crocifissi mutilati e sanguinanti, delle sacre immagini vituperate e profanate, delle icone di Cristo calpestate dall'empio e feroce nemico. Il «Cristo de la Derrota», locuzione mediante la quale Camín denomina Rodrigo sconfitto e il popolo cristiano in rotta, richiamava le sacre immagini profanate dai miliziani, come ad esempio quella del Santo Cristo di Candás, vicino a Gijón<sup>425</sup>. Al contempo, tuttavia, l'immagine del Cristo umiliato, abbinata alla descrizione della corruzione morale e della debolezza degli ultimi re visigoti, richiamava al mitologema biblico della superbia, caduta e redenzione e in particolare alla morte, passione e resurrezione di Cristo.

Dopo la morte di Rodrigo a Viseu, Pelayo è riconosciuto re dai magnati e dai vescovi in fuga verso nord. Egli perciò, nella visione del poeta gijonés, non è eletto, né deve lo scettro alla vittoria di Covadonga, ma è predestinato al trono, sia per la sua parentela reale, sia soprattutto per la sua rettitudine ascetica, il suo valore bellico e il suo vigore giovanile. La giovane età di Pelayo è sovente ribadita – insieme con la sua poderosa complessione fisica e la sua fermezza d'animo – da Camín, il quale ribadisce così i connotati rigenerativi del regno di Pelayo e il passaggio dall'estenuato, prostrato, esanime regno gotico alla nuova, gagliarda, ardimentosa monarchia asturiana. Il carisma di Pelayo, il suo eroismo al Guadalete e nella resistenza contro i mori nelle varie città della penisola al fianco di Rodrigo e la sua esemplarità come uomo retto e pio ai limiti dell'ascetismo lo innalzano alla legittima regalità. È possibile scorgere, nella descrizione del carisma pelagiano, le caratteristiche carismatiche di Franco, «segundo don Pelayo» dopo la conquista del santuario di Covadonga avvenuta fra il 1° e il 2 ottobre 1937 in concomitanza, è importante notarlo, con il primo Día del Caudillo<sup>426</sup>. Alcuni elementi della teoria del *caudillaje*, sviluppata negli anni immediatamente seguenti da Francisco Javier Conde, possono essere rintracciati in questa descrizione del carisma e della regalità di Pelayo, autentica figura di Franco sia nel libro di Camín che nel *Pelayo* di Almerich. Al di là del valore militare e della vita santa, potenti elementi del carisma di Franco e Pelayo, è possibile riscontrare altre caratteristiche comuni come la missione religiosa da svilupparsi alla guida di un popolo eletto, l'unità di destino fra il caudillo e il popolo e la caratteristica condivisa da Franco e Pelayo di essere interpreti della tradizione e custodi dei valori essenziali della nazione<sup>427</sup>.

Insiadatosi nelle Asturie e riconosciuto come legittimo re dalle popolazioni locali, che accolgono generosamente i profughi dalla Spagna interiore, Pelayo può dedicarsi all'organizzazione del regno. La sua politica da una parte innesca una rinascita religiosa, un'effervescenza cristiana che rinvigorisce la fede e la pietà da cui si erano allontanati il popolo e il sovrano goto: Pelayo «en todas partes va dejando el signo de la Cruz»<sup>428</sup>. Riprendendo il passo della *Códice Rotense* che afferma che quanto più Pelayo diffondeva il nome di Cristo sulla terra, tanto più svaniva il pericolo costituito dai saraceni<sup>429</sup>, Camín intendeva riferirsi anche alla riconquista religiosa della Spagna postbellica e al sostegno fornito dallo Stato franchista a questa restaurazione cristiana. L'azione di Pelayo, dall'altra parte, era finalizzata alla protezione del proprio territorio, una difesa attuata mediante le tattiche della guerriglia. «El feroz guerrillero de Cristo» richiamato anche nel titolo

---

<sup>425</sup> Sull'immagine del Santo Cristo de Candás, la sua profanazione e le cerimonie di riparazione organizzate in occasione della visita della Vergine di Covadonga a Gijón, cfr. *Voluntad*, 2 luglio 1939, pp. 1, 3-4.

<sup>426</sup> Antonio Olmedo Delgado, 'Otra vez el símbolo en la nueva Reconquista', *ABC de Sevilla*, 2 ottobre 1937, p. 11; Alberto Martín Fernández (Juan Deportista), 'En la Cruz de Covadonga, mirando a la basílica', *ABC de Sevilla*, 2 ottobre 1937, pp. 11-12; Alberto Martín Fernández (Juan Deportista), 'Camino de la montaña, camino de perfección', *ABC de Sevilla*, 3 ottobre 1937, pp. 5-6 e soprattutto la trascrizione della conferenza che Federico García Sanchiz tenne a Covadonga in occasione della cerimonia di ringraziamento della città di Oviedo alla Vergine di Covadonga per la protezione assicurata nel corso dell'assedio repubblicano, *ABC de Sevilla*, 18 novembre 1937, pp. 17-18.

<sup>427</sup> Sulla teoria del *caudillaje* elaborata nella prima metà degli anni Quaranta da Francisco Javier Conde, Botti, *Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova*, pp. 153-55; in generale sul *caudillaje* franchista, Ismael Saz, 'Franco ¿caudillo fascista? Sobre las sucesivas y contradictorias concepciones falangistas del caudillaje franquista', *Historia y política*, 27 (2012), 27-50.

<sup>428</sup> Camín, p. 34.

<sup>429</sup> Passo citato in Vanoli, p. 32.

attuava così una forma di resistenza lecita e onorevole, scelta dai comandanti della Guerra d'Indipendenza ma anche dai capi carlisti nelle guerre civili del XIX secolo<sup>430</sup>. Pelayo è così inserito nel novero dei guerriglieri spagnoli che lottano contro l'invasore ateo ed empio, fra gli eroi della razza, con Viriato, il Cid e i comandanti integristi dell'Ottocento.

La descrizione della spedizione musulmana e della battaglia di Covadonga di Camín sono desunte dal resoconto di Lafuente, con però l'inserimento e la modifica di importanti elementi. Innanzitutto, il lato romanzesco ed epico del libro è accresciuto dall'inserimento del dialogo fra Oppas e Pelayo, al termine del quale il re cristiano afferma perentoriamente: «seguiré combatiendo por la Iglesia de Dios». In secondo luogo, Camín stima fra gli 8.000 e i 14.000 i soldati guidati nella cordigliera da Tarik, il comandante supremo dell'invasione che personalmente si pose a capo della spedizione: già presente in alcune cronache antiche, che individuavano in Târiq ibn Ziyad e in Musa ibn Nusair i comandanti della spedizione punitiva contro Pelayo, la presenza dello stratega berbero a Covadonga consentiva a Camín di accrescere l'importanza dello scontro, momento decisivo della storia dei due popoli e delle due religioni. La battaglia inoltre per Camín fu uno scontro estenuante durato una settimana, lo stesso numero di giorni nei quali, anni prima, e si era combattuta la battaglia del Guadalete. La simmetria perfetta disegnata da Camín, all'interno della quale si rispecchiavano due battaglie decisive, fra i più alti rappresentanti dei due eserciti nemici, durate il medesimo numero di giorni, si concludeva con la «franca derrota» dei mori, la distruzione di un ulteriore colonna di mori a Cosgaya e la morte di Oppas in fuga.

Nelle pagine finali il giornalista asturiano esaltava Pelayo come «el fundador de la España político-religiosa», della Spagna eterna che era sopravvissuta attraverso i secoli fino alla Guerra Civile:

La misma España que, con muy pocas variantes, desde el siglo VIII corre hasta 1935 por el mapa de la Península, sin que, a pesar de las constantes pugnas entre la religión y la política, se encuentra otro fundamento de raza<sup>431</sup>.

Ponendo come data finale della Spagna pelagiana il 1935, Camín esaltava, in calce alla propria opera, la carica palinogenetica della guerra di Franco, la cui vittoria, come quella di Pelayo nel 718, aveva presupposto una rifondazione della nazione.

Interpolato da ampie discussioni storiografiche, il testo di Camín costituisce un racconto romanzato che pretende di inserirsi nel genere storiografico. La minuziosa presentazione delle più autorevoli opere storiche incentrate sugli albori di regno asturiano offre al poeta l'opportunità di avvalorare il proprio racconto, rafforzandolo con solide basi scientifiche. Al di là della forma, l'opera di Camín appare dominata dalla concezione agostiniana dello scontro fra le due città opposte, una visione ereditata dall'interpretazione della storia elaborata dalla cultura politica nazionalcattolica nei decenni precedenti che in Camín appare fortemente condizionata dall'esperienza della recente Guerra Civile. L'identificazione di Pelayo e Franco, accomunati dallo stesso tipo di carisma, costituisce un'altra caratteristica importante dell'opera di Camín, che in questo riprende la propaganda franchista degli anni precedenti e costituirà un tema per altri scrittori dell'epoca della dittatura, come il catalano Lluís Almerich.

### *1.4.3 Addottrinamento e intento pedagogico: Pelayo e Gaudiosa come modelli di condotta per i cittadini della Nuova Spagna in Lluís Almerich (1943)*

Durante il primo franchismo le biografie di Pelayo costituirono il genere storiografico assolutamente predominante, sebbene esse spesso fossero opere divulgative, encomiastiche e financo propagandistiche. Nel 1943 il giornalista catalano Lluís Almerich i Sellarés (1882-1952) pubblicò, sotto lo pseudonimo di Luis Manrique, una vita del duce spagnolo che pretendeva di

---

<sup>430</sup> Camín, p. 75.

<sup>431</sup> Camín, p. 139.

essere aggiornata ai più recenti studi storici e priva delle leggende che erano fiorite intorno all'originale resoconto col passare dei secoli. Negli anni Venti e Trenta Almerich aveva aggiunto al lavoro di redattore quello di scrittore e pubblicò un gran numero di romanzi di discreto successo, convertendosi nell'autore unico della *Biblioteca Damisel-la*: i suoi romanzi, caratterizzati da un certo valore letterario, spaziavano dalla letteratura per bambini e ragazzi ai romanzi rosa. Di questi ultimi ne pubblicò ben 41, convertendosi nell'autore catalano più prolifico del genere rosa sotto lo pseudonimo di Clovis Eimeric. Dopo la Guerra Civile Almerich si dedicò principalmente a opere di argomento storico<sup>432</sup>.

*Pelayo*, come era spiegato nel proemio, faceva parte della serie *Hombres de acero* ed era destinato all'educazione della gioventù spagnola, in particolar modo a instillare ai ragazzi virtù militari da applicare quotidianamente per la grandezza della patria:

Para que no se olviden tales lecciones de firmeza, tenacidad y resistencia, escríbense estas breves biografías ejemplares para la nueva España que se está forjando, abonada por un afán y una afirmación conjuntas: la de construir un gran pueblo, de ciclópea estirpe, que se halla dispuesto a asumir, como en los tiempos dorados, su derecho a la grandeza universal. Espejo de patriotas. Antorcha de progreso. Faro que alumbre la ruta de las oriflamas de la Raza. Esto aspira a ser nuestra Colección *Hombres de Acero*, breviario del mejor temple toledano y memoria de linajes numantinos<sup>433</sup>.

Alla vita di Pelayo, anticipa l'editore, seguiranno altre biografie di spagnoli illustri, come Guzmán el Bueno, Hernán Cortés e il terzo duca d'Alba. L'opera di Manrique – e, in generale, una buona parte delle opere pubblicate su Covadonga sotto la dittatura – si inserisce nel genere didattico ed edificante che, aperto nella metà degli anni Venti da Celso García e Edmundo González-Blanco, ricondusse la storia alla sua funzione di *magistra vitae* e narrazione esemplare. Inoltre, a differenza delle opere storiografiche accademiche come quelle di Altamira e di Sánchez Albornoz, il filone biografico era impregnato di una forte carica nazionalistica e ideologica. All'interno di queste coordinate, Almerich raccontava la biografia di Pelayo, un sovrano «reciamente español», condottiero e legislatore:

Pelayo fue un conductor de mesnadas de tipo racial: guerrillero, cuando no cuenta más que con sus parientes y un puñado de amigos que le secundan; general de maniobra, apenas la guerrilla, victoriosa en cien ocasiones locales, ha tomado envergadura de ejército; rey, ordenador de lo reconquistado, cuando a sus pies se arracima un pueblo saturado de fe y embriagado de esperanzas<sup>434</sup>.

Benché la pienezza dei tempi per la Spagna giungesse con Carlo V, sotto il regno del quale – in linea con la storiografia franchista – il paese raggiunse il massimo splendore, Almerich rivendicava l'importanza di Pelayo, autentico *miles Christi*. Le caratteristiche di «caballero cristiano» di Pelayo erano riassunte dall'autore barcelonés al momento di descrivere il pellegrinaggio del duce goto in Terrasanta, avvenuto subito dopo l'uccisione del padre Teodofredo da parte di Witiza. Almerich, pur dichiarando di voler sceverare il racconto dalle favole, inseriva due fra le più patenti invenzioni sulla vita del re asturiano quali appunto erano il pellegrinaggio a Gerusalemme e l'omicidio del padre alla corte di Tuy. È, a questo proposito, importante notare come Pelayo costituisca un modello, un archetipo del Caudillo: come Franco, Pelayo è presentato come mezzo guerriero e mezzo monaco, che non esita ad abbandonare la cotta e l'elmo per indossare il saio e impugnare il bordone del pellegrino<sup>435</sup>.

Più avanti, all'ascetismo e al valore è addizionato un ulteriore attributo a Pelayo, caratteristica che si rifletteva nell'immagine pubblica di Franco: quella di marito esemplare e virtuoso *pater familias*. A questo proposito è necessario evidenziare come anche la moglie

---

<sup>432</sup> Núria Pi i Vendrell, *Bibliografía de la novel·la sentimental publicada en català, entre 1924 i 1938* (Barcellona: Biblioteca de Catalunya, 1986), pp. 77–96.

<sup>433</sup> Luis Manrique, *Pelayo, Hombres de acero* (Barcellona: Enrique Meseguer, 1943), pp. V–VI.

<sup>434</sup> Manrique, pp. 9–10.

<sup>435</sup> Manrique, p. 19.

Gaudiosa corrobora il carisma del caudillo cristiano: come Pelayo è campione invitto della fede e della nazione, così Gaudiosa era «creyente como él, patriota como él»<sup>436</sup>. In secondo luogo, Gaudiosa rappresentava un modello femminile, condensava in sé alcuni delle più importanti virtù che la Nuova Spagna di Franco richiedeva alla donna come la fede, l'amore per la patria e la maternità<sup>437</sup>. E, in conclusione, la famiglia di Pelayo e Gaudiosa, completa dell'erede Favila e di Hermesinda, che sposerà Alfonso I il Cattolico, ulteriore modello di mascolinità sebbene non sia adeguatamente approfondito, ricalca il nucleo familiare cristiano composto da Franco, Carmen Polo e la figlia María del Carmen. Se Gaudiosa costituiva un paradigma femminile positivo, Egilona, moglie di Rodrigo prima e dell'emiro Abdelaziz in seguito, rappresentava, nelle pagine di Almerich l'antagonista della regina asturiana e modello negativo. Ammaliatrice, intrigante ed ambiziosa, la regina dei goti dimostrava sete di potere e grande capacità di manipolazione, ma anche indubbie virtù: rimasta vedova guidò valorosamente la resistenza gota e si oppose all'assedio di Tarik a Mérida molti mesi prima di capitolare. Inoltre, una volta moglie dell'emiro, protesse i cristiani mozarabici e intercedette per la liberazione di Pelayo quando fu portato prigioniero a Cordova. Ciononostante, lo stesso eroe nazionale sanziona il suo comportamento, poiché «su espíritu cristiano se rebela contra los que conviven tranquilamente con el invasor»<sup>438</sup>. Vediamo quindi come l'unica condotta consentita nei confronti di nemici mortali come gli invasori della patria sia l'assoluta ostilità, un atteggiamento che avrebbe dovuto essere assunto dai giovani del Nuovo Stato nei confronti del nemico vinto e una critica verso coloro i quali, pur dichiarandosi cattolici, avevano collaborato con il governo repubblicano<sup>439</sup>.

Stabilita l'identificazione fra Pelayo e Franco, Almerich procedeva a instaurare un parallelo fra gli ultimi decenni della Spagna gotica – marcescente per la corruzione morale, la mollezza dei suoi empi sovrani e, non ultimo, le faide intestine e le divisioni fra i suoi abitanti – e la Spagna ottonevicesca, dominata da ideologie disgreganti e antireligiose come il liberalismo e il marxismo. La battaglia di Covadonga, come la Guerra Civile, rappresentava in questo schema «la semilla de la nueva España reedificada a la sombra del lábaro cristiano»: all'indomani di entrambe le guerre contro l'invasore, la nazione sarebbe risorta «fecunda y creadora, genial y señera, madre prolífica de pueblos y forjadora de vastísimos imperios»<sup>440</sup>. Un tale radioso futuro era stato raggiunto e di nuovo sarà possibile addivenirvi attraverso il conseguimento dell'unità fra gli spagnoli e la cessazione delle divisioni interne che caratterizzarono la Spagna gotica prima e quella liberale e repubblicana poi: il potere agglutinante della monarchia pelagiana, nell'VIII secolo, unì – anzi «obtuvo el milagro de cohesionar» – goti e ispanoromani in un unico popolo. Specularmente, la Spagna unica, grande e libera riuniva tutti gli spagnoli autentici sotto la guida di «un ser verdaderamente superior a todos los españoles de su época», un caudillo, «una guía», «un mentor»<sup>441</sup>, escludendo i traditori che si erano dissociati dall'essenza nazionale.

Fedele a una delle principali caratteristiche della storiografia nazionalcattolica, lo scrittore catalano risalta il ruolo che i figli di Witiza, Sisebuto e Blas, e l'arcivescovo hispalense Oppas ebbero nel propiziare l'invasione e nel determinare la catastrofe cristiana sulle rive della laguna di Janda. Infidi e subdoli, costoro furono la principale causa della rovina dei goti, insieme al conte Giuliano, il luogotenente bizantino di Ceuta. All'indomani della battaglia di Covadonga, la

<sup>436</sup> Manrique, p. 19.

<sup>437</sup> Sui modelli di condotta della donna nella Spagna di Franco, Lannon, pp. 74–78 e Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 376–79.

<sup>438</sup> Manrique, p. 51.

<sup>439</sup> Un tale atteggiamento di reciso rifiuto con coloro che, anche animati da nobili intenzioni, collaborano con il nemico straniero era presente anche nel *Pelayo* di Quintana, opera letteraria importantissima per il primo liberalismo spangolo. «Un vil aliado de la gente impía / Que oprime mi país», così Pelayo si rivolge alla sorella che, nel tentativo di mitigare i rigori della dominazione di Munuza su Gijón, accettato di sposare il wālī berbero, Manuel José Quintana, *Pelayo: tragedia en cinco actos* (Madrid: En la oficina de García y compañía, 1805), p. 39.

<sup>440</sup> Manrique, p. 7.

<sup>441</sup> Manrique, p. 53.

somministrazione della giusta punizione agli spagnoli traditori, responsabili dell'invasione, e nello specifico il supplizio di Oppas costituì il primo atto di governo di Pelayo. Nella sorte del malvagio prelado si coniugano il destino dei figli sleali della patria, condannati nell'ambito della repressione franchista, ma anche la giusta punizione per gli ecclesiastici ribelli e collaboratori del governo.

Negli ultimi paragrafi dell'opera, dopo aver descritto – riprendendo il resoconto stilato da Altamira all'inizio del secolo – la battaglia di Covadonga, Almerich si dedicò alla descrizione del regno pelagiano, all'azione costituiva che seguiva quella bellica. Il caudillo stabilì un nuovo ordine, istituì un consiglio dei giudici, uomini capaci e prudenti per coadiuvarlo nell'azione amministrativa, creò leggi, addestrò soldati, patrocinò il culto e protesse l'economia: in controluce, è qui possibile vedere il programma di governo dei primi anni del regime, con la ricostituzione delle Cortes corporative e organiche nel 1942 e il reintegro del ruolo della Chiesa nella vita pubblica spagnola. Ancora più interessante è tuttavia l'ultima frase che tratteggiava la politica estera del regno asturiano fra il 718 e il 737:

Pelayo rehúye aventurarse en excursiones lejanas, que habrían podido resultarle peligrosas, dado lo reducido de sus huestes. Consolida lo que posee y gobierna ejemplarmente<sup>442</sup>.

Nella descrizione della condotta di Pelayo nei confronti dei territori conquistati dei mori non è possibile non scorgere la politica estera del regime nel biennio finale della Seconda Guerra Mondiale, ossia l'abbandono delle velleità imperialistiche al di là dello Stretto di Gibilterra e delle tentazioni belliche in favore di una neutralità conservativa e lontana dalle alleanze nazifasciste in vista della sconfitta dell'Asse. La morte dell'«uomo d'acciaio», glorioso e austero fondatore della Spagna «redenta, cristiana e libera»<sup>443</sup> concludeva il racconto del romanziere catalano.

Lluís Almerich scrisse una biografia pelagiana caratterizzata dai continui rimandi fra l'VIII secolo e il Novecento, fra la genesi della prima e l'inizio della seconda Riconquista, un'opera nella quale i due eroi fondatori condividevano molteplici connotati. L'interpretazione nazionalcattolica della storia e l'insegnamento morale erano parimenti al centro di un testo destinato ai giovani e caratterizzato da una finalità educativa. L'inclusione di leggende e tradizioni popolari allontanava l'opera dalla serietà accademica, ma la rivendicazione di solide basi scientifiche e le citazioni della *Historia de España* di Altamira avevano lo scopo di accreditare un testo ai limiti del romanzo e della propaganda in un'autorevole opera storiografica.

#### *1.4.4 La storiografia professionale e la fine del mito di Covadonga (1956-1958)*

Secondo Gonzalo Pasamar, che ha approfonditamente studiato il particolare genere delle storie di Spagna nel Novecento, solo la *Historia de España* coordinata da Ramón Menéndez Pidal e il *Manual de historia de España* di Pedro Aguado Bleye si tennero al margine della propaganda e della generale degradazione che contraddistinse la storiografia del periodo franchista<sup>444</sup>. Pubblicato inizialmente nel 1918, il *Manual de historia de España* di Pedro Aguado Bleye costituì, nelle parole di Cayetano Alcázar Molina, curatore dell'ottava edizione dell'opera, una autentica storia di Spagna e non solamente un compendio scolastico<sup>445</sup>. Aguado Bleye (1884-1953) fece parte della terza generazione di professori di geografia e storia che si dedicarono alla redazione di manuali: a partire dalla metà dell'Ottocento, come scrive Ignacio Peiró, la composizione dei libri di testo cominciò a costituire una delle pratiche inerenti all'esercizio della professione di docente e, dagli anni Sessanta, gli insegnanti degli istituti superiori giunsero a monopolizzare il mercato delle edizioni

---

<sup>442</sup> Manrique, pp. 53-54.

<sup>443</sup> Manrique, p. 61.

<sup>444</sup> Pasamar, p. 320.

<sup>445</sup> Cayetano Alcázar Molina, 'Elogio y recuerdo de Don Pedro Aguado Bleye', in *Manual de historia de España*, di Pedro Aguado Bleye, 3 voll. (Madrid: Espasa-Calpe, 1958), I. PREHISTORIA, EDADES ANTIGUA Y MEDIA, pp. 1-3.

scolastiche<sup>446</sup>. Importante eccezione alla generale inerzia istituzionale e professionale che caratterizzò l'istruzione superiore spagnola a partire dagli anni Venti<sup>447</sup>, il manuale di Aguado Bleye rifletteva l'impostazione generale di Altamira, concedendo al popolo la funzione di soggetto della storia e alla scienza del passato il ruolo di educatrice delle masse. Aguado Bleye, che per lunghi anni occupò la cattedra di geografia e storia all'Instituto de Bilbao, rifiutava inoltre la concezione provvidenzialista, preferendo applicare un metodo logico e scorgere le cause di ogni momento storico nei condizionamenti dell'età precedente. Fedele alla concezione essenzialista che fu anche di Altamira, l'argomento del suo studio è la Spagna, un'entità storica indivisibile e geograficamente limitata, risultato della mutua influenza delle civiltà che avevano occupato la penisola fra Età Antica e Medioevo e definitivamente unita nel Quattrocento<sup>448</sup>. Al pari del suo modello, il manuale di Aguado Bleye non si schierava sulle posizioni militanti proprie del nazionalismo culturale liberale, perciò non poté essere uno strumento di mobilitazione e addottrinamento delle masse. Forse in questo, al di là dell'alto valore scientifico, si può rintracciare una delle ragioni in virtù delle quali il testo conobbe una lunga serie di riedizioni negli anni del franchismo<sup>449</sup>. Riferendosi nello specifico al primo quarto dell'VIII secolo, Aguado Bleye presentava la situazione generale della penisola, il quadro nel quale si inseriva la rivolta del duce goto Pelayo. Scudiero di Witiza e Rodrigo, Pelayo fu inviato da Munuza, governatore moro di Gijón, come ostaggio a Cordova, prima di riuscire a fuggire e tornare nelle Asturie. Ivi, trovando la sorella sposata con Munuza, si rifugia nei monti della Cordigliera, dai quali lancia il grido di rivolta. Il professore castigliano quindi proponeva una stringata descrizione dello scontro montano, di dimensioni ridotte, avvenuto fra la spedizione punitiva di Al Kama e i guerrieri di Pelayo, un'imboscata dei cristiani alle falde dell'Auseva che ebbe una duplice conseguenza: da un lato, un risultato simbolico, ossia un rafforzamento del morale dei cristiani in virtù dell'interruzione della lunga serie di sconfitte gote che si erano susseguite a partire dalla battaglia del Guadalete, e dall'altro lato un esito concreto, la liberazione definitiva del territorio asturiano dai mori<sup>450</sup>. Seguiva, nel volume di Aguado Bleye, una lunga sezione dedicata alla cultura e alla civilizzazione asturiana<sup>451</sup>, una dissertazione che prevedeva la disamina dell'organizzazione politica e sociale del regno da un punto di vista critico e non nazionalista: la descrizione del regno pelagiano dell'insegnante palentino non era quindi propedeutica a speculazioni sulla società e l'organizzazione politica delle origini e non costituiva la storia di un modello da applicare alla Spagna novecentesca.

Negli anni Cinquanta Justo Pérez de Urbel (1895-1979) fu incaricato di redazione del sesto tomo della collana *Historia de España* diretta da Ramón Menéndez Pidal e pubblicata da Espasa-Calpe. Già redattore di *El Debate* dal 1929 al 1936, il frate benedettino Pérez de Urbel collaborò attivamente alla sollevazione franchista e allo sforzo bellico del bando fazioso nel corso della Guerra Civile. Nel dopoguerra ricoprì diversi ruoli sia nell'Azione Cattolica femminile spagnola, sia nella Sección Femenina e in altri organismi afferenti alla Falange. Già direttore di riviste legate alla dittatura, come *Flechas y Pelayos*, fu procuratore alle Cortes franchiste e, dal 1950, fu professore di storia medievale all'Università Complutense di Madrid<sup>452</sup>. La *Historia de España*

<sup>446</sup> Ignacio Peiró, 'La difusión de los libros de texto: autores y manuales de historia en los institutos del siglo XIX', *Didáctica de las ciencias experimentales y sociales*, 7 (1993), 39–57 (pp. 44–45).

<sup>447</sup> Boyd, 'Los textos escolares', p. 510.

<sup>448</sup> Boyd, *Historia patria*, pp. 141–44.

<sup>449</sup> Benché il CSIC e la rivista *Arbor* criticarono duramente la riedizione aumentata del primo volume della *Historia de España* che Aguado Bleye pubblicò nel 1947, il manuale contava otto ristampe nel 1958 e continuò a essere pubblicato fino alla metà degli anni Settanta, Peiró e Pasamar, p. 56.

<sup>450</sup> Pedro Aguado Bleye, *Manual de historia de España*, 3 voll. (Madrid: Espasa-Calpe, 1958), I. PREHISTORIA, EDADES ANTIGUA Y MEDIA, pp. 475–77.

<sup>451</sup> Aguado Bleye, I. PREHISTORIA, EDADES ANTIGUA Y MEDIA, pp. 509–37.

<sup>452</sup> Miguel Carlos Vivancos Gómez, 'Justo Pérez Santiago', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/5460/justo-perez-santiago>> [consultato il 2 marzo 2020]; Peiró e Pasamar, pp. 485–86.

curata da Ramón Menéndez Pidal costituì un grande progetto editoriale che, principiato negli anni Venti, trovò la propria conclusione nel 2007, anno della pubblicazione del volume LXVII. José Álvarez Junco e Gregorio de la Fuente hanno posto in evidenza l'importanza del prologo al primo e terzo volume dell'opera, dedicati rispettivamente alla Spagna preistorica e al regno visigoto: in tali prolegomeni, Menéndez Pidal rivelava il proprio intento di rafforzare, mediante l'opera, l'ininterrotta identità collettiva spagnola tradizionale, basata sulla lingua e la letteratura, un'identità nazionale in grado di assumere caratteristiche tali da poter essere condivisa e accettata da progressisti e conservatori<sup>453</sup>. Al principio del volume VI, dedicato alle origini della Reconquista, frate Pérez de Urbel presentava le fonti sulle quali basava la propria analisi dei primi tre secoli della Spagna cristiana, costituite essenzialmente dalle due versioni della *Crónica de Alfonso III*, dalla *Crónica Albeldense* e dalla *Chronica Visigothorum*. Lo storico castigliano proseguiva rilevando il «visigotismo político» che contraddistingueva tali documenti, prodotti alla corte di Oviedo nell'ultimo terzo del IX secolo; parimenti, sulla base di tale ideologia si fondavano la concezione dell'origine e della missione del regno asturiano, che era costituita dall'intento di riconquista totale della Spagna ad opera del regno neogotico: tale nozione si era andata sviluppando, secondo lo storico castigliano, fra i regni del Re Casto e Alfonso III<sup>454</sup>. Venendo alla ricostruzione della successione dei primi re asturiani, il religioso benedettino stilava una breve biografia della vita di Pelayo, le cui origini erano incerte ma che fu paggio di Rodrigo e, dopo l'invasione, tributario degli arabi. Confrontando costantemente le più antiche fonti cristiane con la documentazione di origine araba, Pérez de Urbel azzarda la conclusione che il nucleo della resistenza cristiana fosse costituito dai fuggiaschi delle regioni della Spagna centrale e meridionale, coadiuvati dalle popolazioni indigene. Lo scontro di Covadonga veniva delineato come un'imboscata subita da un drappello di arabi ad opera di Pelayo e dei cristiani, una scaramuccia montana la cui descrizione ricalca la visione della battaglia di Covadonga profilata da Altamira all'inizio del secolo. Dal professore dell'Università di Oviedo, Pérez de Urbel trae anche una delle conclusioni sullo scontro, ossia l'importanza della vittoria cristiana nell'ordine morale e simbolico. Lo studioso franchista chiosava il breve passo dedicato a Pelayo con una frase dello storico tunisino Ibn Jaldún, secondo la quale con Pelayo e la battaglia di Covadonga principiava una nuova dinastia che regnava su un nuovo popolo<sup>455</sup>.

Appoggiandosi alla ricostruzione e all'interpretazione dello scontro di Covadonga profilata da Rafael Altamira all'inizio del XX secolo, sia Pedro Aguado Bleye che Justo Pérez de Urbel stilarono un racconto sobrio, asettico e scientifico delle origini della nazione. Le pagine del manuale dell'insegnante bilbaino e del tomo di Pérez de Urbel si connotano per l'accurata ricostruzione e l'uso delle fonti, nonché per l'abbandono dei toni più smaccatamente nazionalisti; inoltre, la loro narrazione delle origini della Spagna non costituiva più un progetto per il futuro o una giustificazione dell'ordine costituzionale in vigore, come avveniva per lo storicismo romantico del diciannovesimo secolo. Gli unici miti nazionali di cui si avverte traccia nelle opere scelte sembrano la definizione essenzialista dell'identità spagnola da una parte e la *Reconquista* come impresa ininterrotta dall'altra: tuttavia, tali miti paiono rimanere sottotraccia, non può esaltati dai toni enfatici di Lafuente e degli storici delle generazioni precedenti. Sembra quindi possibile concludere che, in virtù della duratura influenza dell'opera di Altamira, la storiografia più seria abbandonò negli anni Cinquanta i presupposti nazionalisti che avevano caratterizzato la produzione storiografica su Covadonga e il regno di Pelayo nel 150 anni precedenti.

<sup>453</sup> Álvarez Junco e de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', pp. 350–52.

<sup>454</sup> Justo Pérez de Urbel e Ricardo Del Arco y Garay, *España cristiana. Comienzo de la Reconquista. 711-1038*, Historia de España Menéndez Pidal, VI (Madrid: Espasa-Calpe, 1964), pp. VII–XVIII.

<sup>455</sup> Pérez de Urbel e Del Arco, pp. 22–31.

## Conclusioni

Nell'epoca franchista il mito di Covadonga e di Pelayo fu al centro di una serie di opere eterogenee e di caratteristiche, registri e vocazione differenti: ai pochi studi della storiografia scientifica si inframezzarono infatti le opere di poeti, scrittori di romanzi rosa e di guide turistiche, oltretutto naturalmente i manuali scolastici e i libri dedicati all'educazione patriottica della gioventù. In generale, le opere pubblicate durante la dittatura da una parte sembrano perdere le velleità accademiche e la serietà scientifica che avevano caratterizzano gran parte degli studi storici su Covadonga nel periodo della Restaurazione, dall'altra parte sono prive di originalità, conformandosi in gran parte all'ideologia nazionalcattolica del regime.

In sede di conclusioni è innanzitutto importante notare l'esteso e profondo condizionamento che la Guerra Civile esercitò su gran parte dei testi pubblicati: al pari di quanto avvenne con la Guerra d'Indipendenza, da un lato questo conflitto venne letto mediante categorie culturali desunte dal mito di Covadonga e, dall'altro lato, le circostanze particolari del conflitto andarono a modificare le categorie tradizionali e precostituite. Si trattò di un'operazione di identificazione e delucidazione fra le due epoche, il 718 e il 1936, ma, al contempo, di legittimazione delle pretese e dell'instaurazione della dittatura in riferimento alle origini della nazione e, infine, di mitopoiesi, ossia di modifica e ridefinizione degli elementi del racconto tradizionale di Covadonga alla luce degli eventi occorsi dopo il 18 luglio 1936. Come abbiamo già ricordato a proposito della rielaborazione che le circostanze belliche e politiche del primo Ottocento presupposero circa alcuni elementi del mito, l'esperienza dei soggetti umani, specie quando comunicata nel discorso, comporta l'appropriazione degli eventi sulla scorta di concetti *a priori*. Marshall Sahlins avvertiva a questo proposito che il ricorso ai concetti convenzionali nelle situazioni empiriche sottopone i significati culturali a rivalutazioni pratiche: si tratta del rischio delle categorie in azione. Dalla natura arbitraria del segno, concludeva Sahlins, consegue che la cultura è, per sua stessa natura, un oggetto storico<sup>456</sup>. Allineamento, variazione e legittimazione convivono, in primo luogo, nell'accostamento fra la Spagna degli ultimi sovrani goti con lo Stato liberale otto-novecentesco, cui fungeva da contrappunto l'assimilazione del regno asturiano con il Nuevo Estado. L'identificazione poggiava sulla circostanza che entrambe le organizzazioni politiche sorgevano da una rivolta contro lo straniero e da una guerra di liberazione nazionale, che avevano una costituzione politica e un'organizzazione interna similari e che perseguivano una medesima politica estera. Le modifiche al mito tramandato risiedevano proprio nella ridefinizione delle caratteristiche del regno di Pelayo, immaginato come retto da un ordinamento nel quale al re era affiancato, in posizione chiaramente subordinata, un consiglio di anziani e aristocratici; il ruolo della Chiesa, inoltre, era inteso come preminente nell'organizzazione sociale. Questa serie di connati può corrispondere all'ordinamento interno della Spagna franchista, ma è dubbio che possano riferirsi all'oscuro tempo del primo monarca asturiano; inoltre, tali caratteristiche vanno a modificare la visione, di matrice liberal-progressista e moderata, che nel XIX secolo era stata delineata in merito all'ordinamento delle origini: possiamo perciò notare come il mito della fondazione della nazione evolve costantemente nel tempo. Assimilazione e legittimazione sono abbinatae, oltretutto nella rivendicazione dell'ordinamento del regno pelagiano come antesignano di quello franchista, anche nella medesima politica estera: una politica di neutralità e consolidamento pacifico dei confini che era stata di Pelayo, mercé le campagne arabe in Francia, e del regime durante la Seconda Guerra Mondiale.

Il mito di Covadonga offriva un importante elemento di assimilazione fra due epoche considerate fondazionali – il 718 e il 1936 – nell'interpretazione delle guerre di Pelayo e di Franco come uno scontro di civiltà irrimediabilmente contrarie. Visione derivata dalla storiografia cattolica e in particolare risalente a Manuel Merry y Colón, la lotta fra civilizzazione inconciliabili andò a costituire la «sobreinterpretación» della guerra, come scriveva Alfonso Álvarez Bolado.

---

<sup>456</sup> Sahlins, pp. 120–35.



L'imposizione di questo significato egemone alla Guerra Civile e alla battaglia di Covadonga comportò, in primo luogo, l'applicazione della nozione di Riconquista alla Guerra del 1936, una Riconquista intesa come recupero militare del territorio portato a termine nell'aprile 1939 a cui si aggiungeva una restaurazione religiosa: un'interpretazione che venne a rafforzare l'identificazione fra l'epoca del fondatore e quella contemporanea. È in quest'ambito che si inserisce l'azione legislativa sia di Franco sia di Pelayo in direzione della restaurazione delle prerogative della Chiesa nella società e nello Stato.

Il carisma religioso e militare del primo re fu sovente inteso come prefigurazione del carisma del Caudillo, che fu immediatamente designato come secondo don Pelayo. In gran parte, è per la funzione di salvatori e rigeneratori della patria che i due capi di Stato furono acclamati. Negli anni Quaranta, a sostegno di questo carisma provvidenziale, che faceva del dittatore galiziano e del duce goto valorosi condottieri militari da un lato e uomini pii e religiosi ai limiti dell'ascetismo dall'altro, venne assemblata la teoria del *caudillaje*: essa aggiungeva ulteriori elementi comuni al carisma dei due capi dello Stato, come la missione religiosa da svilupparsi alla guida di un popolo eletto, l'unità di destino fra il caudillo e il suo popolo e il compito di custodia della tradizione nazionale assegnato ai due condottieri. Al valore bellico e alla vita santa di Pelayo e Franco si assommò, nelle pagine di Almerich e Camín, un carisma familiare che qualificava il re asturiano e il dittatore come mariti virtuosi ed esemplari padri di famiglia; nel romanziere catalano, in particolare, al carisma virile si aggiungeva quello femminile, della regina asturiana Gaudiosa, modello di virtù femminili cattoliche. Franco e Pelayo, Carmen Polo e Gaudiosa assurgevano quindi ad archetipi comportamentali e modelli di condotta morale e patriottica per i cittadini del Nuovo Stato franchista: in questo elemento poggia gran parte della carica educativa di cui sono impregnati i libri su Pelayo e Covadonga editi durante la dittatura. Abbinato alla definizione dei modelli di condotta, spiccava anche l'impiego di una filosofia della storia che tendeva a spiegare gli eventi in termini morali e religiosi, una visione già sviluppata dal pensiero cattolico e controrivoluzionario precedente. Inoltre, in modo specifico in Almerich, viene anche proposto un esempio di comportamento con i nemici della patria, complementare all'interpretazione della guerra come scontro di civiltà: siano essi i mori dell'VIII secolo o i repubblicani del Novecento, l'eliminazione dell'avversario si concretizzava come l'unica strada percorribile per la vittoriosa Spagna autentica.

L'immissione di una mentalità martoriale nei racconti è riscontrabile in particolare nella narrazione che Alfonso Camín redasse della fuga e della morte di Rodrigo, figura dell'intero popolo goto. Abbinata alla sconfitta e sottomissione del popolo cristiano, la profanazione e distruzione delle immagini sacre e delle reliquie da parte dei mori si identificava con la strage dei religiosi e la mutilazione delle icone e delle statue dei primi mesi della guerra. Questa assimilazione fu ripresa, nel 1948, da Constantino Cabal proprio in riferimento al santuario di Covadonga, rimasto nelle mani dei miliziani e trasformato in magazzino militare nel 1937. Sia nei libri di Camín e Almerich, sia negli *Episodios históricos*, Pelayo condensa in sé i tratti immortali e più profondi della razza spagnola, caratteristiche classiche del popolo desunte dagli scrittori dell'Età Moderna attraverso gli storici romantici ottocenteschi. Queste caratteristiche, i tradizionali connotati di valore, abnegazione, amore per la libertà, fede religiosa, si connotano ancora come eterni: Camín in particolare specificava che la Spagna di Pelayo era sostanzialmente quella del 1935.

L'evidente condizionamento di Altamira sulla metodologia, il tono e le conclusioni applicate alla ricostruzione della battaglia di Covadonga da storici quotati come Pedro Aguado Bleye e Justo Pérez de Urbel portò alla redazione di influenti opere all'interno delle quali non trovava spazio il mito delle origini della nazione. Sebbene entrambi gli autori indulgessero su alcuni miti nazionali – Aguado Bleye, nello specifico, desunse da Altamira una visione essenzialista dell'ente nazionale denominato Spagna, Pérez de Urbel accoglieva il mito della Riconquista – si registra un abbandono da parte degli studiosi più seri degli elementi tradizioni del mito della battaglia di Covadonga e del regno di Pelayo che si erano venuti definendo e consolidando nella mentalità collettiva sin dal Cinquecento. In ultimo, è da notare, in riferimento alla concezione sviluppata da Altamira delle

masse come motore della storia, che nell'epoca franchista a una storiografia incentrata sul popolo – come era quella appunto del professore dell'Università di Oviedo, ma anche di Morayta e Castro – si sostituirono le biografie del duce fondatore. Negli *Episodios históricos*, così come nei libri di Camín e Almerich il protagonista è indiscutibilmente Pelayo, il caudillo, mentre il popolo viene in posizione subordinata.

## Conclusioni

La presente sezione è stata dedicata al vaglio di influenti opere storiografiche che hanno sviluppato, tramandato e rielaborato il mito nazionale della battaglia di Covadonga nel corso delle Età Moderna e Contemporanea. Le fonti analizzate afferiscono a una ampia gamma, che assomma il particolare genere storiografico delle storie di Spagna, alle monografie di eruditi locali, agli studi di archeologia, folklore e cultura asturiani, ai trattati di vario argomento e finalità fino alle conferenze accademiche, ai manuali scolastici e alle biografie romanizzate dell'eroe fondatore Pelayo. La disamina di una documentazione così eterogenea ha avuto come scopo quello di enucleare le caratteristiche del mito delle origini della nazione e della monarchia a partire dall'epoca etno-patriottica e ricostruire i successivi adattamenti e risignificazioni di cui è stato oggetto il materiale mitico nel corso dei secoli.

I testi degli autori dell'Età Moderna avevano espresso una costante sollecitudine per la ricerca e la determinazione delle origini della nazione e della monarchia, sviluppando due correnti di pensiero antitetiche sintetizzate da Martín Federico Ríos Saloma in linea goticista e linea indigenista. Dalla delineazione dell'origine di Pelayo, discendente degli antichi iberi o duce di origine gotica, dipendevano le caratteristiche della nuova monarchia asturiana, ossia se essa dovesse essere una restaurazione del regno toledano oppure una sollevazione dell'antica Iberia, rediviva dopo secoli di acquiescenza sotto la dominazione straniera. La determinazione dell'elemento predominante nella nazionalità spagnola delle origini non prescindeva dalla comune convinzione degli storici che si fosse prodotta una fusione delle razze nella cordigliera cantabrica dell'VIII secolo, ossia che le diverse popolazioni fuggite dalla Spagna interiore dinanzi all'invasione araba si fossero mescolate agli abitanti delle montagne formando un nuovo popolo, quello spagnolo. La canonizzazione delle origini della nazione e la sacralizzazione della battaglia di Covadonga e della figura di Pelayo costituiscono un altro elemento del mito delle origini assemblato in Età Moderna. Pelayo fu designato come un re santo e dalla persona del monarca la sacralità da un lato si prolungò sui suoi successori, dall'altro lato si diffuse sul popolo intero: fu così ribadita la concezione della Spagna come popolo eletto, modellata sull'Israele veterotestamentario. Si evince infine una crescita palpabile di un sentimento etno-patriottico a partire dal Cinquecento e, in special modo, dall'inizio del Secolo dei Lumi. Questo incremento è percepibile nella semantica utilizzata dagli autori, ma anche nelle argomentazioni espresse nei testi a difesa della nazione e della cultura spagnole. In generale, sembra corretto affermare che i testi dell'Età Moderna tramandino alcuni dei principali elementi costitutivi del racconto di Covadonga nelle antiche cronache, ridefinendone il significato e la rilevanza all'interno della biografia complessiva della nazione e in riferimento alle circostanze contemporanee agli scrittori.

Il primo liberalismo spagnolo utilizzò, rielaborandolo, il mito della battaglia di Covadonga al fine di radicare nella tradizione nazionale il costituzionalismo gaditano e il sistema liberale. Soprattutto ad opera di Francisco Martínez Marina, l'opera costituente delle Cortes di Cadice venne presentata come una restaurazione dell'originario ordinamento politico spagnolo, smentendo l'interpretazione integrista che faceva di esse l'imposizione in Spagna di un ordine concepito all'estero e da ivi importato. Al fine di portare a termine questo compito, la storiografia del primo liberalismo scorse nella battaglia di Covadonga l'anello di congiunzione fra il supposto ordine democratico del regno visigoto e la monarchia spagnola; tuttavia, storici come Martínez Marina e i suoi epigoni si dimostrarono maggiormente interessati alla ricostruzione delle caratteristiche del regno gotico e dell'ordinamento politico asturiano che alla battaglia in sé. Essi così si assunsero il compito di definire gli organi politici e il funzionamento del regno pelagiano, individuati sostanzialmente nell'elettività del monarca, nella funzione di rappresentazione popolare e di limitazione del potere del sovrano svolta dal parlamento e nella stipula di un patto fra il re e il popolo. La confessionalità cattolica dell'ordinamento liberale nella prima metà dell'Ottocento non fu in discussione, come ha specificato Portillo, e dalla monarchia cattolica si passò alla nazione dei

cattolici. L'elemento religioso nel mito delle origini, sebbene non più in primo piano, non venne comunque escluso dalla narrazione che il liberalismo gaditano elaborò del regno di Pelayo.

Derivata dall'evoluzione dell'opposizione tradizionalista all'illuminismo e alla rivoluzione, la lettura integrista del mito delle origini evidenziava la centralità della religione nella sollevazione asturiana e nel regno di Pelayo. Unico fattore di unione fra le popolazioni rifugiate nelle montagne asturiane e tratto distintivo della nazionalità spagnola, la religione fu utilizzata dagli autori cattolici nella spiegazione in termini morali alla caduta dei goti e nella designazione di Pelayo come redentore della patria; inoltre, da un punto di vista costituente, gli scrittori confessionali evidenziavano l'importanza della Chiesa e delle istituzioni ecclesiastiche nel nascente regno asturiano. Alla metà del secolo, la narrazione delle origini della nazione, il racconto della battaglia di Covadonga e la definizione delle caratteristiche della monarchia pelagiana contenute nella *Historia general de España* di Modesto Lafuente presupposero una sintesi fra le due anime fino ad allora sviluppatasi della storiografia spagnola. Da una parte, Lafuente accettava il lascito gotico, inteso come un'eredità di istituzioni liberali e rappresentative, dall'altro lato ribadiva la centralità imprescindibile della religione cattolica per la nazione; inoltre, Lafuente stilò un racconto delle origini nel quale la monarchia risultava inscindibile dalla nazione, andando a costituire un elemento irrinunciabile, insieme con il cattolicesimo e le istituzioni rappresentative, dell'essenza della nazione spagnola. Nei primi due terzi del XIX secolo, il racconto delle origini della nazione trovò una considerevole importanza in particolare come progetto di definizione delle caratteristiche e dell'ordinamento istituzionale della nazione futura. La funzione determinante di Lafuente, ingigantita dallo straordinario successo che la sua storia conobbe, risiede proprio nell'aver definito anche in merito alla mitologia delle origini della nazione un compromesso che andò a costituire la legittimazione storicistica dell'ordine moderato.

Nell'ultimo quarto del secolo, all'indomani della Rivoluzione di Settembre, ebbe principio l'ultima importante stagione di rielaborazione del mito di Covadonga. Da una parte, gli scrittori progressisti apportarono originali modifiche alla narrazione, ponendo l'accento sulla sovranità popolare come base legale del regno di Pelayo, immaginato come una società paritaria organizzata intorno a istituzioni democratiche e rappresentative; questi autori inoltre svilupparono una decisa critica della Chiesa ultramontana ottocentesca, constatandone la distanza con la Chiesa asturiana delle origini, povera ed evangelica guida morale della società. Morayta, professore universitario repubblicano, si spinse ancora più là nella riconversione del mito pelagiano: condividendo la critica alla Chiesa restaurazionista, Morayta eliminava anche la monarchia dagli elementi costitutivi della Spagna eterna, richiamando l'accidentalità delle forme di governo della nazione. Parallelamente, gli anni del sistema canovista e della dittatura di Primo de Rivera conobbero l'evoluzione della narrazione integrista cattolica: innanzitutto, gli autori cattolici applicarono con convinzione la nozione di scontro di civiltà irrimediabilmente opposte alla lotta nella valle del Deva, scorgendovi una battaglia fra la città celeste e quella infernale. In secondo luogo, e forse ancora più importante della concezione agostiniana espressa da autori come Manuel Merry y Colón, l'ampliamento del contesto geografico e cronologico e l'inserimento di Covadonga in una visione complessiva della storia mondiale risulta l'elemento più rilevante dello sviluppo del pensiero nazionalcattolico sulla battaglia del 718: Zacarías García Villada inserì l'episodio di Covadonga nella lotta micidiale fra cristianesimo e Islam, iniziata nel VII secolo nel Mediterraneo orientale, e ribadì l'importanza della vittoria dell'Auseva per il futuro dell'Europa e del mondo cristiano, un trionfo che arginò le orde degli infedeli invasori e distruttori della civiltà cristiana europea. Inoltre, per García Villada Covadonga costituiva l'inizio e nello stesso tempo lo svelamento del destino che la Provvidenza aveva affibbiato alla Spagna, un destino evangelizzatore ed imperiale. Questa filosofia della storia, e l'importante corollario del destino cattolico-imperiale della nazione, fu assunta dal franchismo come propria visione ufficiale della storia qualche anno dopo. A differenza della storia di Spagna di Lafuente, i membri della Real Accademia della Storia fallirono nell'assemblare una storia ufficiale della nazione in grado di avere l'impatto di quella dello scrittore palentino. Eduardo Saavedra, l'accademico tarragonese deputato alla stesura del tomo della *Historia de España* della RAH sulle

origini della nazione che non fu mai dato alle stampe, affidò le proprie conclusioni a una conferenza che conteneva il supporto storicistico alla Costituzione del 1876. Ultima elaborazione della dottrina della costituzione storica della Spagna, le concezioni di Saavedra consistevano in uno sviluppo delle idee moderate sull'ordinamento dello Stato: sul modello del regno pelagiano, la Spagna della Restaurazione prevedeva ampi poteri per il sovrano, architrave del sistema, e un parlamento di nobili ed ecclesiastici, senza lasciare alcuno spazio alla sovranità popolare. Con la pubblicazione della *Historia de España y de la civilización española* di Rafael Altamira, nel 1901, la storiografia scientifica più seria sembra abbandonare il mito di Covadonga, demistificandolo e razionalizzandone la narrazione. La sinistra liberale del Novecento sembra così disinteressarsi di questo mito e lasciarlo alla destra conservatrice e cattolica, che ne monopolizzerà l'uso fino alla fine del franchismo e al sorgere del movimento autonomista asturiano, l'asturianismo politico. A partire dagli anni Dieci, si registra un deciso predominio della storiografia locale, che cominciò a dedicarsi all'argomento covadonguista con sempre maggiore continuità: l'interesse degli intellettuali asturiani per il mito delle origini comportò una riformulazione del mito in termini regionali, come parte dell'arsenale intellettuale di un regionalismo integratore sia liberale che cattolico: le due anime di questo regionalismo, come studiate da Carolyn Boyd, si definirono in occasione del centenario del 1918. Lo scontro di interpretazioni sul mito di Covadonga e sul regno pelagiano si perpetuò nei cinquant'anni della Restaurazione, periodo nel quale le due versioni contrapposte del mito conobbero un'evoluzione sempre più inconciliabile ed estrema. Dal canto suo, la storiografia accademica e positivista fallì nell'intento di fornire una storia di Spagna unificatrice, in grado di coinvolgere le masse e di essere di supporto al sistema politico canovista. Se con Altamira la sinistra liberale abbandonò il mito nazionale delle origini, le forze conservatrici, controrivoluzionarie e nazionalcattoliche rimaste egemoni nell'uso del mito procedettero all'incorporazione di Covadonga e di Pelayo nell'arsenale simbolico del nascente regionalismo asturiano, un regionalismo spagnolista e integratore.

Durante l'epoca franchista, la storiografia accademica e scientifica proseguì nella direzione indicata dall'opera di Altamira, confermando l'allontanamento degli elementi mitici dalla ricostruzione dei fatti dell'VIII secolo. Al contrario un'ampia ed eterogenea serie di opere, di scarsa originalità e dalla dubbia serietà scientifica, si fece carico della perpetuazione e ridefinizione del mito alla luce delle mutate circostanze politiche della Spagna postbellica. La maggior parte delle opere presentava la monarchia asturiana e la sua organizzazione istituzionale e sociale come una prefigurazione dell'ordine franchista, così come l'agostiniano Celso García aveva individuato nel regno di Pelayo il precedente e il modello per lo Stato primorriverista. L'identificazione fra le due epoche, il 718 e il 1936, presuppose in secondo luogo una «sobreinterpretación» sia della battaglia di Covadonga, sia della Guerra Civile: in quest'ambito, le motivazioni religiose delle lotte divenivano egemoni rispetto alle altre. Il carisma militare, religioso, virile e familiare di Pelayo venne messo in relazione con quello di Franco, rigeneratori e salvatori della patria in epoche diverse. In definitiva, all'indomani del termine della Guerra Civile, solamente opere che con la storia intrattenevano un rapporto tangente ebbero come argomento Pelayo e Covadonga. Testi di poeti, scrittori di romanzi rosa e redattori di guide turistiche e libretti agiografici ed edificanti, che esaltavano Pelayo come prefigurazione di Franco e la monarchia asturiana come modello e precedente del Nuevo Estado, si contrapponevano alle pochissime opere di storiografia seria le quali proseguirono sulla strada della demistificazione della battaglia di Covadonga aperta da Altamira. Nel contempo, le riedizioni di testi di autori asturiani e il libro di Camín irrobustirono sempre più l'identificazione di Covadonga, e della Vergine di Covadonga, come un simbolo del regionalismo asturiano.

Nel corso della disamina si è potuto constatare che il tradizionale racconto del mito delle origini conobbe modifiche e riadattamenti in relazione all'epoca in cui venne ripreso e agli autori che lo maneggiarono. Rielaborata e risignificata, la narrazione della battaglia di Covadonga e del regno di Pelayo di volta in volta adattò la propria struttura alle circostanze politiche e sociali e all'ambiente nel quale lo storico scrivente era immerso. Possiamo rilevare quindi, con Edward Carr,

come sia di primaria importanza l'epoca politica e l'atmosfera socioculturale in cui l'opera storica è stata prodotta. La narrazione classica si trasformò in relazione al condizionamento della sua struttura ad opera di nuovi eventi storici: la Guerra d'Indipendenza e la Guerra Civile modificarono in profondità la narrazione tradizionale del mito o almeno alcuni elementi di essa. Così, nel primo Ottocento, quando la Guerra del 1808 divenne un riferimento primario del nazionalismo spagnolo e fu incorporata nelle grandi imprese nazionali, la guerriglia e l'ordinamento giuridico divennero importanti caratteristiche della rielaborazione del mito. Nel 1939, invece, la concezione della Guerra Civile come scontro di civiltà e la «sobreinterpretación» della guerra medesima come guerra religiosa andarono a incidere sulla narrazione della vita di Pelayo e della battaglia di Covadonga che redassero gli autori di epoca franchista. Con il supporto delle considerazioni di Sahlins e Balandier, abbiamo potuto appurare l'influenza reciproca fra mito e attualità, la capacità del mito, da una parte, di fornire una lettura della realtà, una legittimazione dell'ordine presente e del progetto futuro di nazione ma, dall'altra parte, anche la tendenza della narrazione del mito a adattarsi alle circostanze presenti per giustificarle. La tradizione dinamica, quindi, può supportare cambiamenti e anche nuovi progetti politici, come dimostra in particolare il caso della Costituzione del 1812, che fu inserita da Martínez Marina nella tradizionale nazionale e da essa trasse la propria autorità e legittimazione, ma anche le interpretazioni di Castro e Morayta.

In secondo luogo, è necessario soffermarsi sulla funzione mitopoietica degli storici emersa nel corso della disamina. Come ha suggerito Chris Lorenz, gli storici, anche quelli accademici, positivisti, più seri si trasformano in inconsapevoli tramandatori ma anche rielaboratori di miti. È così per la gran parte degli autori che abbiamo analizzato; a questo proposito, si può inoltre affermare che l'immissione nei testi di pagine di analisi delle fonti ed esegesi rafforzi la credibilità dello storico il quale però usa questi testi per assemblare e corroborare visioni mitiche delle origini della nazione. Significativo è il caso di Julio Somoza, che affonda un mito, quello di Pelayo e di Covadonga, per esaltarne un altro, la verginità delle Asturie. Anche la storiografia accademica del Novecento si inserisce in questa linea: la visione essenzialista della Spagna di Altamira e Aguado Bleye, così come la difesa da parte di Justo Pérez de Urbel del mito della Riconquista stridono con la loro razionalizzazione della storia di Pelayo e della battaglia di Covadonga.

Sulla base degli studi di Bartolomé Clavero abbiamo potuto notare come la storia si faccia norma giuridica e costituente e progetto per la nazione futura, non solamente in occasione della redazione e dell'emanazione della Costituzione del 1812, ma lungo tutto il corso del secolo decimonono e nel XX fino alla dittatura di Franco. Appoggiandoci alla ricostruzione della dottrina della costituzione storica o interna di Spagna elaborata da Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, abbiamo potuto constatare come le caratteristiche della monarchia pelagiana andarono a costituire il modello, pienamente inserito nella tradizione nazionale, per gli ordinamenti che si susseguirono in Spagna. A partire da Martínez Marina, gli scrittori di storia affibbiarono sfumature diverse al regno del primo sovrano a seconda del loro orientamento politico: così storici moderati come José Caveda e Lafuente svilupparono una concezione della monarchia asturiana che differiva dai progressisti Castro e Escalera; Saavedra, all'inizio del Novecento, elaborò una narrazione del regno pelagiano consona alle caratteristiche del sistema canovista. Infine, sebbene con una dose molto minore di serietà accademica e di valore storiografico, Celso García, Lluís Almerich e Alfonso Camín, nell'epoca primorriverista e durante il franchismo, abbozzarono lineamenti piuttosto generali per il regno di Pelayo che però si rispecchiavano nell'organizzazione politica delle due dittature.

In generale nella nostra tesi si rafforza l'idea, si rintracciano le intuizioni espresse da Ann Rigney e soprattutto da John Neubauer in merito alla parallela e contemporanea istituzionalizzazione di un canone di letteratura nazionale e il sorgere del genere della storia patria. Appoggiandosi anche agli studi di Carolyn Boyd e Ignacio Peiró, si può dire che in Spagna questo processo si completi anche con l'istituzione di cattedre e insegnamenti di storia di Spagna nelle università e negli istituti superiori del paese. Per quanto concerne il caso del mito delle origini, al grande sviluppo della letteratura su Covadonga, che si estrinsecò nella pubblicazione di opere

teatrali, romanzi storici, libretti d'opera, fece eco l'evoluzione della narrazione del mito di Covadonga nelle storie di Spagna e nelle monografie dedicate specificamente a Covadonga.

È importante sottolineare come, a partire dal primo decennio del Novecento, il mito di Covadonga sia abbandonato dai liberali, che lasciarono questa importante narrazione, elemento di mobilitazione delle masse e di propaganda nazionalista, alle destre cattoliche e conservatrici. Un processo che, come abbiamo veduto, fu parallelo al sorgere di una storiografia locale che rivendicava la battaglia e la Vergine di Covadonga come simbolo e patrimonio del regionalismo integratore asturiano.

Infine, è doveroso delineare alcune considerazioni su religione e nazionalismo in relazione alla mitologia delle origini della nazione e di fondazione dello Stato. Sulla base degli studi di Adrian Hastings e Anthony Smith, abbiamo potuto osservare come la religione cattolica abbia sacralizzato il momento delle origini della nazione, da una parte offrendo gli interventi divini a favore degli spagnoli e, dall'altra parte, dipingendo Pelayo come un re santo. La santificazione del momento di fondazione della nazione, disegno provvidenziale portato a termine da un sovrano scelto da Dio, comportò l'estensione della santità dal monarca da un lato ai suoi successori e, dall'altro lato, la diffusione dell'aura sacra di Pelayo al suo intero popolo: si giunse così alla definizione della Spagna come popolo eletto, scelto da Dio in vista di una missione provvidenziale, ossia la difesa del cattolicesimo. Da notare bene che queste considerazioni inserivano la nazione cattolica da una parte in posizione preminente nel generale disegno divino, ma fornivano anche un destino, un progetto per il futuro alla nazione: sorta con la battaglia di Covadonga, la Spagna perseguiva un destino universale, evangelizzatore e imperiale. In relazione alla sacralizzazione delle origini, è opportuno rimarcare come la religione, santificando il momento di fondazione della nazione, per estensione sacralizza anche le istituzioni e l'ordinamento politico e giuridico esistente al momento della fondazione. In questo senso, divengono sacre e quindi inviolabili le costituzioni che a questo momento delle origini si rifanno: in concreto, sia la costituzione gaditana, che quelle moderata del 1845 e canovista del 1876, godettero della legittimazione religiosa. Inoltre, l'assunzione della Chiesa fra gli elementi originari e fondanti della nazione – una rivendicazione che gli autori cattolici inserirono con sempre maggiore convinzione nei loro testi a mano a mano che le guerre culturali separavano una parte del liberalismo dal cattolicesimo tradizionalista – si costituisce come un'ulteriore sfaccettatura delle relazioni fra fondazione, religione e nazione. In secondo luogo, abbiamo potuto constatare come il mito di Covadonga abbia elevato la religione cattolica a criterio di inclusione all'interno della cittadinanza dello Stato: nei secoli delle lotte con le potenze protestanti dell'Europa settentrionale e fino all'ultimo terzo dell'Ottocento, la religione era considerata come inscindibile dall'essenza spagnola, anche da correnti politiche, come il dispotismo illuminato o il liberalismo gaditano e moderato, caratterizzate da concezioni regaliste in relazione alla Chiesa. Nell'ambito dell'analisi delle interrelazioni fra origini, religione e nazione non bisogna dimenticare come, a partire dall'opera settecentesca di Manuel Medrano, il culto mariano progressivamente abbia occupato un posto sempre maggiore all'interno del racconto di Covadonga. Dalla semplice citazione della presenza di una statua della Vergine venerata nella grotta da parte delle antiche cronache, a partire dal Novecento la presenza del culto mariano si fa sempre più concreta fino a divenire elemento di primaria importanza nelle opere di Cabal e Luciano López. Questa dinamica rispecchia, da un lato, il poderoso incremento del culto mariano successivo alla proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione nel 1854, mentre dall'altro lato riflette la promozione della devozione alla Vergine di Covadonga iniziata dai vescovi ovetensi nell'ultimo terzo del XIX secolo. Principiata nell'epoca delle guerre culturali, della Rivoluzione di Settembre e della Prima Repubblica, la diffusione del culto della Vergine di Covadonga si convertì, nel secondo decennio del Novecento, in un simbolo regionale e nell'emblema, dopo il 1939, della riconquista cattolica delle Asturie. In conclusione, si ribadisce la capacità della religione di simbolizzare e corroborare le identità locali e nazionali.

## Parte seconda. Letteratura e costruzione della nazione

### Il mito nazionale della battaglia di Covadonga nella letteratura spagnola del XIX secolo e la costruzione simbolica del santuario e della sua periferia sacra ad opera del nazionalismo liberale (1769-1926)

#### Introduzione

##### *Canone letterario nazionale e comunità immaginata*

Circa una trentina di anni fa, Anthony Smith evidenziò la centralità di due epoche distinte all'interno della concezione nazionalista della storia. Insieme con l'età dell'oro – il periodo dello splendore della comunità, in cui essa raggiunse la forma classica – Smith individuava nell'epoca delle origini un secondo periodo di fondamentale importanza per il nazionalismo. Collegati all'età della genesi, i miti della fondazione e della discendenza costituivano un elemento determinante per la comunità etnica, in quanto fornivano una struttura complessiva di senso, un «*mythomoteur*», che dotava di significato le esperienze comuni e definiva l'essenza dell'etnia. Oltretutto sancirne le caratteristiche primigenie e definirne l'identità, i miti di discendenza esplicitavano anche il destino delle comunità: in questo senso, miti, simboli e memorie modellavano la nazione a venire<sup>457</sup>. Lo stesso Smith individuò i due criteri tramite i quali le etnie e le nazioni moderne hanno cercato di riscoprire o ricostruire i loro passati comunitari: il criterio didattico e quello drammatico<sup>458</sup>. Al primo criterio afferiscono discipline come la filologia, l'archeologia, la geografia e soprattutto la storia. Già Benedict Anderson aveva individuato in lessicografi, filologi e grammatici un genere di intellettuali di fondamentale importanza per la formazione del nazionalismo europeo nell'Ottocento<sup>459</sup>; da parte sua, Smith osservò come l'archeologia onori la comunità nazionale, connettendola a un antico *pedigree* e a un ambiente reso venerabile dal tempo<sup>460</sup>.

Il criterio drammatico si compone dei molteplici generi afferenti alle letterature nazionali la cui importanza è stata evidenziata da Anderson. Lo studioso irlandese ha ricordato come la lingua stampata «crei» il nazionalismo, aggiungendo che l'importanza della lingua risiede non tanto nel costituire l'emblema di una nazionalità, quanto nella sua capacità di creare comunità immaginate, «costruendo rapporti particolari di solidarietà»<sup>461</sup>. Nel suo classico studio sulla nazionalizzazione delle masse nella Germania fra gli inizi dell'Ottocento e il 1933, George Mosse ha ricordato l'importanza del teatro per la diffusione del culto nazionale. Al di là dell'analisi del teatro di Wagner e delle rappresentazioni organizzate dal movimento giovanile tedesco, Mosse ha esaminato le caratteristiche e i testi dei drammi del teatro *Thing*: rappresentato all'aperto e concepito per grandi masse di pubblico che era anche chiamato a partecipare all'azione, il *Thing* era soprattutto «un teatro culturale sul cui palcoscenico si realizzava l'autorappresentazione della nazione»<sup>462</sup>. Da

---

<sup>457</sup> Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, pp. 69–71, 302–8, 390–93, 410. Sui miti di origine delle nazioni, con particolare riferimento al caso italiano, spicca l'interessantissimo studio di Alberto Mario Banti sulla rielaborazione nazionalista delle migrazioni delle tribù germaniche e la costituzione dei regni romanobarbarici come momento di fondazione delle moderne nazioni europee, Alberto Mario Banti, 'Le invasioni barbariche e le origini delle nazioni', in *Immagine della nazione nell'Italia del Risorgimento*, a cura di Alberto Mario Banti e Roberto Bizzocchi (Roma: Carrocci, 2002), pp. 21–44.

<sup>458</sup> Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, pp. 367–73.

<sup>459</sup> Anderson, pp. 94–97. Su filologia e identità nazionali, cfr. lo studio di Stefano Rapisarda, *La filologia al servizio delle nazioni. Storia, crisi e prospettive della filologia romanza* (Milano: Mondadori, 2018).

<sup>460</sup> Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, p. 370. Per il caso spagnolo cfr. i pionieristici lavori di Marga Díaz-Andreu: Margarita Díaz-Andreu e Gloria Mora, 'Arqueología y política: el desarrollo de la arqueología española en su contexto histórico', *Trabajos de Prehistoria*, 52.1 (1995), 25–38 e Margarita Díaz-Andreu, 'Nacionalismo y arqueología: el contexto político y nuestra disciplina', *Eres. Arqueología/Bioantropología*, 12 (2004), 143–68.

<sup>461</sup> Anderson, p. 153.

<sup>462</sup> Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, pp. 149–72.



allora una serie di eccellenti ricerche ha rivitalizzato questa prospettiva di studio della costruzione dell'identità nazionale e della memoria collettiva. Ezio Raimondi, alla fine del secolo scorso, ha focalizzato la propria attenzione sulla funzione della letteratura nella definizione dell'identità nazionale italiana e la costruzione di una memoria condivisa. José Álvarez Junco ha analizzato la creazione dell'identità nazionale spagnola nella letteratura romantica, così come nella musica e nella pittura<sup>463</sup>. In prospettiva comparata, di recente John Neubauer ha esaminato la definizione di un canone letterario nazionale e la diffusione di tale corpus di opere a livello nazionale nei paesi europei, mentre Ann Rigney si è occupata del romanzo come mediatore della memoria della comunità nazionale decimonona<sup>464</sup>. Approfondendo e ampliando le suggestioni di Mosse in merito all'importanza delle rappresentazioni teatrali per il culto nazionale, la raccolta di saggi curata da Stephen Elliot Wilmer ha analizzato i criteri di selezione del materiale letterario dei testi teatrali e le connessioni di tale scelta coi movimenti nazionalisti ottocenteschi nell'Europa centrale e settentrionale. Clinton Young si è invece occupato delle rappresentazioni delle *zarzuelas* come veicolo di trasmissione e propagazione a livello popolare dell'identità nazionale spagnola nel cinquantennio compreso fra il 1880 e la fine del regno di Alfonso XIII<sup>465</sup>. Il potenziale dei vari generi musicali – dalla ballata al canto epico, dall'inno patriottico alla marcia militare e financo alla musica sacra – nel rappresentare e narrare la nazione è stato sottolineato, con esempi desunti dal caso del nazionalismo ucraino del XIX secolo, da Philip Bohlman. Soprattutto in riferimento al caso italiano, diversi studi negli ultimi decenni hanno indagato la funzione del teatro musicale e dell'opera nella formazione della coscienza nazionale nel corso del XIX secolo: Marco Gervasoni ha analizzato il complesso delle relazioni fra musica e nazionalismo, dal melodramma alla composizione ed esecuzione degli inni patriottici, mentre Carlotta Sorba si è occupata delle rappresentazioni liriche nel Risorgimento<sup>466</sup>.

Il tema della battaglia di Covadonga e dell'impresa del re Don Pelayo nella letteratura spagnola ha costituito l'oggetto di studio di diverse ricerche pubblicate negli ultimi anni. La filologa gallega Rosario Álvarez ha inventariato le principali opere letterarie – afferenti a molteplici generi, dall'epica al teatro, dal melodramma barocco al romanzo d'appendice – incentrate sulla materia pelagiana, individuando le più rilevanti caratteristiche delle successive rielaborazioni degli elementi della narrazione mitica delle origini della nazione da parte degli scrittori rinascimentali, illuministi e romantici. Negli stessi anni, Agustín Coletes, filologo dell'Universidad de Oviedo, ha curato l'edizione di una serie di saggi che catalogano le più significative opere di tema pelagiano redatte da scrittori romantici in Europa e negli Stati Uniti. Fra i contributi si configura come particolarmente interessante lo studio di Ana María Freire sulla rielaborazione del tema della battaglia di Covadonga negli anni delle guerre rivoluzionarie, in particolare per la connessione che la studiosa della UNED ha rilevato col nazionalismo spagnolo. Il filologo dell'Universidad de Oviedo Juan Carlos Busto, lo scorso anno, ha analizzato la battaglia di Covadonga nella letteratura in lingua *bable*, osservando come il tema si fosse imposto fra la seconda metà del XIX secolo e il 1918 in concomitanza con la costruzione della basilica, le celebrazioni del XII centenario della battaglia di Covadonga e la Guerra del Rif. Busto insiste sul fatto che una importante porzione dell'intera produzione sul tema fosse costituita da componimenti pii dedicati alla Madonna; in secondo luogo, lo studioso ovetense

---

<sup>463</sup> Ezio Raimondi, *Letteratura e identità nazionale* (Milano: Mondadori, 1998); Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, pp. 227-79.

<sup>464</sup> Neubauer; Rigney. Sulla definizione del canone dei classici della letteratura spagnola come fattore di nazionalizzazione nel regno cfr. Angel Smith, 'Literatura, lengua, prensa', in *España res publica*, pp. 81-88.

<sup>465</sup> *Writing and Rewriting National Theatre Histories*; lo stesso autore ha anche ampliato agli Stati Uniti la prospettiva della ricerca in S.E. Wilmer, *Theatre, Society and the Nation. Staging American Identities* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Clinton Young, *Music, Theatre and Popular Nationalism in Spain, 1880-1930* (Baton Rouge: Louisiana University Press, 2016).

<sup>466</sup> Philip V. Bohlman, 'The Nation in Song', in *Narrating the Nation*, a cura di Berger, Erikson e Mycock, pp. 246-65; Marco Gervasoni, *Le armi di Orfeo. Musica, mitologie nazionali e religioni politiche nell'Europa del Novecento* (Milano: La Nuova Italia, 2002); Carlotta Sorba, 'Il risorgimento in musica: l'opera lirica nei teatri del 1848', in *Immagini della nazione nell'Italia del Risorgimento*, a cura di Banti e Bizzocchi, pp. 133-56.

osservava come la materia *covadonguista* costituisse una fonte di ispirazione di primario rilievo per i poeti della corrente regionalista ai primi del Novecento: in particolare, al paesaggio di Covadonga venne conferita grande enfasi. Lo scenario della valle del Deva, insieme con la devozione alla Vergine delle Battaglie, costituiva anche un tema della poesia del dopoguerra asturiano, anche per gli scrittori dell'esilio, mentre al tempo della Transizione il tema venne rielaborato a supporto dell'autonomia del Principato all'interno dello Stato delle Autonomie<sup>467</sup>.

### *La stampa illustrata, la letteratura di viaggio e i dizionari enciclopedici come veicoli del nazionalismo integratore*

Nel suo classico studio sulle origini etniche del nazionalismo, Anthony Smith ha individuato due criteri basilari tramite i quali le etnie e le nazioni moderne hanno cercato di riscoprire o di ricostruire i loro passati comunitari: il criterio didattico e quello drammatico. Al di là della storiografia e della filologia, al criterio didattico attengono discipline come la geografia umana e l'archeologia, l'etnografia, la demologia e il folclore, la genealogia, l'antiquariato e l'erudizione locale, ambiti di studio nei quali si cimentarono gli intellettuali romantici impegnati nella costruzione della comunità immaginata nazionale<sup>468</sup>. Questi scrittori pubblicavano testi scientifici di carattere divulgativo nelle pagine delle riviste illustrate, sorte in tutta Europa a partire dagli anni Trenta dell'Ottocento sul modello del britannico *The Illustrated London News* e de *L'Illustration* francese; inoltre, essi erano redattori delle voci geografiche, storiche ed etnografiche delle enciclopedie, che a imitazione della prima edizione della *Encyclopædia Britannica* si andavano editando in tutto il continente<sup>469</sup>.

In Spagna le riviste illustrate basate sui modelli inglese e francese conobbero ampia diffusione e solido successo a partire dal lustro 1839-1844, periodo nel quale giunse alla maturità la prima generazione di incisori e disegnatori spagnoli. All'interno delle proprie pagine, pubblicazioni come il *Semanario Pintoresco Español*, fondato da Ramón de Mesonero Romanos nel 1836, o il *Museo de las Familias*, diretto e pubblicato da Francisco de Paula Mellado a partire dal 1843, alternavano capitoli di romanzi d'appendice, resoconti di viaggio e *cuadros de costumbres*. In virtù dell'utilizzo di una nuova modalità di discorso misto che intercalava xilografie e testo letterario, gli *artículos de costumbres* della stampa illustrata, come ha evidenziato Cecilio Alonso, costituirono un fondamentale strumento di esplorazione visuale e di occupazione immaginaria dello spazio nazionale<sup>470</sup>. Il *Semanario Pintoresco Español*, in particolare, conobbe uno straordinario successo, anche grazie al costo bassissimo. Rivolto a un vasto pubblico che comprendeva tutti gli strati sociali, la pubblicazione periodica madrilenica fu inizialmente caratterizzata da un intento di erudizione popolare, eredità neoclassica ed enciclopedista che lasciò in un secondo momento il passo a uno smaccato costumbrismo, a un'ideologia conservatrice e a intenti moralizzanti. Raccogliendo testi di natura divulgativa sulla storia, gli usi e i costumi delle diverse regioni spagnole e illustrazioni dei paesaggi e dei monumenti nazionali, la rivista fondata da Mesonero Romanos compì con un'assiduità sconosciuta agli altri periodici grafici «la función de familiarizar a sus lectores con los espacios simbólicos y los tipos humanos de un territorio compartido e indiscutido que la revolución liberal trataba de estructurar como moderno mercado nacional»<sup>471</sup>. Insieme con il parigino *Musée des Familles. Lectures du soir*, il *Semanario Pintoresco Español* funse da modello all'altra importante pubblicazione grafica dei decenni centrali del secolo, il *Museo de las Familias*. Al pari di altre imprese editoriali di Mellado, il *Museo de las Familias* ambiva,

<sup>467</sup> Álvarez, pp. 53–79; Coletes; Busto.

<sup>468</sup> Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, pp. 332; 353–55 e 367–73.

<sup>469</sup> Sul *The Illustrated London News* cfr. Peter W. Sinnema, *Dynamics of the Pictured Page: Representing the Nation in the Illustrated London News* (Aldershot: Ashgate, 1998).

<sup>470</sup> Alonso, pp. 118–21; sul *costumbrismo* cfr. Enrique Rubio Cremades, 'El costumbrismo', in *Historia de la literatura española*, VIII. SIGLO XIX (I), pp. 151–67.

<sup>471</sup> Alonso, pp. 120–21; Pilar Palomo, 'Ramón de Mesonero Romanos', in *Historia de la literatura española*, VIII. SIGLO XIX (I), pp. 168–79 (pp. 168–71).

oltreché all'intrattenimento e al divertimento sobrio e morigerato, all'istruzione delle classi meno abbienti attraverso sezioni che coprivano tutti i campi del sapere, dalla letteratura all'industria manifatturiera, dalla religione alla geografia. Pur mantenendosi, come il suo archetipo, lontano dalla politica<sup>472</sup>, il mensile coniugava romanzi d'appendice a tradizioni e leggende spagnole, inserite in sezioni dal titolo «Glorias de Españas», «España caballeresca» e «Costumbres españolas». Ciononostante, la maggiore attrazione della rivista, che negli anni Quaranta e Cinquanta raggiunse una notevole popolarità, rimanevano le illustrazioni, quasi sempre xilografie opera di affermati artisti come Calixto Ortega e Vicente Castello<sup>473</sup>.

I numeri delle riviste illustrate della metà del secolo annoveravano anche resoconti di viaggio di intellettuali e artisti di epoca romantica, sovente corredati immagini. La letteratura di viaggio a firma di autori spagnoli nacque nella seconda metà degli anni Trenta dell'Ottocento come reazione agli stereotipi e ai preconcetti che permeavano le relazioni dei viaggiatori romantici stranieri che visitavano la Spagna nei primi decenni del secolo. Sia sotto la forma di brevi racconti inseriti nelle pagine delle riviste illustrate, sia raccolti in un volume corredato da illustrazioni, i resoconti di viaggio costituirono un altro mezzo determinate al fine della scoperta *pintoresca* del territorio e dei monumenti nazionali: questa letteratura configurò così una «imagen canónica» della nazione, «confeccionada desde la propia óptica española»<sup>474</sup>. Gli autori spagnoli si mostravano fieri della bellezza e della varietà dei paesaggi della penisola, nonché della maestosità dei monumenti eretti dai suoi antichi abitanti: un atteggiamento questo che contribuiva a corroborare l'orgoglio patriottico dei lettori ma anche che, stabilendo antenati comuni, contribuiva a creare un passato comunitario condiviso. Francisco de Paula Mellado, ad esempio, chiari come fra le motivazioni che lo spinsero a intraprendere nel 1846 un viaggio attraverso la Spagna spiccasse l'intento di conoscere il proprio paese e i variegati tesori artistici e naturali di cui esso era ricco. Lo scrittore di origine granadina aggiungeva di voler apprendere direttamente dal racconto degli abitanti le antiche leggende, di voler partecipare alle loro feste tradizionali e di avere intenzione di studiare i loro costumi e consuetudini<sup>475</sup>. La raccolta di testimonianze dirette di abitanti dei luoghi visitati o delle guide che accompagnavano i viaggiatori costituì un topos narrativo frequentemente utilizzato, che permetteva allo scrittore di avvicinare il proprio racconto etnografico sovente poetizzato a un'autentica e attendibile cronaca giornalistica: oltreché da Mellado, questo motivo ricorrente fu utilizzato da Gustavo Adolfo Bécquer nelle *Leyendas*<sup>476</sup>.

La conoscenza e la descrizione degli *mores* tradizionali, incorrotti e secolari, costituì un'ulteriore caratteristica della letteratura di viaggio. La relazione etnografica sulle antiche usanze del popolo portava sovente i viaggiatori ad avventurarsi negli sperduti borghi della Spagna alla ricerca delle autentiche tradizioni spagnole e delle origini etniche della comunità nazionale. Dalle colonne del *Semanario Pintoresco Español*, Nicolás Cástor de Caunedo invitava i viaggiatori in cerca di «grandes emociones, de pintorescos cuadros y de románticas leyendas» ad abbandonare le grandi città moderne e a salire nelle *aldeas* abbarbicate sulle creste montuose, dove ancora si conservava l'essenza della patria, «las costumbres sencillas de los patriarcas, las tradiciones y los recuerdos de las pasadas edades, y cuanto pueda en fin halagar la imaginación más poéticas»<sup>477</sup>. La

---

<sup>472</sup> Enrique Rubio Cremades, 'El "Semanario Pintoresco Español": el artículo de costumbres y géneros afines', in *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, 21-26 de agosto de 1995, Birmingham*, a cura di Derek Flitter, 7 voll. (Birmingham: University of Birmingham, 1998), IV. DEL ROMANTICISMO A LA GUERRA CIVIL, 248-53.

<sup>473</sup> Martínez Martín, pp. 209-27.

<sup>474</sup> Alonso, pp. 192-97.

<sup>475</sup> Francisco de Paula Mellado, *Recuerdos de un viage por España. Primera y segunda parte. Castilla, León, Oviedo, Provincias Vascongadas, Asturias*, 3 voll. (Madrid: Establecimiento tipográfico de Mellado, 1849), I, pp. 2-4.

<sup>476</sup> Alonso, p. 485.

<sup>477</sup> Nicolás Cástor de Caunedo, 'Santa Eulalia de Abamia', in *Semanario Pintoresco Español*, 6 maggio 1849, pp. 4-7 (pp. 4-5). Caunedo (1818-1879) fu un militare e giornalista asturiano. Erudito, antiquario ed esperto di storiografia locale, fu attivo nella stampa illustrata della metà del secolo. Influenzato dall'opera di Walter Scott, scrisse drammi e romanzi storici come *El último rey de Oviedo. Novela histórica* (1858), Teresa Barjau, 'Caunedo, Nicolás

fuga materiale dalla grande città verso un luogo disseminato di rovine di un passato irrecuperabile, le fantasie storiche che tali visite suscitavano e l'intento etnografico di recupero di immagini della vita popolare costituirono temi molto frequentati nella letteratura di viaggio: Bécquer, ad esempio, impiegò tali topoi nel ciclo *Desde mi celda*<sup>478</sup>.

Il proposito divulgativo e l'intenzione di presentare un'immagine veritiera del paese in contrasto con le fallaci e stereotipate relazioni di viaggio dei visitatori stranieri costituirono alcuni degli intenti della collana *Recuerdos y bellezas de España*, pubblicata a Barcellona in undici volumi fra il 1839 e il 1865. Mediante l'alternanza di testi curati da Pablo Piferrer, José María Quadrado e Francisco Pi y Margall e delle immagini di Francisco Javier Parcerisa, la collana si proponeva come un'opera economica e popolare consacrata all'insegnamento della storia patria agli strati meno abbienti mediante l'alternanza di descrizioni dei monumenti nazionali e immagini alle quali si attribuiva un alto valore pedagogico<sup>479</sup>. Attraverso la conoscenza del territorio e la socializzazione dei paesaggi nazionali, gli autori e in particolare Parcerisa, direttore del progetto, ambivano a ricostruire un passato comune e una memoria condivisa all'indomani della fine della Prima Guerra Carlista. A questo intento di creazione di un'identità e di una storia nazionali integratrici al termine delle lacerazioni prodotte da un lungo conflitto fratricida si assommavano anche uno spirito nostalgico e un intento di conservazione – almeno nelle illustrazioni – del patrimonio architettonico nazionale, messo in pericolo dalle distruzioni della guerra e dall'abbandono degli edifici religiosi a causa della *Desamortización* de Mendizábal degli anni 1836-1837<sup>480</sup>. Lo spirito nostalgico, proprio della sensibilità romantica di cui è intrisa l'opera, fu espresso dallo stesso Parcerisa nella lettera di commiato ai sottoscrittori inserita nell'ultimo tomo dell'opera. L'illustratore rimpiangeva le tante scene di fede cristiana ammirate nel corso dei viaggi in alcune città e in molti *pueblos*, pii costumi e tradizioni delle generazioni passate che stavano scomparendo sotto la pressione di un mondo dominato dalla rivoluzione industriale e borghese: l'essenza della patria, secondo l'artista catalano, risiedeva nelle antiche usanze spagnole imperniate sulla fede cattolica. Su questa fede – argomentava Parcerisa – avrebbe dovuto basarsi la ricostruzione della comunità nazionale, superando così i dissidi della guerra civile e della rivoluzione liberale<sup>481</sup>.

L'intento di divulgazione scientifica e di erudizione popolare delle riviste illustrate era condiviso anche dalle enciclopedie della metà del secolo e, in particolare, dall'*Enciclopedia moderna* di Francisco de Paula Mellado. Pubblicata fra il 1851 e il 1855, l'opera costituì una delle pubblicazioni di maggiore successo dell'editore e, come ha ricordato Jesús Martínez Martín, assurse a modello per le enciclopedie successive<sup>482</sup>. Nel 'Prologo' Mellado chiariva come l'opera, in virtù del costo infimo, fosse «accesible a la gran masa del pueblo» e aspirasse alla «propagación de conocimientos útiles» fra il proletariato, rompendo il monopolio del sapere delle classi abbienti: essa quindi costituiva un tassello nel generale progetto di istruzione popolare concepito da Mellado.

---

Cástor de', *GICES XIX (Grupo de investigación del cuento español del siglo XIX)* <<http://gicesxix.uab.es/showAutor.php?idA=90>> [consultato il 16 luglio 2016].

<sup>478</sup> La collezione epistolare opera di Bécquer fu pubblicata a puntate nelle pagine de *El contemporáneo*, 3 maggio-17 luglio 1864, pp. 3-4.

<sup>479</sup> Il costo contenuto dell'opera la differenziava dal suo diretto precedente, la *España artística y monumental* di Jenaro Pérez Villaamil e Patricio de la Escosura, pubblicata a Parigi nel 1842: secondo quanto scriveva Eugenio de Ochoa a Federico de Madrazo, l'opera di Escosura e Villaamil, sebbene magnificamente illustrata, aveva pochissimi abbonati a causa del prezzo quasi inaccessibile, citato in Enrique Arias Anglés, *El paisajista romántico Jenaro Pérez Villaamil* (Madrid: Consejo Superior de Investigación Científica, 1986), p. 195.

<sup>480</sup> Francisco Javier Parcerisa e Pablo Piferrer, 'Introducción', in *Recuerdos y bellezas de España. Obra destinada a dar a conocer sus monumentos, antigüedades, paisajes, etc.*, di Francisco Javier Parcerisa e Pablo Piferrer, 11 voll. (Barcelona: Imprenta de Joaquín Verdagué, 1839), I. PRINCIPADO DE CATALUÑA, 1-8.

<sup>481</sup> Francisco Javier Parcerisa, 'El fundador y propietario de la presente obra, a los suscriptores', in *Recuerdos y bellezas de España, bajo la Real protección de SS.MM. la Reyna y el Rey. Obra destinada a dar a conocer sus monumentos y antigüedades*, di Francisco Javier Parcerisa e José María Quadrado, 11 voll. (Barcelona: Imprenta de D. Luis Tasso, 1872), XI. SALAMANCA, ÁVILA Y SEGOVIA, 531-37 (pp. 536-37).

<sup>482</sup> Martínez Martín, pp. 189-94.

L'editore inoltre dichiarava che l'enciclopedia, frutto degli sforzi di numerosi illustri intellettuali, scrittori e studiosi spagnoli dell'epoca – fra i quali Modesto Lafuente, Juan Eugenio Hartzenbusch, Eugenio de Ochoa, Manuel Bretón de los Herreros, Ramón de Mesonero Romanos, Pedro de Madrazo e Antonio Flores – sarebbe stata di grande utilità per gli interessi generali del paese e poneva in chiaro che, nonostante facesse riferimento a modelli stranieri, era un'opera nazionale, «verdaderamente española» destinata all'«uso de los españoles»<sup>483</sup>. Al pari dei *cuadros de costumbres* e degli articoli etnografici, geografici, storici e artistici inseriti nelle riviste illustrate, le enciclopedie socializzarono i luoghi emblematici della nazione, teatro di eventi decisivi nel corso della storia della comunità. Sebbene decisamente focalizzato sulla rilevazione statistica e sullo studio della «geografía física y civil» del paese, anche il *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, pubblicato sotto la direzione del politico progressista navarrino Pascual Madoz nel lustro 1845-1850, presuppose una presa di possesso figurata del territorio nazionale e dei suoi paesaggi mitici da parte del pubblico borghese e cittadino. Preceduto dall'opera di Sebastián Miñano e dai numerosi dizionari geografici del Secolo dei Lumi<sup>484</sup>, l'opera di Madoz ambiva alla conoscenza del territorio che un decennio prima Javier de Burgos aveva riorganizzato amministrativamente in vista del pieno sfruttamento delle sue potenzialità; a questa descrizione geografica e statistica, il *Diccionario* aggiungeva nozioni sulla storia e il carattere delle popolazioni locali, avvalendosi anche di illustrazioni di Vicente Urrabieta<sup>485</sup>.

Gli *artículos de costumbres*, i resoconti di viaggio, le voci dei dizionari enciclopedici nonché i disegni contenute nelle riviste illustrate costituirono un importante mezzo per la conoscenza dei paesaggi nazionali, della storia e delle tradizioni patrie. Oltretutto l'appropriazione visuale, tali riviste e volumi costituivano un veicolo per il nazionalismo integratore, in quanto corroboravano il senso dell'identità collettiva, definendo il territorio della comunità e gli antenati comuni, gli eroi nazionali e i luoghi emblematici sacralizzati dagli eventi più decisivi della storia patria.

### *Territorio, iconografia del paesaggio e memoria nazionale*

Com'è fiero il Don, il nostro placido Don, nostro padre, non degnò mai e poi mai d'un saluto servile i barbari e non chiese giammai il permesso a Mosca di vivere. Salutava con gioia i turchi ognor con la sciabola e di anno in anno la steppa del Don, nostra madre, per la gloria della Madre di Dio, per serbare la fede ortodossa, per il libero Don che l'onda fa rombar, a tenzone chiamava i turchi<sup>486</sup>.

<sup>483</sup> Francisco de Paula Mellado, 'Prologo', in *Enciclopedia moderna. Diccionario universal de literatura, ciencias, arte, agricultura, industria y comercio*, a cura di Francisco de Paula Mellado, 34 voll. (Madrid: Establecimiento tipográfico de Mellado, 1851), I, V-IX.

<sup>484</sup> Horacio Capel, *Los diccionarios geográficos de la Ilustración española*, Geo Crítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana, 100 voll. (Barcelona: Universitat de Barcelona, 1981), XXXI.

<sup>485</sup> Jacobo García Álvarez e Francisco Quirós Linares, 'Pascual Madoz y la lectura del territorio. El Diccionario geográfico, y el Atlas, de España y sus posesiones de Ultramar', in *Pascual Madoz (1805-1870). Un político transformador del territorio. Homenaje en el bicentenario de su nacimiento*, a cura di Guillermo Morales Matos, Javier García-Bellido e Agustín de Asís (Madrid: Universidad Carlos III de Madrid-Instituto Pascual Madoz, 2005), 53-70; su statistica e patriottismo con particolare riferimento all'Italia preunitaria, Silvana Patriarca, 'Patriottismo, nazione e italianità nella statistica del Risorgimento', in *Immagini della nazione nell'Italia del Risorgimento*, a cura di Banti e Bizzocchi, pp. 113-32.

<sup>486</sup> Michail Scioločov, *Il placido Don*, 4 voll. (Milano: Garzanti, 1966), II. LA GUERRA CONTINUA, p. 116.

All'interno del suo celebre lavoro sulla memoria collettiva, Maurice Halbwachs dedicò un'ampia sezione all'indagine del radicamento dei ricordi dei gruppi nel territorio. Secondo il sociologo francese, non c'è memoria collettiva che non si dispieghi in un quadro spaziale e ogni società costruisce il territorio al fine di erigere un quadro fisso entro cui ritrovare i propri ricordi: in questo senso, la storia è scritta nel paesaggio e i ricordi collettivi modellano lo spazio. Halbwachs citava prevalentemente esempi dei vincoli fra spazio e pensiero giuridico e fra spazio e gruppi religiosi, ma a partire dalla metà degli anni Settanta studiosi specialisti di differenti discipline hanno rilevato le interconnessioni fra territorio, memoria collettiva ed identità nazionale<sup>487</sup>.

George Mosse, nel suo classico studio sulla nazionalizzazione delle masse nella Germania postnapoleonica, esaminò i progetti e le realizzazioni di monumenti nazionali come il Wahalla, il monumento ad Arminio il Cherusco nella foresta di Teutoburgo o il Kyffhäuserdenkmal. Lo storico berlinese considerava i monumenti nazionali e il paesaggio in cui erano immersi come uno spazio sacro, un sacrario laico dedicato al culto della nazione attraverso le feste nazionali. Mosse evidenziò anche la centralità del criterio emotivo nella scelta del luogo di erezione del monumento nazionale: le emozioni che l'ambientazione doveva suscitare nei pellegrini convenuti erano decisive<sup>488</sup>. In seguito, tali studi conobbero un decisivo sviluppo a partire dalla pubblicazione, avvenuta fra il 1984 e il 1992, della monumentale opera diretta da Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*. Benché molte delle analisi seguano la suggestione di Halbwachs secondo cui la memoria collettiva si ancora a luoghi fisici, Nora aggiunse ai luoghi della memoria materiali – come monumenti, musei, archivi, paesaggi – luoghi della memoria funzionali (ad esempio manuali scolastici, dizionari, associazioni) e simbolici (emblemi, divise, lemmi, anniversari e commemorazioni). Attraverso una storia simbolica che si occupa della memoria come economia generale del passato nel presente, Nora e gli studiosi che hanno partecipato alla stesura dei sette libri dell'opera hanno affrontato l'analisi dei luoghi della memoria come elementi della costruzione della rappresentazione collettiva della Francia e dell'identità nazionale francese fra Otto e Novecento<sup>489</sup>.

Anthony Smith, negli stessi anni, si addentrò nell'analisi delle origini degli usi del paesaggio da parte del nazionalismo, evidenziando anzitutto come la nozione rousseauiana di riscoperta della natura in contrasto con il lusso urbano della civiltà neoclassica abbia costituito uno degli elementi più importanti che il nazionalismo desunse dal movimento romantico; Smith inoltre individuò nel concetto, sviluppato dal romanticismo tedesco, di ritorno alla natura come regresso alle origini etniche della comunità un'ulteriore suggestione romantica incorporata dai movimenti nazionalisti del XIX secolo<sup>490</sup>. Alcuni anni più tardi, lo stesso Smith, insieme con Colin Williams, si occupò della costruzione simbolica del territorio ad opera del nazionalismo e dell'attivazione di senso di alcuni luoghi iscritti all'interno dello spazio sociale della nazione. Secondo gli studiosi inglesi, gli intellettuali nazionalisti rivestirono di contenuti mitici e sacri significati luoghi fisici vincolati a decisivi eventi del passato della nazione: questi scenari costituivano l'emblema degli ideali condivisi della comunità, il deposito della sua memoria collettiva e il luogo nel quale emergevano più solidi i sentimenti di appartenenza. Tali paesaggi incarnavano l'essenza stessa della nazione e i suoi valori fondanti, condensando, esprimendo e simbolizzando l'identità collettiva e il destino della comunità<sup>491</sup>. Questi luoghi inoltre erano profondamente connessi a particolari stili di vita e

---

<sup>487</sup> Maurice Halbwachs, *La memoria collettiva* (Milano: UNICOPLI, 2001), pp. 215–56. Alla vigilia della Seconda Guerra Mondiale, il sociologo francese approfondì le proprie ricerche a proposito della topografia religiosa in Maurice Halbwachs, *La topografía legendaria de los evangelios en Tierra Santa: estudio de memoria colectiva* (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2014).

<sup>488</sup> Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, pp. 81–113.

<sup>489</sup> Pierre Nora, 'Entre mémoire et histoire', in *Les Lieux de mémoire*, ea cura di Pierre Nora, 3 voll. (Parigi: Gallimard, 1984), I. LA RÉPUBLIQUE, XVII–XLII.

<sup>490</sup> Anthony D. Smith, 'Neo-Classicist and Romantic Elements in the Emergence of Nationalist Conceptions', in *Nationalist Movements*, a cura di Anthony D. Smith (Londra: MacMillan, 1976), pp. 74–87 (pp. 80–82).

<sup>491</sup> Colin Williams e Anthony D. Smith, 'The National Construction of Social Space', *Progress in Human Geography*, 7.4 (1983), 502–18 (pp. 510–14); Joan Nogué, 'Nacionalismo, territorio y paisaje en Cataluña', in *Paisaje, memoria histórica e identidad nacional*, a cura di Nicolás Ortega Cantero (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid-

specifiche culture<sup>492</sup>. Donald Meinig definì questi luoghi «paesaggi simbolici», mentre Anthony Smith preferì riferirsi ad essi come «spazi poetici»; più di recente, Joan Nogué ha proposto il termine «paesaggi nazionali» e Carolyn Boyd ha parlato di «paesaggi emblematici o mitici»<sup>493</sup>. All'interno del processo di attivazione di senso, da un lato le caratteristiche fisiche del territorio divenivano parte dell'agiografia della nazione in una dinamica di storicizzazione della natura: le montagne erano sacralizzate, i fiumi racchiudevano ancestrali memorie, i laghi richiamavano battaglie antiche e atavici giuramenti. Dall'altro lato, siti e monumenti storici venivano naturalizzati e assurgevano a componenti indispensabili dei paesaggi immaginativi e dell'ambiente della comunità. Questo meccanismo fu particolarmente evidente nello sviluppo di quello che Smith ha definito il culto delle rovine: le vestigia degli antichi edifici e i resti archeologici vincolano la comunità nazionale al proprio passato, mostrando l'immediatezza fisica di ere precedenti e di popolazioni arcaiche e fornendo una vivida testimonianza delle cronache e dell'epica<sup>494</sup>.

La definizione del paesaggio nazionale fu opera degli esponenti del «nuovo clero», l'intelligenza nazionalista di epoca romantica e, *in primis*, di studiosi impegnati nella ricostruzione del passato della comunità<sup>495</sup>. Oltre agli storici di professione, questo strato intellettuale comprendeva antiquari, folkloristi ed eruditi locali, che pubblicarono i loro scritti nelle riviste illustrate o raccolti in volumi. In secondo luogo, i pittori romantici ebbero un ruolo determinante nella narrazione e nella rappresentazione dell'identità nazionale. Al di là degli esponenti della pittura storica e degli illustratori della personificazione della nazione, i quali contribuirono alla diffusione dell'immagine della comunità nazionale, riflettendo ma anche orientando le rappresentazioni collettive dell'opinione pubblica<sup>496</sup>, i pittori paesaggisti contribuirono in maniera primaria alla costruzione della comunità immaginata nazionale, riproducendo i paesaggi divenuti icone nazionali<sup>497</sup>. «A landscape park – hanno scritto Denis Cosgrove e Stephen Daniels – is more palpable but no more real, no more imaginary, than a landscape painting or poem», aggiungendo inoltre che un paesaggio può essere rappresentato su un'ampia gamma di superfici e mediante i più disparati materiali. I due geografi inglesi, inoltre, hanno evidenziato come i paesaggi, prodotti culturali, possano avere significati multipli e ambigui e come i codici simbolici ad essi assegnati non siano fissi e stabili ma possano mutare e trasformarsi<sup>498</sup>.

A partire dagli anni Novanta, gli studi sui paesaggi e monumenti nazionali e la loro iconografia si diffusero in tutta Europa, in particolare nei paesi dell'ex blocco sovietico<sup>499</sup>. In Italia

---

Fundación Duques de Soria, 2005), pp. 149–69 (p. 151); Nicolás Ortega Cantero, 'La valoración patrimonial y simbólica del paisaje de Castilla (1875-1936)', *Eria. Revista Cuatrimestral de Geografía*, 73–74 (2007), 137–59 (p. 138).

<sup>492</sup> Donald W. Meinig, 'Symbolic Landscapes', in *The Interpretation of Ordinary Landscapes. Geographical Essays*, a cura di Donald W. Meinig (New York: Oxford University Press, 1979), pp. 164–92 (pp. 172–88)

<sup>493</sup> Meinig, pp. 164–72; Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, pp. 374–89; Nogué; Boyd, 'Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales'.

<sup>494</sup> Williams e Smith, p. 509; Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, pp. 370, 374–90.

<sup>495</sup> Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, pp. 348–73.

<sup>496</sup> Michael Wintle, 'Personifying the Past: National and European History in the Fine and Applied Arts in the Age of Nationalism', in *Narrating the Nation*, a cura di Berger, Erikson e Mycock, pp. 222–45; sul caso italiano, Fernando Mazzocca, 'L'iconografia della patria tra l'età delle riforme e l'Unità', in *Immagini della nazione nell'Italia del Risorgimento*, a cura di Banti e Bizzocchi, pp. 89–112; sugli interpreti della pittura storica in Spagna cfr. Tomás Pérez Vejo, *España imaginada. Historia de la invención de una nación* (Barcellona: Galaxia Gutenberg, 2015).

<sup>497</sup> Stephen Daniels, *Fields of Vision. Landscape Imagery and National Identity in England and the United States* (Cambridge: Polity Press, 1993), p. 5.

<sup>498</sup> *The Iconography of Landscape*, a cura di Denis Cosgrove e Stephen Daniels (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 1, 7–8; Daniels, pp. 8, 243–44.

<sup>499</sup> Karel Bartosek, 'Los regímenes poscomunistas y la memoria del tiempo presente', *Ayer*, 38.4 (1998), 105–18; Katharyne Mitchell, 'Monuments, Memorials and the Politics of Memory', *Urban Geography*, 24.5 (2003), 442–59; una visione d'insieme in García Álvarez, 'Lugares, paisajes y políticas de memoria'.

Bruno Tobia ed Emilio Gentile si sono occupati del periodo risorgimentale e del fascismo<sup>500</sup>, mentre per quanto concerne il mondo anglosassone, al di là del volume di Meinig, soprattutto David Matless si è occupato del paesaggio nella definizione dell'identità nazionale nel suo *Landscape and Englishness*<sup>501</sup>. In Spagna, invece, si segnalano lo studio di Joan Nogué su paesaggio e nazionalismo catalano, di Jacobo García Álvarez sulla costruzione geografica dell'identità gallega e in generale i saggi inseriti nella raccolta di atti di congresso intitolata *Paisaje, memoria histórica e identidad nacional* pubblicato dall'Universidad Autónoma de Madrid nel 2005. Più di recente, la valorizzazione simbolica del paesaggio castigliano è stata al centro degli studi di Nicolás Ortega e dello stesso García Álvarez<sup>502</sup>.

In due lavori pubblicati nel biennio 2006-2007, Carolyn Boyd analizzò la costruzione di paesaggi mitici come una dimensione dell'assemblaggio delle identità collettive basate nel territorio. In particolare, la studiosa dell'Università della California, Irvine si occupò della trasformazione del santuario di Covadonga da spazio geografico a paesaggio simbolico ad opera dell'episcopato ovetense a partire dal 1872. Nell'ambito generale di una Chiesa che tentava di applicare i propri valori politici e culturali allo spazio dell'identità, il vescovo Benito Sanz y Forés e i suoi successori trasformarono Covadonga in un paesaggio mitico imbevuto di significati cattolici, presiedendo alla risistemazione del santuario e all'erezione della basilica monumentale. Al termine di tale processo di trasformazione del territorio, la Chiesa si impose come l'organizzatore egemone del paesaggio asturiano<sup>503</sup>. Jacobo García Álvarez, qualche anno più tardi, si è occupato della costituzione del Parco Nazionale di Covadonga e dei Picos de Europa, rilevando i significati patriottici che guidarono le politiche di protezione della natura e del paesaggio nel lustro 1916-1920. Da una parte, García Álvarez ha evidenziato l'ambiente rigenerazionista nel quale sorsero i progetti di conservazione della natura in Spagna e ha posto in rilievo l'azione propulsiva del marchese di Villaviciosa de Asturias sia in occasione dell'iter parlamentare di approvazione legge di istituzione e regolamentazione dei parchi nazionali, sia al momento di scegliere Covadonga come prima zona naturale protetta del paese. In virtù di tale patrocinio, le politiche della memoria riguardanti il Parco Nazionale di Covadonga, così come quello di San Juan de la Peña, assunsero una decisa sfumatura cattolica e conservatrice. La creazione del parco naturale asturiano, concludeva il geografo, costituiva «la culminación política y legal de un proceso de nacionalización simbólica de la naturaleza y del paisaje iniciado varias décadas antes»<sup>504</sup>.

Nei decenni precedenti l'erezione della basilica di Covadonga, l'intelligenza nazionalista spagnola tentò di trasformare il santuario e la sua periferia sacra in un paesaggio simbolico in quanto luogo di origine della nazione e di fondazione della monarchia. Al di là della storiografia dell'epoca moderata e in particolare dell'opera di Modesto Lafuente, lo sviluppo di una nutrita iconografia del paesaggio della valle asturiana e della tomba del re fondatore e la pubblicazione di

---

<sup>500</sup> Bruno Tobia, *Una patria per gli italiani. Spazi, itinerari, monumenti nell'Italia unita, 1870-1900* (Roma: Laterza, 1991); Emilio Gentile, *Il culto del Littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista* (Roma: Laterza, 1993), pp. 212-60.

<sup>501</sup> David Matless, *Landscape and Englishness* (Londra: Reaktion Books, 1998).

<sup>502</sup> Nogué; Jacobo García Álvarez, 'Territorio, paisaje y nacionalismo: la construcción geográfica de la identidad gallega', in *Paisaje, memoria histórica e identidad nacional*, a cura di Nicolás Ortega Cantero (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid-Fundación Duques de Soria, 2005), pp. 171-93; *Paisaje, memoria histórica e identidad nacional*, a cura di Nicolás Ortega Cantero (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid-Fundación Duques de Soria, 2005); Jacobo García Álvarez, 'Paisajes nacionales, turismo y políticas de memoria: Toledo (1900-1950)', *Eria. Revista Cuatrimestral de Geografía*, 73-74 (2007), 193-212; Nicolás Ortega Cantero, 'Paisaje e identidad: la visión de Castilla como paisaje nacional (1876-1936)', *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 51 (2009), 25-49.

<sup>503</sup> Boyd, 'Covadonga y el regionalismo asturiano', pp. 149-63; Boyd, 'Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales', pp. 271-78; in generale su territorio e regionalismo, David B. Knight, 'Identity and Territory: Geographical Perspectives on Nationalism and Regionalism', *Annals of the Association of American Geographers*, 72.4 (1982), 514-31.

<sup>504</sup> García Álvarez, 'Paisaje, memoria histórica e identidad nacional en los inicios de la política de conservación de la naturaleza en España', p. 433.



un'ampia serie di *articulos* e *cuadros de costumbre* e di impressioni di viaggio contribuirono a elevare Covadonga a paesaggio nazionale. La presente sezione intende analizzare l'attivazione di significati da parte dell'intelligenza liberale spagnola a Covadonga nonché le proposte di risistemazione e di restauro del santuario e del suo circondario e i progetti di erezione di un monumento nazionale avanzate dalle élites liberali nel corso del regno di Isabella II.

### *Obiettivi e struttura della sezione*

Questa sezione della ricerca, in primo luogo, si propone di analizzare la rielaborazione del mito delle origini della nazione spagnola, la battaglia di Covadonga, e la definizione delle caratteristiche dell'eroe fondatore della patria, Don Pelayo, mediante l'analisi dei generi letterari afferenti al criterio drammatico di costruzione della mitologia della fondazione nazionale e della discendenza della comunità. Il lasso di tempo preso in considerazione è compreso fra gli anni Novanta del XVIII secolo e la metà degli anni Venti del Novecento. La data di inizio del periodo di studio coincide con la pubblicazione dell'edizione definitiva del *Pelayo* di Jovellanos (1792), ma anche con lo scoppio della Guerra della Convenzione (1793). L'anno conclusivo dell'esame è il 1926, momento della prima edizione del romanzo *Altar mayor* di Concha Espina, opera di straordinario successo popolare e ultima pubblicazione incentrata sul tema di Covadonga di importanza nazionale. Una prospettiva di lunga durata si configura come estremamente utile al fine di rilevare i cambiamenti negli elementi che compongono le opere letterarie prese in considerazione. In seconda battuta, lo studio sviluppato in questa parte della tesi si occupa della costruzione simbolica del paesaggio mitico di Covadonga ad opera dell'intelligenza nazionalista da una parte attraverso la pittura paesaggistica e l'iconografia del santuario pubblicata nelle riviste illustrate ottocentesche e, dall'altra parte, mediante gli *articulos de costumbre*, i libri di viaggio e le voci dei dizionari enciclopedici dedicate a Covadonga.

La struttura della sezione si compone innanzitutto dell'analisi dei progressi della sensibilità nazionale fra il 1770 e i primi anni dell'Ottocento, rilevabile dal confronto fra l'opera di Jovellanos e la tragedia *Pelayo* di Quintana. Seguirà la disamina delle caratteristiche liberali che il mito nazionale assunse nella prima parte del XIX secolo, e, nel terzo paragrafo, saranno analizzati e descritti i cambiamenti intervenuti negli elementi costitutivi della narrazione a partire dalla seconda metà del secolo. Passeremo poi al vaglio l'iconografia e le descrizioni di Covadonga nei quadri dei paesaggisti romantici, nella stampa illustrata e nei dizionari enciclopedici per dedicarci, nell'ultima parte del lavoro, all'illustrazione e studio dei progetti di restauro e risistemazione del luogo della memoria nazionale approntati da esponenti della borghesia liberale e le proposte di erezione di un monumento nazionale nel luogo della memoria asturiano.

## II.1 Il mito di fondazione della nazione come tema letterario fra neoclassicismo, romanticismo e *costumbrismo* (1769-1926)

### II.1.1 Dalla sollevazione in difesa del diritto consuetudinario alla rivolta contro l'invasore: la crescita della coscienza nazionale fra *La muerte de Munuza di Jovellanos* e *il Pelayo di Quintana* (1769-1805)

Alcuni anni fa la storica della letteratura Rosario Álvarez ha catalogato le principali opere letterarie che hanno avuto come tema la battaglia di Covadonga e il regno di Pelayo a partire dalla prima Età Moderna. La filologa gallega ha rimarcato come il materiale storico-mitico assemblato nei testi redatti fra il IX secolo e la seconda metà del Duecento sia stato rielaborato nel 1430 da Pedro del Corral nella *Crónica del Rey Rodrigo*: conosciuta anche con il titolo di *Crónica sarracina*, quest'opera costituì la matrice di un grande numero di ricreazioni letterarie fino all'Ottocento. Álvarez ha quindi passato in rassegna i poemi e le romanze sullo scontro di Covadonga scritte nel Cinquecento, il Secolo d'Oro e l'Età Barocca, rilevando come a partire dal regno di Filippo III due generi in particolare abbiano coltivato il tema: l'epos, genere colto, e il teatro barocco attraverso i suoi popolari drammi storici. Il poema *La restauración de España* di Cristóbal de Mesa (1607), chiaramente ispirato all'opera di Torquato Tasso, e il dramma *El alba y el sol* del sivigliano Luis Vélez de Guevara (1613) rappresentano le due opere di maggior rilievo del periodo. Nel Settecento illuminista il tema di Covadonga continuò a costituire una materia maneggiata da scrittori, poeti e drammaturghi: il poema epico *El Pelayo* (1754) di Alonso de Solís, conte di Saldueña, inserì la devozione alla Vergine fra i principali elementi caratteristici della narrazione di Covadonga, rimarcando, al tempo stesso, la legittimità della nuova dinastia borbonica mediante una profezia del santo anacoreta che abitava la grotta dell'Auseva. Il dramma *Hormesinda* (1770) di Nicolás Fernández de Moratín costituisce l'altra opera più significativa del periodo: al pari delle tragedie di Jovellanos e Quintana, l'opera di Moratín è ambientata nel contesto urbano di Gijón, dove deflagra la giusta e necessaria ribellione contro il tiranno. Balza in primo piano la figura nobile, altera, dolente e pia di Hormesinda, mentre Pelayo è relegato in un ruolo minore, manipolato dal perfido Munuza governatore moro di Gijón: il primo re cede, nell'opera di Moratín, il proprio protagonismo eroico ad Alfonso di Cantabria, fiero e indomito duce. I connotati che contraddistinguono i personaggi del dramma pelagiano – come osserva la storica della letteratura dell'Universidade de Santiago de Compostela – sono già definiti e pronti per essere rimaneggiati dai drammaturghi successivi<sup>505</sup>.

Scritta nel 1769 e rimaneggiata nel 1771-1772, la tragedia *La muerte de Munuza* di Gaspar Melchor de Jovellanos sembra pienamente inserirsi in un ambiente di Antico Regime caratterizzato da sentimenti di patriottismo etnico<sup>506</sup>. Il politico gijonés pone l'accento sulla rottura della legislazione forale ad opera di Munuza e sul giusto diritto di ribellione da parte del popolo contro il tiranno che viola le sacre leggi del diritto consuetudinario. Diversi decenni più tardi, in un clima contraddistinto dalle paure suscitate dalla Rivoluzione e dalla minaccia di un'invasione ad opera del potente vicino francese, Quintana compose un'opera teatrale omonima nella quale la strenua resistenza all'invasore straniero e la lotta in difesa dell'indipendenza nazionale assunsero un ruolo centrale.

Di recente Gregorio de la Fuente ha passato in rassegna gli studi sul teatro politico nel XIX secolo, dalle numerose analisi che si sono occupate del teatro durante le guerre napoleoniche alle ricerche che hanno indagato il teatro catalano, operaio e la zarzuela. De la Fuente ha evidenziato come il teatro fosse estremamente popolare nell'Ottocento, costituendo il divertimento preferito degli spagnoli; egli inoltre ne ha rilevato l'efficacia come veicolo di trasmissione propagandistica

<sup>505</sup> Álvarez, pp. 56-67.

<sup>506</sup> La nozione di patriottismo etnico in Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, pp. 269-355; per il caso spagnolo, Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, pp. 31-184.

nonché il potenziale addottrinatore e di mobilitazione, equiparandone l'efficacia ai sermoni<sup>507</sup>. Il sentimento nazionale plasmò il teatro storico spagnolo a partire dall'ultimo terzo del XVIII secolo, periodo nel quale i letterati illuministi cominciarono a mostrarsi consapevoli del fatto che fra i loro obblighi vi era quello di estendere la coscienza patriottica fra il popolo<sup>508</sup>: comprendendo l'indiscusso valore pedagogico del genere, i drammaturghi passarono da trame di ascendenza classica a temi storici tratti dalla tradizione spagnola che però facilmente potevano proiettarsi sulla Spagna contemporanea<sup>509</sup>.

Originariamente intitolata *La muerte de Munuza*, l'opera di Jovellanos si presenta come una ortodossa tragedia neoclassica. Il titolo definitivo *Pelayo* apparve nell'edizione madrilenza del 1792, e intende evocare le intenzioni dell'autore esplicitate nel prologo, ossia esaltare «las glorias del país en que nació» e ricordare «las grandes virtudes del héroe de la nación»<sup>510</sup>. Riprendendo vari elementi del racconto tradizionale, Jovellanos presenta Munuza come un cristiano rinnegato di umili natali, che nutre l'ambizione di costituire un potentato personale nel nord della Spagna. Lo vincolano a Pelayo sentimenti di amicizia e alleanza, in quanto aveva ricoperto la funzione di mediatore nel trattato stipulato fra il duca asturiano e Tarik in virtù del quale alle Asturie furono risparmiate i rigori dell'invasione. All'interno di questo patto, Munuza era rimasto a Gijón come governatore, garantendo protezione ai cristiani e convivenza pacifica fra i due popoli. Tale sodalizio tuttavia si rompe quando Munuza, consapevole della fedeltà che ancora il popolo nutre per la dinastia regale gota, rapisce Dosinda, sorella di Pelayo, con l'intenzione di sposarla e legittimarsi così agli occhi dei suoi futuri sudditi. Come sovente avviene nelle tragedie neoclassiche, il lato pubblico e la dimensione privata si intersecano, la virtù morale è anche sociale, cosicché l'ingiuria perpetrata ai danni della principessa assume un rilievo che trascende la dimensione personale<sup>511</sup>. L'offesa agli usi e costumi del paese, insieme con l'oltraggio alla legislazione divina, indignano il popolo e i nobili goti, fra cui Rogundo, promesso sposo di Dosinda. Quando si reca nel palazzo di Munuza per reclamare la liberazione della promessa sposa, Rogundo riconosce che il moro è signore di Gijón per diritto di conquista, ma ricorda come fino ad allora nessuno aveva violato «los vínculos más santos», «nuestro albedrío», «nuestros propios fueros»:

Y cuando destinado á este gobierno  
debéis ser el custodio de sus leyes,  
infiel á la amistad y al deber vuestro,  
¿seréis vos el primero que las viole?

Significativamente, il proce rego conclude affermando che se il governatore gli restituirà Dosinda per lui sarà indifferente chi eserciterà il potere sul paese. La risposta che riceve da Munuza designa quest'ultimo come un arrogante tiranno, un sovrano assoluto sciolto dall'osservanza e dal rispetto delle consuetudini e dalla religione del paese:

Vuestros fueros  
yacen con sus autores en la tumba;  
los alegáis en vano; el sarraceno  
es hoy legislador, y en adelante

<sup>507</sup> Gregorio de la Fuente, 'Los estudios sobre el teatro político de la España del siglo XIX', *Historia y Política*, 29 (2013), 13–43.

<sup>508</sup> Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, p. 231.

<sup>509</sup> Rosalía Fernández Cabezon, 'La tragedia neoclásica española', in *El teatro en la España del siglo XVIII. Homenaje a Josep María Sala Valldaura*, a cura di Judith Farré, Nathalie Bittoun-Debuyne e Roberto Fernández (Lérida: Edicions de la Universitat de Lleida, 2012), pp. 95–110.

<sup>510</sup> Jovellanos, 'Tragedia titulada Pelayo', p. 397; Juan Antonio Ríos Carratalá e David T. Gies, 'La práctica del teatro neoclásico', in *Historia de la literatura española* (Madrid, Espasa-Calpe: 1995-1998), VII. SIGLO XVIII (II), a cura di Guillermo Carnero (1995), pp. 510–40 (pp. 532–34).

<sup>511</sup> Fernández Cabezon, p. 100; Álvarez, p. 67.

no habrá en Gijón otra ley que mis preceptos<sup>512</sup>.

L'uccisione di Munuza ad opera del capitano goto Suero alla fine della tragedia assume le caratteristiche di un giusto tirannicidio, così come è legittima la rivolta del popolo contro il despota che non si attiene ai *fueros*. Il nuovo regime sorto dal sangue del tiranno sarà regolato, come Jovellanos afferma nelle note agli atti I e II, dalla legislazione gota: il *Fuero Juzgo*, argomenta il politico gijonés, si trasmise attraverso Pelayo e il regno asturiano dalla monarchia gota quella castigliana, fino alla sua deroga durante i regni di Fernando I e Alfonso VI<sup>513</sup>. Questa concezione della monarchia come moderata dal diritto consuetudinario e dalle Cortes si coniuga con la visione propria di Jovellanos della costituzione storica della Spagna. Fondata sul patto fra re e nazione, un patto codificato nelle leggi fondamentali del regno a cui il sovrano è chiamato ad attenersi, la costituzione storica era immutabile e solamente atualizzabile: un'impostazione questa che il poligrafo asturiano, insieme con i deputati realisti, utilizzerà per delegittimare l'opera costituente delle Cortes di Cadice<sup>514</sup>. In conclusione, è necessario notare come la religione, consacrando le norme del *Fuero Juzgo*, cooperi al rafforzamento della coscienza prenazionale. Come ha evidenziato Adrian Hastings, una delle modalità con cui la religione agisce in favore del consolidamento del patriottismo è costituita dalla sacralizzazione del diritto consuetudinario locale: essa perciò giustifica il diritto alla ribellione contro coloro che violano gli usi e i costumi della comunità<sup>515</sup>.

Se per Jovellanos il motivo scatenante della rivolta asturiana è la violazione del *Fuero Juzgo* e delle sacre promesse matrimoniali ad opera del despota, nella tragedia di Quintana il recupero dell'indipendenza nazionale e la lotta per la libertà costituiscono la motivazione dell'insurrezione di Gijón; inoltre, la possibile convivenza fra cristiani e mori contemplata nell'opera settecentesca, influenzata dall'illuminismo cosmopolita, non è più praticabile nel testo di Quintana, per il quale è necessario opporre solamente fiera ostilità all'invasore straniero.

La prima del *Pelayo* di Manuel José Quintana, il poeta nazionale, simbolo dei nuovi sentimenti patriottici, ebbe luogo al Teatro de los Caños del Perral nel gennaio del 1805<sup>516</sup>. Anche in virtù dell'interpretazione del celebre attore Isidoro Máiquez, l'opera ebbe un immediato successo, tanto che nell'agosto del 1806 fu scelta per l'inaugurazione del nuovo Coliseo del Príncipe e venne messa in scena durante tutta la prima metà del XIX secolo<sup>517</sup>. Furono però le connessioni politiche e patriottiche dell'opera a determinarne la duratura fortuna, come Quintana stesso riconobbe nei 'Preliminares' all'edizione del 1821. A questo proposito, il critico francese Derozier ha notato il parallelismo fra la rivolta contro i musulmani del 718 e l'invito a una reazione contro le pretese sempre più invadenti della Francia napoleonica sulla penisola: questa proiezione politica sembra essere confermata anche dal divieto di rappresentare la tragedia imposto durante l'occupazione francese di Madrid<sup>518</sup>. Nel *plot* dell'autore madrilenò, Hormesinda ha acconsentito a sposare Munuza, governatore saraceno di Gijón, per temperare i rigori della dominazione musulmana sulla città; tuttavia il matrimonio con il despota straniero condanna la principessa ad essere considerata una reprobata dai cristiani delle Asturie, i quali pure avevano spinto Hormesinda a implorare la generosità di Munuza. Il biasimo che il fratello Pelayo, reduce da anni di lotte per arginare l'avanzata musulmana, le mostra dopo il proprio ritorno aumenta la pena di Hormesinda, scissa i doveri verso la patria, la fede e la famiglia da una parte e la fedeltà coniugale dall'altra.

<sup>512</sup> Jovellanos, 'Tragedia titulada Pelayo', pp. 428–30.

<sup>513</sup> Jovellanos, 'Tragedia titulada Pelayo', pp. 499–500.

<sup>514</sup> Suanzes-Carpegna, 'La doctrina de la constitución histórica de España', pp. 311–23; Garriga, pp. 101–20.

<sup>515</sup> Hastings, pp. 177–79.

<sup>516</sup> Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, pp. 232–33.

<sup>517</sup> Cecilio Alonso, *Hacia una literatura nacional*, Historia de la literatura española, v (Barcelona: Crítica, 2010), p. 51.

<sup>518</sup> Fernández Cabezón, pp. 106–8; Ana María Freire López, 'Las reapariciones de Pelayo en el teatro español: la época de la invasión francesa', in *El rey Pelayo en el romanticismo europeo y norteamericano*, pp. 35–53 (p. 43).

Animato dal desiderio di liberare il proprio luogo natio dall'oppressore, Pelayo convoca un consiglio di nobili goti, nel corso del quale viene scelto come re. Il suo arresto da parte di Munuza provoca l'insurrezione del popolo asturiano, che riesce a liberare la città: negli scontri, intenta a fraporsi fra il marito e il fratello, Hormesinda viene ferita a morte.

Il reciso rifiuto di farsi «Un vil aliado de la gente impía / Que oprime mi país»<sup>519</sup> si configura come uno dei tratti principali della figura del Pelayo quintanesco. È proprio nella designazione delle caratteristiche dell'eroe nazionale, al quale il poeta ha inteso dare il proprio tributo di ammirazione, omaggio «que todo buen español le debe»<sup>520</sup>, che sta uno dei tratti salienti dell'opera. Il suo eroe incarna un modello di condotta per i cittadini che non contempla alcuna forma di collaborazione con l'invasore, come si evince dalle parole dello stesso Pelayo:

¡No hay patria! Para aquellos que el sosiego  
Compran con servidumbre y con oprobios;  
Para los que en su infame abatimiento  
Mas vilmente á los Árabes la venden,  
Que los que en Guadalete se rindieron.  
¡No hay patria, Veremundo! ¿No la lleva  
Todo buen Español dentro en su pecho?  
Ella en el mío sin cesar respira:  
La augusta religión de mis abuelos,  
Sus costumbres, su hablar, sus santas leyes  
Tienen aquí un altar, que en ningún tiempo  
Profanado será<sup>521</sup>.

L'atteggiamento del protagonista della tragedia di Jovellanos, che scende a patti con i mori e stringe un'alleanza con un rinnegato, non è concepibile nelle pagine del poeta madrileno e non può erigersi a modello per gli spagnoli: come ha sottolineato Cecilio Alonso, il patriottismo di Quintana non può convivere con dubbi e incertezze<sup>522</sup>. Questa sorda opposizione all'oppressore si riverbera nella disapprovazione che Pelayo nutre nei confronti della sorella. La tragica figura di Hormesinda si evidenzia come il contraltare alla titanica immagine dell'eroe: sebbene mossa dalle preghiere del popolo, «en el medio del contagio» la principessa avrebbe dovuto mantenersi «ilesa y pura»<sup>523</sup>. Come ha argutamente rilevato Rosalía Fernández Cabezón, Hormesinda è figura degli *afrancesados*, i quali vivono compiacenti vicino al tiranno, pur avendo a cuore la sorte degli abitanti del paese; Cecilio Alonso ha inoltre arguito come Hormesinda, rampolla della famiglia reale, sia colpevole di legittimare il despota mediante l'unione matrimoniale<sup>524</sup>. Nelle pagine finali del dramma il suo sacrificio, ossia la sua morte violenta di chi collabora con l'invasore, per quanto dolorosa si rivela indispensabile per la rinascita della nazione. Nell'ultima scena, Pelayo, sorreggendo il cadavere della sorella, si riconferma eroe nazionale, affermando che d'ora in poi sarà la patria il suo solo amore e la sua sola famiglia<sup>525</sup>: la scelta della terminologia familiare da parte di Quintana è indicativa del passaggio dai sentimenti di affetto nei confronti dei familiari all'amore verso la patria e definisce i legami che dovrebbero vigere nella nuova comunità nazionale. L'intento palinogenetico dell'opera e del drammaturgo sono evidenti in particolare nell'invito a fondare un nuovo paese, «Otro estado, otra patria, y otra España / Mas grande y mas feliz que la primera»<sup>526</sup>. Ciononostante, la rigenerazione avrebbe dovuto basarsi sulla libertà, sui nuovi principi liberali della sovranità popolare e dei diritti politici. Questa visione si estrinseca nelle modalità di scelta del nuovo sovrano: secondo Alfonso di Cantabria, Pelayo è stato scelto dal «voto universal» dei

<sup>519</sup> Quintana, p. 39.

<sup>520</sup> Quintana, p. III.

<sup>521</sup> Quintana, p. 15.

<sup>522</sup> Alonso, p. 50.

<sup>523</sup> Quintana, p. 40.

<sup>524</sup> Fernández Cabezón, p. 107; Alonso, p. 49.

<sup>525</sup> Quintana, p. 103.

<sup>526</sup> Quintana, p. 55.

«ciudadanos» riuniti in consiglio<sup>527</sup>. Possiamo quindi apprezzare in questo punto un altro elemento di differenza con la concezione di Jovellanos, nella quale la monarchia è moderata dalle leggi di una costituzione che è definita da una tradizione inalterabile e non dalla volontà della nazione.

Il decennio che intercorre fra la pubblicazione della versione finale della tragedia di Jovellanos e la prima dell'opera di Quintana sembra segnare un avanzamento della coscienza nazionale spagnola, che si riflette nelle differenze fra le opere dei due scrittori. Pur lavorando sul medesimo tema, Quintana dimostra una più matura sensibilità nazionale, il suo eroe si erge a modello di condotta per i compatrioti attraverso l'amore per la patria e i sacrifici che egli compie per la nazione. L'opera quintanesca rappresenta inoltre una decisa difesa delle nuove concezioni liberali, contrapponendosi alla concezione di Antico Regime della costituzione storica dello scrittore gijonés. Ritenuta migliore del *Pelayo* di Jovellanos e della *Hormesinda* di Moratín, il *Pelayo* di Quintana fu scelto come prima opera da mettere in scena a Madrid dopo l'abbandono della città da parte dei francesi nel 1813, circostanza che certifica la popolarità e il successo del dramma e dei suoi contenuti<sup>528</sup>.

### II.1.2 Predestinazione divina, monarchia costituzionale e virtù liviane: il racconto del trionfo di Pelayo negli scrittori romantici (1820-1874)

Quale parte del substrato etnico, la mitologia delle origini fornisce la base a movimenti di restaurazione culturale o messianismo etnico, in particolare nei casi in cui l'esistenza della comunità è minacciata<sup>529</sup>. Sembra essere questa la dinamica innescata negli anni delle guerre rivoluzionarie e dell'invasione napoleonica, quando il mito della battaglia di Covadonga e di Don Pelayo venne ripreso. Per quanto concerne la Guerra del 1808, Ana María Freire si è occupata approfonditamente del teatro politico, focalizzando di recente la propria attenzione sulle due opere di materia pelagiana preferite dal pubblico spagnolo nel periodo, ossia *El alba y el sol* di Luis Vélez de Guevara e *La sombra de Pelayo* di Gaspar Zavala y Zamora<sup>530</sup>.

Nei decenni successivi il termine del conflitto, il tema continuò a essere riproposto, soprattutto nelle pagine di scrittori liberali<sup>531</sup>. È questo il caso di José de Espronceda, che progettò di stendere un poema epico incentrato sull'eroe asturiano e le sue gesta. Nella biografia introduttiva all'edizione del 1870, lo storico e giornalista Antonio Ferrer del Río esplicita le motivazioni che spinsero il poeta andaluso a comporre un'epica sull'eroe nazionale:

Alentado por su inspiración vigorosa, [Espronceda] no se detenía á indagar si los sonidos de la trompa épica hallarían eco en la sociedad de nuestro siglo. Recorriendo la historia de España y fijándose en el adalid de Covadonga, le parecía asunto grande, sublime y capaz de interesar á un pueblo, la restauración de la monarquía de los Godos en pugna con la civilización floreciente y el guerrero empuje de los sectarios de Mahoma<sup>532</sup>.

Sebbene rimasto incompiuto, i frammenti del poema rivelano l'aspirazione di Espronceda a scrivere un'epica in grado di ispirare i propri contemporanei, un intento che accomunò il poeta extremeño con altri rappresentanti del genere in Europa, come ad esempio il filologo e lessicologo Elias Lönnrot che nel poema *Kalevala* compose un'epica nazionale in grado di incarnare l'orgoglio patriottico e l'identità collettiva finlandesi<sup>533</sup>. Al pari di numerose altre opere che andremo

<sup>527</sup> Quintana, pp. 57–58.

<sup>528</sup> Freire López, 'Las reapariciones de Pelayo en el teatro español: la época de la invasión francesa', p. 51.

<sup>529</sup> Smith, 'Neo-Classical and Romantic Elements in the Emergence of Nationalist Conceptions', p. 81.

<sup>530</sup> Ana María Freire López, 'Teatro político durante la Guerra de la Independencia', in *Historia de la literatura española*, VII. SIGLO XVIII (II), pp. 872–85; Freire López, 'Las reapariciones de Pelayo en el teatro español: la época de la invasión francesa'.

<sup>531</sup> Álvarez, pp. 69–76; in particolare, un elenco delle opere teatrali sul tema si trova in Manuel Palomino Arjona, *Dramaturgia asturiana contemporánea. Índice biobibliográfico* (n.p.: Lulu, 2019), p. 223.

<sup>532</sup> Antonio Ferrer del Río, 'Biografía', in *Obras poéticas de José de Espronceda*, a cura di Juan Eugenio Hartzenbusch, Colección de los mejores autores españoles, 46 (Parigi: Baudry, 1870), pp. XI–XXIII (p. XII).

<sup>533</sup> Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, pp. 8–21; Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, p. 397.

analizzando, i versi di Espronceda possono essere letti alla luce della situazione della Spagna contemporanea alla prima fase della stesura dell'opera: le descrizioni delle città sottomesse dai mori – ha osservato Robert Marrast – costituiscono una metafora dell'occupazione del paese ad opera dei Centomila Figli di San Luigi nel 1823, mentre il corrotto re Rodrigo rappresenta Fernando VII e il prelado hispalense Don Oppas è figura del clero che dai pulpiti predicava la santa crociata contro i liberali<sup>534</sup>.

Attraverso l'analisi di questa e altre opere è possibile desumere alcuni connotati essenziali che caratterizzarono il mito delle origini della comunità nazionale nella prima parte dell'Ottocento. I testi contengono innanzitutto la definizione delle caratteristiche dell'eroe nazionale, fissato a modello di condotta per i cittadini della nazione<sup>535</sup>; in secondo luogo, le opere evidenziano la predestinazione del duce asturiano alla fondazione della nazione, e, vincolata a questa designazione provvidenziale, anche l'individuazione di un destino collettivo per la comunità. Infine, le opere del primo Ottocento individuano le caratteristiche primigenie della nazione e della monarchia.

Alla metà degli anni Settanta, Anthony Smith si occupò degli influssi neoclassici e romantici nell'assemblaggio delle componenti dell'archetipo dell'eroe nazionale. Lo studioso britannico, in particolare, sottolineò come gli ideali di ascendenza classica del sacrificio per la comunità, della ricerca delle virtù stoiche e della superiorità del dovere civico sugli affetti e gli obblighi familiari fossero state virtù ammirate nell'Europa del XVIII secolo. Tutti questi elementi, ispirati alle virtù civili che si credevano proprie di Sparta o della Roma repubblicana e rappresentati nei quadri di David, confluirono nell'etica del nazionalismo; a tale etica il primo romanticismo apportò l'afflato verso il sublime e il genio<sup>536</sup>. Le virtù di Pelayo si configurano sostanzialmente come il valore, la disponibilità al sacrificio per la patria, l'austerità e la modestia. Già prefigurate nel *Pelayo* di Quintana, tali virtù furono riprese un quarto di secolo dopo dall'esule liberale Telesforo de Trueba y Cossío nella raccolta di tradizioni popolari *The Romance of History. Spain*. Fra il volgere del XVIII secolo e i primi decenni del XIX diversi intellettuali europei fra cui Herder, Goethe, Walter Scott e Niccolò Tommaseo iniziarono a raccogliere canti, racconti e poesie popolari, inserendosi in un generale movimento europeo di primitivismo culturale nel quale l'antico, il remoto e il popolare finivano per identificarsi. Sull'onda della moda dell'ossianismo e dell'ammirazione per l'opera di Macpherson, questi intellettuali erano interessati alla conoscenza e conservazione della cultura popolare, poiché consideravano il popolo naturale, semplice, istintivo, radicato nella tradizione e nella propria terra e sprovvisto di senso dell'individualità. Esso era quindi il deposito dell'essenza innata e intima della nazione che le classi colte sembravano avere smarrito al contatto con la modernizzazione. La scoperta della cultura popolare, osservava Burke, fu strettamente legata al sorgere del nazionalismo, in un primo momento come reazione all'Illuminismo e all'egemonica cultura francese; in seguito, dopo lo scoppio delle guerre rivoluzionarie e napoleoniche, in Germania come in Spagna, la composizione di antologie di canti e racconti popolari furono spesso fonte di ispirazione per sentimenti nazionalistici<sup>537</sup>. Trueba raccolse una serie di episodi storici di epoca medievale, proiettando il contesto antico sulla situazione contemporanea della Spagna, un'operazione letteraria cara agli esiliati come si è visto nel caso di Espronceda<sup>538</sup>. L'opera fu conosciuta nella penisola grazie alla traduzione che Andrés Mauglaez curò una decina d'anni dopo l'edizione originaria londinese. Nella nota introduttiva, Mauglaez fa presente come il testo sia di «interés eminentemente español», poiché l'autore compila e diffonde

---

<sup>534</sup> Robert Marrast, 'José de Espronceda, paradigma del Romanticismo español', in *Historia de la literatura española* (Madrid: Espasa-Calpe, 1995-1998), VIII. SIGLO XIX (I), a cura di Guillermo Carnero (1997), pp. 464–81 (pp. 466–67).

<sup>535</sup> Come già osservato da Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, pp. 227–49.

<sup>536</sup> Smith, 'Neo-Classical and Romantic Elements in the Emergence of Nationalist Conceptions', pp. 78–79 e 84.

<sup>537</sup> Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, pp. 7–25.

<sup>538</sup> Enrique Rubio Cremades, 'La novela histórica del Romanticismo español', in *Historia de la literatura española*, VIII. SIGLO XIX (I), pp. 610–42 (pp. 622–24).

diverse tradizioni e racconti popolari, rielaborati in forma romanzata per aumentarne il fascino. Lo scopo della raccolta era quello di diffondere «el conocimiento de unos hechos que deben excitar el entusiasmo y ardor de los verdaderos hijos de España»<sup>539</sup>. Nel racconto *La Cueva de Covadonga*, Pelayo non esita a sacrificare la vita della sorella colpevole di aver sposato, sebbene costretta, Munuza e aver così tradito la patria assecondando le richieste dell'invasore e concedendosi allo straniero. «Nuestro actual honor, nuestra futura independencia, deben tener otro origen, y este será la sangre de mi hermana» confida Pelayo ad Alfonso di Cantabria, preconizzando che il talamo di Ormesinda sarà anche la sua tomba<sup>540</sup>.

La disposizione a rinnegare i legami familiari, posponendoli all'interesse collettivo e all'amore per la patria, è magnificamente reso nell'opera di argomento pelagiano della prima metà del secolo. Dopo aver vissuto il proprio apogeo nel XVIII secolo, in Spagna l'opera italiana conobbe un ulteriore apice di successo a partire dalla seconda metà del regno di Fernando VII e poi nei decenni centrali dell'Ottocento. Il pubblico di tali opere era costituito dalle classi elevate e medie per le quali l'opera divenne una forma di «consumo ostentativo»; i ceti popolari, esclusi dalla fruizione del teatro lirico per l'alto costo dei biglietti, dovettero ripiegare sul *teatro por horas* o il *género chico*<sup>541</sup>. La materia pelagiana fu ampiamente utilizzata dai librettisti italiani nei primi due terzi dell'Ottocento: poiché gli spettacoli erano pensati anche per l'esportazione, gli autori si svilupparono la tendenza a raccogliere e rielaborare narrazioni appartenenti alle più varie tradizioni culturali. Inoltre, il tema della battaglia di Covadonga facilmente si prestava ad essere letto in chiave politica alla luce della situazione italiana del tempo: a questa doppia interpretazione gli spettatori erano abituati come ampiamente dimostrato dalla ricezione delle opere di Verdi degli anni Quaranta e dal *Nabucco* in particolare. A proposito del *Pelagio* di Marco d'Arienzo, musicato da Mercadante, Diego Saglia ha dimostrato come l'opera fosse allusiva agli accadimenti italiani del lustro 1855-1860<sup>542</sup>. Nei libretti redatti da Giuseppe Antongini e da D'Arienzo, Pelayo incarna il padre, anziché il fratello di Ormesinda, il quale disconosce e maledice la figlia innamorata e intenzionata a sposare il moro. Nell'opera di Antongini, musicata da Giuseppe Gerli, è lo stesso Coro a richiamare Pelayo alle proprie responsabilità verso la patria:

CORO. (Mille affetti nel suo seno  
Questo istante suscitò)  
Pelagio, ormai deh! scuotiti  
Mostra che il duce sei;

Al che il futuro sovrano risponde risoluto:

PEL. Ah! Si quest'alma invadere  
Sento gli sdegni miei.  
E tace già nel petto  
Il mio paterno affetto  
Della vendetta il grido  
Rinasce il mio furor<sup>543</sup>.

Anche nel testo del librettista napoletano, Pelagio disconosce Bianca – il nome della figlia nell'opera – in procinto di sposare il governatore musulmano:

Scostati ...

<sup>539</sup> Joaquín Telesforo de Trueba, *España romántica. Colección de anécdotas y sucesos novelescos sacados de la historia de España*, trad. di Andrés Mauglaez, 4 voll. (Barcellona: Librería de D. J.A. Sellas y Oliva), I, p. 6.

<sup>540</sup> Trueba, I, p. 93.

<sup>541</sup> Demetrio Castro, 'Tipos y aires. Imágenes de lo español en la zarzuela de mediados del siglo XIX', *Ayer*, 72.4 (2008), 57–82 (pp. 60–71).

<sup>542</sup> Diego Saglia, 'El rey Pelayo en la ópera y la danza italiana del siglo XIX: entre la Reconquista y el Risorgimento', in *El Rey Pelayo en el romanticismo europeo y norteamericano*, 111–27 (pp. 123–25).

<sup>543</sup> Giuseppe Antongini, *Pelajo. Tragedia lírica en tres actos* (n.p.: Imprenta Nacional a cargo de D. Juan Guasp y Pascual, 1840), pp. 14–15.



Il ciel scordasti e me.  
Tu morir dovevi, ingrata,  
Pria che a lui ti fossi data.  
Delle rose il serto cingi  
Che bramato fu da te.  
Va dell'empio al sen ti stringi,  
Ma non hai più padre in me!<sup>544</sup>

Nell'opera di D'Arienzo e Mercadante è interessante notare, con Diego Saglia, come Pelagio – alla vigilia dell'insurrezione – sostituisca la sua relazione con Bianca con il vincolo col popolo e la spada, ossia con la nazione in armi. Il duce si tramuta così da padre di famiglia in padre della patria, una trasformazione certificata dall'elezione a re<sup>545</sup>. È, in riferimento a quando andiamo esponendo, importante ricordare che la metafora familiare, come avremo modo di constatare, fu applicata in tutta Europa alla relazione fra sovrano e popolo: le opere qui citate non sono solo lo specchio, ma contribuiscono anche a consolidare questa relazione. Il valore militare è un tema comune in tutte le opere sul procere asturiano, così come l'austerità, la semplicità e la frugalità. Sovente questi ideali sono simboleggiati dalla corona di ferro che Pelayo cinge dopo essere stato scelto come sovrano della nazione: nel *Pelayo* di Quintana questo simbolo di severità e rigore viene evocato in contrapposizione alla mollezza e alla decadenza di Carlo IV e della sua corte<sup>546</sup>. Il tema è raccolto anche nel racconto di Trueba, dove il re afferma: «La corona que me ceñís, es de hierro y no de oro, y los atributos de mi trono, serán las privaciones y peligros en vez del fausto y los placeres»<sup>547</sup>.

In alcune opere, all'eroe fondatore si affianca un'eroina, che si erge a esempio di condotta pubblica per la donna. Come per il paradigma maschile, l'ascendenza di questo modello di comportamento femminile è classica. Nel dramma del poliedrico e popolare drammaturgo José Concha, Ortodosia – sorella di Pelayo – propone come modello per le donne asturiane le matrone romane, le grandi figure femminili della storia repubblicana immortalate da Livio, esempi di austerità, senso dell'onore e amore per la patria. Inoltre, seguendo una lunga tradizione letteraria che comprendeva anche Tasso, Ortodosia e Gaudiosa, futura moglie di Pelayo, non sono solamente personaggi che esortano gli uomini alla lotta, ma si configurano come amazzoni asturiane, prendendo esse stesse le armi, sia a Covadonga che negli scontri successivi<sup>548</sup>. Le pugnaci figure femminili dell'opera di Concha, al pari di quella di Alba nell'opera di Luis Vélez de Guevara, costituiscono un modello di attivo patriottismo femminile, che – vista la grande popolarità delle opere – potrebbe avere ispirato le eroine della Guerra d'Indipendenza. Parimenti, anche la Ormesinda di Trueba si propone come modello di comportamento, in quanto «reunía á la tierna sensibilidad de su sexo, un noble y verdadero patriotismo». Posta dinanzi alla dolorosa scelta fra sposare Munuza o causare la morte dell'amato Alfonso, la principessa opta per unirsi al perfido governatore al fine di salvare la vita al promesso sposo perché in lui «veía un guerrero necesario á su país, y el único quizás que pudiera reemplazar á Pelayo su hermano»<sup>549</sup>. Essa quindi coniuga le tradizionali virtù femminili a un acceso patriottismo e si sacrifica affinché la nazione possa avere una speranza di resurrezione. Inizialmente misconosciuto dal fratello e dai goti, il suo sacrificio sarà onorato alla fine del racconto, quando il cadavere di Ormesinda sarà tratto a Covadonga e inumato nella grotta dove le spoglie della protomartire della patria si uniscono al luogo nel quale la nazione risorge.

<sup>544</sup> Marco d'Arienzo, *Pelagio. Tragedia lirica in quattro atti* (Milano: Francesco Lucca, 1858), p. 21.

<sup>545</sup> Saglia, pp. 118–20.

<sup>546</sup> Quintana, p. 56.

<sup>547</sup> Trueba, I, p. 101.

<sup>548</sup> Josep Concha, *A España dieron blasón las Asturias y León, y triunfos de D. Pelayo* (Madrid: s.e., 1795), pp. 12, 20; in merito all'opera di Concha cfr. Juan Antonio Ríos Carratalá, 'El teatro en casas particulares', in *El teatro en la España del siglo XVIII*, 213–26 (p. 214).

<sup>549</sup> Trueba, I, p. 83.

Un secondo elemento essenziale delle opere letterarie del primo Ottocento sul mito delle origini della nazione è costituito dalla predestinazione di Pelayo e dall'ininterrotta e chiara azione della Provvidenza in favore del *dux Asturiensis*. L'inesorabile compimento di un destino già scritto è elemento centrale nel poema epico *La perdida de España reparada por el rei Pelayo* che Pedro de Montengón compose nel 1820. Nei versi di Montengón, Pelayo cade ferito alla battaglia del Guadalete ed è trasportato dai suoi fuori dalla mischia: la Divina Provvidenza permette così al futuro re di sfuggire alla morte e attendere al compito che gli è stato riservato. Nelle pagine finali dell'opera, Montengón svela questo disegno divino: il poeta inserisce una rappresentazione allegorica della Spagna, presentata come una matrona vestita a lutto, piangente per gli orrori patiti durante l'invasione, spogliata delle insegne del potere e incatenata come una schiava; il leone, ferito a morte, geme ai suoi piedi<sup>550</sup>. Improvvisamente, dietro alle creste dei monti della Cantabria, sorge un'aurora boreale e con essa il messaggio «*De aquí espera / Tu redención*». Nelle battute conclusive la Provvidenza, asse portante dell'opera, designa Don Pelayo come l'unico «*merecedor, y solo digno / De restaurar la iberá monarquía*»<sup>551</sup>. L'azione discreta ma sempre operante della Divina Provvidenza e la protezione che il cielo dispensa ai cristiani e particolarmente a Don Pelayo costituisce uno dei tratti salienti del romanzo di *Pelayo o el restaurador de España* dello scrittore progressista Juan de Dios Mora. Descrivendo pomposamente la battaglia di Covadonga, Mora afferma che

nunca la Providencia, que vela por la conservación de una raza, de un pueblo, de sus creencias, de su actividad, en fin, que pueden ser fecundas para la humanidad, nunca se ha manifestado de una manera tan evidente su acción benéfica y protectora para el entonces humillado pueblo español como en la heroica y nunca bastantemente admirada hazaña de Covadonga<sup>552</sup>.

Vincolato alla predestinazione vi è il tema del destino comune della nazione. Nell'ampio affresco epico composto dal giurista e politico sivigliano Domingo Ruiz de la Vega intitolato *El Pelayo*, il passato e il futuro della nazione, l'epoca delle origini e l'*aetas aurea*, sono connessi mediante l'artificio letterario del sogno e della visione. Ad esempio, mentre si aggira di notte nelle solitarie alture della cordigliera cantabrica, nei pressi dei luoghi dove di lì a poco avverrà lo scontro decisivo, Satana, consigliere del malvagio emiro Alhúr, ha incerte visioni sul destino della nazione la cui nascita sta contrastando: il Nemico intravede la Scoperta, la Conquista del Messico e del Perù, nonché la battaglia di Otuma. Più avanti è lo stesso Don Pelayo che, destatosi da un tormentato sonno nell'alcazar di El Zenete, ha una meravigliosa visione degli episodi più gloriosi della restaurazione della patria, dalle conquiste di Alfonso III alla capitolazione di Granada, passando per le imprese del Cid, di Alfonso VI e di Fernando il Santo<sup>553</sup>. La connessione fra il tempo della fondazione della nazione e il culmine della sua potenza certifica l'unità e la linearità della storia della comunità nazionale e contribuisce a vincolare le diverse generazioni in un'unione di storia e di destino che trascende i secoli. La nozione di predestinazione, di continua protezione da parte della Divina Provvidenza, e del glorioso destino comune della nazione costituiscono un elemento molto frequentato nelle opere di autori i quali, sebbene liberali, fanno parte della nazione cattolica. Tali concezioni costituiscono alcuni dei fattori mediante i quali la religione modella il nazionalismo secondo Adrian Hastings e Anthony Smith: innanzitutto, mediante il richiamo alla Provvidenza, la religione santifica le origini della nazione, ponendole all'interno del disegno divino. In secondo luogo, la religione apporta la concezione di popolo eletto all'ideologia nazionale.

<sup>550</sup> Sulle rappresentazioni allegoriche della Spagna fra il 1808 e il 1814 María Dolores Alonso Rey, 'España: Mater dolorosa/Mater victoriosa. Del teatro clásico al teatro alegórico de la Guerra de la Independencia', *Estudios Humanísticos. Filología*, 32 (2010), pp. 167–82.

<sup>551</sup> Pedro Montengón, *La perdida de España reparada por el rei Pelayo* (Napoli: Giovanni Battista Settembre, 1820), pp. 237–38.

<sup>552</sup> Juan de Dios Mora, *Pelayo o el restaurador de España* (Madrid: Imprenta de D. José Repullés, 1853), p. 600.

<sup>553</sup> Domingo María Ruiz de la Vega, *El Pelayo. Poema épico*, 3 voll. (Madrid: Imprenta de la Viuda de M. Calero, 1839), II, pp. 20–25; 243–52.

Basandosi sul modello veterotestamentario, il cristianesimo ha giustificato l'esistenza delle nazioni, configurando l'antico Israele come nazione in un mondo di nazioni e fornendo così precedenti storici e mitici alle moderne comunità nazionali. Ma, elevando Israele a popolo eletto, l'Antico Testamento ha anche fornito un modello che esalta l'unicità e la peculiarità delle singole comunità nazionali, che a questo esempio di vicinanza a Dio possono richiamarsi. Infine, la religione individua un unico destino comune per la nazione, che nel caso di Ruiz de la Vega è la civilizzazione dell'America e a lotta all'eresia<sup>554</sup>. Uniti alla concezione della battaglia di Covadonga come lotta cosmica fra il bene e il male, di cui avremo modo di parlare in seguito, questi elementi saranno sviluppati dagli autori neocattolici ed integristi della seconda metà del secolo.

Oltre alla definizione delle caratteristiche degli eroi e delle eroine nazionali, al rilievo concesso all'inserimento della nascita della comunità nei disegni della Divina Provvidenza e al destino comune della nazione, un terzo importante elemento sviluppato nelle opere letterarie dedicate alla battaglia di Covadonga è costituito dall'individuazione delle caratteristiche primigenie della nuova monarchia. Questi peculiari connotati sono rintracciabili con particolare chiarezza nei romanzi storici. Secondo Benedict Anderson, il romanzo costituì una delle forme letterarie più impiegate al fine di rappresentare quel tipo di comunità immaginata che è la nazione; riferendosi in particolare al romanzo storico, José Álvarez Junco ha posto in evidenza come proprio l'ambientazione costituisca l'apporto principale di questo sottogenere letterario all'identità nazionale: attraverso la lettura delle pagine dei romanzi storici è infatti possibile immaginare i paesaggi e gli scenari del «nostro» passato, dove vissero «nostri» avi: l'invenzione di un passato spagnolo idealizzato si configura perciò come l'apporto più importante del romanzo storico alla comunità immaginata<sup>555</sup>. In Spagna il romanzo sentimentale e gotico si impose nella seconda metà del Settecento, attraverso i testi di Walpole, mentre nei primi decenni del XIX secolo ebbero successo le opere di Walter Scott e dei maestri francesi del genere storico, Alexandre Dumas e Victor Hugo<sup>556</sup>. Mercé di un'evoluzione del gusto del pubblico e del mercato editoriale, negli anni Quaranta si produsse una scissione del genere: da una parte rimase il romanzo storico documentato e orientato a un pubblico di lettori esigenti, dall'altra parte nacque il *feuilleton* o romanzo d'appendice, rivolto a fruitori umili e di scarsa preparazione letteraria<sup>557</sup>. In questo secondo gruppo si inseriscono le opere di Mora e Fernández González qui presentate. Nel *Pelayo o el restaurador de España*, lo scrittore progressista Juan de Dios Mora pone bene in chiaro come sulle montagne delle Asturie, al momento della battaglia, sia avvenuta l'unione delle razze ispanoromana, gota, astur e cantabrica. La fusione, concretizzatasi in virtù della comune fede e dell'incombente minaccia collettiva, diede origine a un popolo nuovo, quello spagnolo. La neonata nazione ereditò dalle stirpi genitrici precisi connotati, i quali a partire dal momento della battaglia divennero le caratteristiche della razza, ossia «religiosidad, altivez, valor y constancia incontrastables»<sup>558</sup>. Il fecondo scrittore Manuel Fernández y González – i cui romanzi storici, secondo Rubén Benítez contribuirono quanto l'insegnamento scolastico alla diffusione della conoscenza della storia nazionale fra gli strati popolari<sup>559</sup> – dedicò ai primi passi della restaurazione il libro *El Ángel de la Patria*. In esso si constatata la mancata fusione fra le razze conquistatrici e dominate, ossia fra i cartaginesi, romani, goti da una parte e gli iberi originari abitanti della penisola dall'altra, ridotti costantemente a servi. Questa condizione di separazione fra le razze però mutò con l'inizio della restaurazione della Spagna, quando cominciò a delinearsi «nuestro verdadero carácter nacional, nuestro carácter moderno». Con la battaglia di Covadonga, infatti, tutte le popolazioni risiedenti in

---

<sup>554</sup> Hastings, pp. 4–18, 187–96; Smith, *Chosen Peoples*; sul messianismo nazionalista nello specifico cfr. Hutchinson e Lehmann.

<sup>555</sup> Anderson, pp. 43–47; Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, p. 242.

<sup>556</sup> Rubio Cremades, 'La novela histórica del Romanticismo español', pp. 610–18.

<sup>557</sup> Alonso, pp. 427–30.

<sup>558</sup> Mora, p. 613.

<sup>559</sup> Rubén Benítez, 'Novela popular y folletinesca', in *Historia de la literatura española*, VIII. SIGLO XIX (I), pp. 675–95 (pp. 684–87).

Iberia prima del dominio arabo si fusero in «una nacionalidad característica e imperedecera, ... determinando ya España una nación de partes consanguíneas»<sup>560</sup>. L'amore per la libertà del nuovo popolo si estrinseca nello scontro sostenuto a Covadonga contro i mori: la battaglia e la lunga guerra che ne seguì si configurano come una lotta del popolo, di tutto il popolo, contro l'invasore. Telesforo de Trueba scrisse che «todos los cristianos sin distinción de sexo ni edad, abandonaron la ciudad para retirarse á las agrestes asperezas de Asturias, donde fueron recibidos gozosamente por los Godos que ya les esperaban», dimostrando che l'intero popolo di Gijón si stava preparando alla resistenza e alla guerriglia<sup>561</sup>. Qualche decennio più tardi, Mora raccontò come la battaglia di Covadonga e la riconquista della patria che ivi ebbe inizio furono un'impresa popolare, di «todos los individuos, por humildes que fuesen». Attraverso queste caratteristiche di impresa collettiva contro l'invasore, la lotta dell'VIII secolo richiama la Guerra d'Indipendenza, che, con i suoi eroi popolari e le sue strategie guerrigliere, si era andata imponendo come riferimento primario del nazionalismo spagnolo nel corso del XIX secolo<sup>562</sup>. L'orizzontalità della lotta per la nazione si riflette nel discorso che Pelayo tiene subito dopo essere eletto re. Nell'allocuzione narrata da Trueba, il sovrano si rivolse ai nuovi sudditi qualificandoli come «amigos y compañeros» e sottolineando la sua condizione di *primus inter pares*<sup>563</sup>. Come ha scritto Anthony Smith, il fine e il contenuto delle nuove immaginazioni nazionali risiedevano nel presentare una visione di fraternità etnica delle élites e delle masse mediante un dramma storico in cui un passato unificato viene scoperto e ripresentato. L'assemblaggio di questo passato evocava più profondi significati di destino e di comunità dinanzi alla pericolosa frammentazione e all'alienazione dischiuse dall'industrialismo e la scienza moderna<sup>564</sup>. Le opere di Trueba, Mora e Fernández y González raccolgono pienamente questo intento.

Una delle caratteristiche più interessanti dei testi analizzati risiede nel racconto dell'elezione di Pelayo a re delle Asturie e nell'individuazione delle caratteristiche della nuova monarchia e delle sue leggi fondamentali. Negli autori del primo Ottocento, la monarchia si connota come costituzionale e il potere del re è mediato dalle Cortes e dalla decorrenza del *Fuero Juzgo*, il codice legislativo goto emanato nella seconda metà del VII secolo. Nel romanzo di Fernández y González, poco prima di essere elevato sullo scudo, Don Pelayo tiene un'arringa nella quale il re designato afferma di accettare la corona per combattere nella lunga impresa della riconquista e rivela lo stile di governo che intende adottare. Nessuna legge, dice Pelayo, sarà promulgata senza che un concilio di «príncipes, próceres y prohombres» e di «prelados» l'avrà dibattuta e sanzionata. In secondo luogo, Pelayo non vuole solamente comandare e sostenere da solo la grave impresa alla quale si stanno preparando, ma chiede l'aiuto e il sostegno dei suoi nobili, prefigurando una sorta di divisione del potere il sovrano e le Cortes<sup>565</sup>. Nel XLIX capitolo della sua opera, incentrato sull'azione di governo di Pelayo fino alla sua morte, il romanziere andaluso Mora narra come le libertà del *Liber Iudiciorum* fossero state trasmesse alla nascente monarchia asturiana e sottolinea come tale legislazione trovasse il proprio compimento nel nuovo regno in virtù del conseguimento di quella fusione delle razze che la monarchia gota non era riuscita a ottenere<sup>566</sup>. La concezione della regalità fondata nella scelta del re fatta dai magnati riuniti si coniuga nell'opera di Enrique Zumel a un ideale di re cattolico ma anche e soprattutto alla monarchia guerriera. È questa una delle caratteristiche sempre presenti nelle opere, e in particolare evidenza nel dramma teatrale di Zumel, l'opera più popolare dei decenni centrali del secolo. La nozione di regalità essenzialmente fondata

---

<sup>560</sup> Manuel Fernández y González, *El Ángel de la Patria (crónicas de la reconquista de España)*, Leyendas Nacionales (Madrid: Carlos Bailly-Bailliere, 1874), pp. 68–69.

<sup>561</sup> Trueba, I, p. 101.

<sup>562</sup> Mora, pp. 612–13; José Álvarez Junco, 'La invención de la Guerra de la Independencia'.

<sup>563</sup> Trueba, II, p. 102.

<sup>564</sup> Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, p. 355.

<sup>565</sup> Fernández y González, p. 168.

<sup>566</sup> Mora, pp. 519–613.

sull'idea di *bellum* e di lotta continua contro l'invasione straniera trova eco nella concezione di *Reconquista* che in quegli anni la storiografia nazionalista stava definendo<sup>567</sup>.

### *II.1.3 La battaglia di Covadonga come scontro escatologico fra la nazione mariana e gli eserciti del Maligno: l'appropriazione cattolica del mito nel secondo Ottocento (1861-1901)*

A partire dagli anni Sessanta del XIX secolo, l'interpretazione liberale e progressista degli elementi della leggenda delle origini della comunità e delle caratteristiche dell'eroe nazionale lasciò progressivamente spazio a una lettura cattolica e conservatrice del mito. Anche grazie alla proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione e alla diffusione del culto mariano, gli elementi religiosi prevalsero su quelli laici e le componenti conservatrici su quelle progressiste, sia nella determinazione delle virtù di Pelayo, che divenne prevalentemente un re santo, sia nell'individuazione delle caratteristiche della monarchia.

Al tradizionale valore bellico e alle virtù neoclassiche di disponibilità al sacrificio per la patria e di austerità, gli autori cattolici della seconda metà del secolo aggiunsero una fede ardente. Il conte di Fabraquer, nella sua raccolta di tradizioni popolari riferite alle immagini mariane spagnole, descrisse Don Pelayo come un *miles Christi*. Nel raccogliere tali leggende, il giornalista alicantino era animato dall'intento di registrare le leggende popolari così come la tradizione le aveva definite, prima che la memoria di tali narrazioni venisse meno a causa dell'oblio e dell'empietà del secolo e prima che il mondo che le aveva prodotte fosse distrutto<sup>568</sup>. Fabraquer inserì Don Pelayo nel novero dei difensori della fede, insieme con Costantino alla battaglia di Ponte Milvio, Jean Parisot de la Valette nell'assedio di Malta, don Giovanni d'Austria a Lepanto e il re di Polonia Giovanni Sobieski alla battaglia di Vienna; significativamente, l'aristocratico andaluso lo definì uno degli «héros del catolicismo [que] invocaron al combatir a María»<sup>569</sup>. Anche per il romanziere coruñés Antonio de San Martín Pelayo è *in primis* un re pio, in particolare un devoto della Madonna dell'Auseva; specularmente, gli asturiani, descritti tradizionalmente come «rudos y valientes guerreros, los nobles montañeses» sono tratteggiati come pii e specialmente devoti alla Vergine di Covadonga: San Martín conclude che la fede li sorreggeva nella loro vita spartana, piena di privazioni e nei momenti più duri della lotta contro gli eserciti africani<sup>570</sup>: come possiamo osservare, la religione nell'ottica di Fabraquer e San Martín definisce l'ethos del popolo asturiano, la sua cosmovisione e il suo stile di vita.

Per sintetizzare il passaggio dalla concezione civile e liberale dell'eroe a quella cattolica si rivela illuminante un passo del resoconto del viaggio che il poeta Acacio Cáceres Prat compì a Covadonga nel 1887. Commentando le opere letterarie scritte su Pelayo, Cáceres afferma di considerare immortale *La princesa Doña Luz* di Zorrilla, mentre non stima convincente né per lo storico, né per il poeta il *Pelayo* di Jovellanos. Nella tragedia del politico asturiano «la historia está falseada y profanado el tipo del héroe inmortal de Covadonga». In primo luogo, l'autore deplora che l'invitto Pelayo sia descritto non solo come amico di Munuza, ma anche servile ambasciatore del rinnegato. Egli inoltre ritiene impensabile la convivenza pacifica fra cristiani e mori previa alla rivolta e trova assurdo che gli amori di Munuza e Dosinda possano essere stati la causa della sollevazione che conclusasi con il primo trionfo della Reconquista. Vediamo quindi come per lo scrittore canario l'onore dell'eroe non possa essere macchiato descrivendolo come un vassallo dei mori, né l'inizio della titanica impresa possa essere banalizzato facendolo discendere da un

<sup>567</sup> Enrique Zumel, *La batalla de Covadonga* (Malaga: Imprenta de D. Francisco Gil Montes, 1854), pp. 17–18.

<sup>568</sup> José Muñoz Maldonado, conte di Fabraquer, *Historia, tradiciones y leyendas de las imágenes de la Virgen aparecidas en España*, 3 voll. (Madrid: Imprenta y litografía de D. Juan José Martínez, 1861), I, pp. VII–XII.

<sup>569</sup> Fabraquer, *Historia, tradiciones y leyendas de las imágenes de la Virgen aparecidas en España*, I, p. 232.

<sup>570</sup> Antonio de San Martín, *La Virgen de Covadonga*, *Leyendas Nacionales* (Madrid: Urbano Manini, 1870), pp. 79–80, 175–92.

«puerile» amore<sup>571</sup>. Al pari della figura dell'eroe, anche i modelli femminili proposti nella letteratura conoscono un'evoluzione nel tempo. Nella seconda metà del XIX secolo ai personaggi attivi ed eroici di Luis Vélez de Guevara, José Concha o Telesforo de Trueba si avvicinano figure femminili sì animate da indomito spirito di sacrificio e resistenza, ma spesso relegate al ruolo di vittime passive. È questo il caso del personaggio di Ermerinda nella zarzuela scritta da Marcos Zapata ed Eusebio Sierra e messa in scena per la prima volta il 22 gennaio 1901. Come abbiamo già avuto modo di notare, lungo il XIX secolo, in tutto il continente europeo, la musica sintetizzò lo spirito e l'orgoglio nazionale, cristallizzando, al pari dell'epica, l'ideale di un'età eroica che poteva ispirare nuove glorie a una nazione rinnovata. Álvarez Junco ha rilevato come gli influssi nazionalisti siano stati determinanti nello sviluppo della musica romantica spagnola, nonché nella definizione di un genere originale propriamente spagnolo, la zarzuela e in particolare il *género chico*. La zarzuela conobbe una grande popolarità fra il 1880 e gli anni Venti del XX secolo, contribuendo, al di là dell'argomento leggero e comico della maggior parte dei testi, alla costruzione dell'identità nazionale e al sorgere del nazionalismo popolare<sup>572</sup>. L'opera di Zapata e Sierra, musicata da Tomás Bretón, rappresenta la zarzuela grande più importante sul mito delle origini della nazione, ultimata in pieno clima rigenerazionista<sup>573</sup>. Nel testo la sorella di Pelayo coniuga in sé le tradizionali virtù femminili cristiane, è «vergine» e «pura», ma è anche determinata a non piegarsi all'invasore. Afferma che le forze per resistere

A mi me las dará mi fe cristiana;  
no espere, no, que nunca me someta  
al yugo viril del opresor artero  
que mi patria asoló y a mi Dios niega.

Ermerinda inoltre protesta quando le è impedito di combattere come gli uomini:

Pero si ellos el yugo de los moros  
no quieren soportar, ¿por que nos no dejan [combatir]?  
¿Se figuran, tal vez, que no sentimos hervir sangre española en nuestras venas?

Ciononostante, il ruolo di martire per la fede e per la patria è il solo che le è concesso, un destino che condivide con la serva convertita Zara. Questa mentalità martoriale si riflette nel cambio dei modelli femminili, delle matrone della Roma repubblicana proposte da José Concha si passa alle «martires de nuestra fe / en la Roma pagana». L'abnegazione fino al supplizio – anche in mancanza di prospettive di successo – è una dei temi che trascende tutta l'opera dei drammaturghi di fine secolo, forse un eco della sconfitta nella recente guerra cubana:

No es siempre la victoria  
Del pueblo de Israel;  
mas Dios lleva a la gloria  
al que murió por él<sup>574</sup>.

Un ruolo passivo era già stato riservato a Hormesinda nella dramma di Enrique Zumel. Quando l'impetuosa sorella di Pelayo vorrebbe prendere le armi e aiutare il promesso sposo

<sup>571</sup> Acacio Cáceres Prat, *Covadonga. Tradiciones, historias, leyendas* (Madrid: Imprenta de 'El Progreso Editorial', 1887), p. 205.

<sup>572</sup> Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, pp. 258–66; Castro, pp. 69–82; Joaquín Álvarez Barrientos e Francisco León Tello, 'El teatro musical español durante el siglo XIX', in *Historia de la literatura española* (Madrid: Espasa-Calpe, 1995-1998), IX. SIGLO XIX (II), a cura di Leonardo Romero Tobar (1998), pp. 150–83 (pp. 150–78).

<sup>573</sup> Negli anni successivi altri compositori, fra cui Facundo de la Viña, ripresero il tema, cfr. Sheila Martínez Díaz, 'Rescatando el pasado épico español: la batalla de Covadonga como símbolo nacionalista y su representación musical en la obra de Facundo de la Viña', *Boletín de letras del Real Instituto de Estudios Asturianos*, 183–184 (2014), pp. 115–42.

<sup>574</sup> Marcos Zapata e Eusebio Sierra, *Covadonga. Zarzuela en tres actos, divididos en diez cuadros en verso* (Madrid: Florencio Fiscowich, 1901), pp. 11, 22, 27, 53, 69–70.

Alfonso e gli altri uomini a combattere «esos monstruos / que se llaman los hijos de Mahoma», tocca alla cameriera Alvida ricordare alla principessa qual è il ruolo riservato alle donne:

No es menester aun que las mujeres  
espada empuñen, ni se vistan cota<sup>575</sup>.

Nella grande maggioranza delle opere pubblicate nella seconda metà del secolo la devozione alla Vergine di Covadonga assume una significativa rilevanza che deve essere messa in relazione all'impetuoso sviluppo del culto mariano a partire dagli anni Quaranta. Nel breve componimento *Covadonga. Ensayo épico en tres actos* scritto dal religioso asturiano Domingo de Hevia, Pelayo, alla vigilia dello scontro di Covadonga, rivolge una lunga preghiera alla Madre di Dio, implorandone il perdono a nome della Spagna intera per il peccato di Rodrigo e invocando la restaurazione della sua protezione sul paese nei secoli a venire. È interessante notare come il poema sia inserito come appendice a un trattato nel quale il presbitero presenta le devozioni di Covadonga, del santuario palentino di El Brezo e di La Salette. In quest'ultima sezione l'autore aggiunge un'appassionata difesa della veridicità del racconto dei giovani pastori al riepilogo delle miracolose apparizioni del 1846 e al riassunto dei principali passaggi del processo canonico<sup>576</sup>. La novità della composizione di Hevia risiede proprio nell'attribuzione alla Vergine di un ruolo primario come mediatrice e nella sua configurazione come nume tutelare di Pelayo e patrona della nazione cattolica<sup>577</sup>. Anche in considerazione del fatto che il libro fu pubblicato a spese dell'Academia Bibliográfica Mariana, creata sotto l'egida del vescovo di Lérida Mariano Puigllat nel 1862, l'insistenza del presbitero asturiano sulla funzione della Vergine nei primi momenti della storia di Spagna riflette il fervore mariano degli anni successivi la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione. La devozione mariana di Pelayo, oltre all'opera di Hevia e a quella del conte di Fabraquer già vista, impregna anche i romanzi di Antonio de San Martín – il quale intitola il proprio testo *La Virgen de Covadonga* – e di Manuel Fernández y González, che inserisce nella trama il personaggio fortemente allegorico di María, «santa mujer» che rappresenta il lare protettore, «el espíritu», «el Ángel de la Patria»<sup>578</sup>. Il culto alla Vergine è inoltre presente nell'opera e nel teatro musicale della seconda metà del secolo: nell'opera *Florinda*, scritta da Angelo Bignotti e musicata da Eduardo Viscasillas, il coro di soldati e donne gote inginocchiati pregano Maria affinché interceda presso Dio e ne plachi la collera contro il paese<sup>579</sup>. Nel finale della zarzuela di Zapata e Sierra, invece, un coro misto di *aldeanos*<sup>580</sup> intona un peana alla Vergine di Covadonga al fine di ringraziarla per la grande vittoria; gli asturiani accompagnano l'inno con l'esecuzione della *danza prima*, il tipico ballo regionale<sup>581</sup>. L'inserimento di due elementi fortemente costumbristi – gli *aldeanos* e la *danza prima* – nella trama della zarzuela rivela l'identificazione del Principato con

<sup>575</sup> Zumel, p. 57. Per un confronto con i modelli che la società italiana decimonona proponeva per la donna nella letteratura, cfr. Pier Giorgio Camaiani, 'L'immagine femminile nella letteratura e nella trattatistica dell'Ottocento: la Donna "forte" e la donna "debole"', in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione*, pp. 431–48; Anna Scattigno, 'Caterina da Siena: modello civile e religioso dell'Italia del Risorgimento', in *Immagini della nazione nell'Italia del Risorgimento*, a cura di Banti e Bizzocchi, pp. 175–200; Francesco De Palma, 'Il modello laicale di Anna Maria Taigi', in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione*, pp. 529–46.

<sup>576</sup> Domingo Hevia, *Relación histórica de los santuarios célebres de Covadonga, El Brezo y La Saleta, insignes monumentos del poder, grandeza y gloria de la Santísima Virgen María Madre de Dios y de los hombres* (Lérida: Imprenta de Mariano Carruez, 1867), pp. 91–151.

<sup>577</sup> Hevia, pp. 155–202.

<sup>578</sup> Fernández y González, pp. 63, 189–90, 224.

<sup>579</sup> Angelo Bignotti, *Florinda: dramma lirico in un atto* (Barcellona: Imp. Vda. Luis Tasso, 1893), p. 8.

<sup>580</sup> La *aldea*, lemma derivato dall'arabo *ād-daj'ah*, ossia fattoria, è un insediamento rurale di dimensioni estremamente ridotte e in genere senza una propria autonomia. Nelle zone dell'Europa con clima oceanico e con organizzazione del territorio corrispondente al modello germanico, la *aldea* – conosciuta in Inghilterra col termine anglonormanno *hamlet* e in Francia come *hameau* – costituisce l'unità fondamentale di suddivisione dello spazio. In Spagna è tipica delle comunità autonome di Galizia, Cantabria e Asturie, cfr. 'aldea', *Diccionario de la lengua española*, 23<sup>a</sup> (Real Academia Española, 2020) <<https://dle.rae.es/aldea?m=form>> [consultato il 3 marzo 2020].

<sup>581</sup> Zapata e Sierra, pp. 77–78.

la devozione dell'Auseva e con l'asturianismo più tradizionale, dimostrando l'efficacia dell'operato dei vescovi Sanz y Forés e Martínez Vigil e del regionalismo conservatore, che, a partire dall'ultimo quarto dell'Ottocento, avevano elevato la Vergine di Covadonga a simbolo delle Asturie.

Collegato allo sviluppo e alla propagazione della devozione mariana, alcune opere evidenziano la continua protezione dispensata dalla Vergine alla Spagna, uno speciale patrocinio che consente al paese di assurgere a nazione mariana per eccellenza. La speciale predilezione della Madonna è un elemento centrale nell'opera teatrale *Covadonga* scritta dal presbitero e professore del seminario conciliare di Cadice José María León y Domínguez nel 1874. Da rilevare è che l'opera è inserita nella collana «galeria dramática-infantil dedicada a los colegios y sociedades recreativas» e che quindi si configura come un veicolo di diffusione popolare del tema *covadonguista*. León y Domínguez in diverse occasioni afferma come la Spagna sia patrimonio della Vergine e come Maria difenda il paese contro le invasioni e le eresie; ad esempio, alla fine della scena II, Pelayo afferma:

¡Ay del moro que soñó  
A esa Virgen hacer guerra!  
Sí, la España es de María,  
Ella, en dulce posesión,  
Puso su fiel corazón  
En un suelo de hidalguía:  
Y desde la excelsa cumbre  
En donde reinando está,  
Potente aniquilará  
La agarena muchedumbre.

León y Domínguez inoltre vincola la vittoria di Covadonga alla venuta della Vergine del Pilar a Saragozza, rilevando l'ininterrotta protezione di Maria alla Spagna sin dai primi tempi dell'evangelizzazione del paese: «Es nuestra historia la historia / De los triunfos de María»<sup>582</sup>. Il tema della Spagna nazione mariana è presente anche nel testo di Saturio Álvarez Montequín, drammaturgo e giornalista asturiano che compone una «loa en un cuadro» alla Vergine di Covadonga rappresentata per la prima volta al Teatro del Fontán di Oviedo prima di una riproposizione del *Pelayo* di Quintana<sup>583</sup>. Álvarez Montequín introduce il motivo dell'alleanza fra il paese e la Vergine, stipulata a Covadonga e avente come pegno la Cruz de la Victoria. Alla personificazione della Spagna che le rende grazie per la vittoria e si impegna a non cessare mai le preghiere in suo favore, Maria promette allori e vittoria:

Hija predilecta soy,  
sin duda en vuestra memoria;  
y aunque indigna de tal gloria,  
tu mansión ocuparé  
y oración continua haré  
por alcanzar la victoria<sup>584</sup>.

Il modello veterotestamentario del patto fra Dio e il popolo eletto è qui rielaborato come l'alleanza fra la Spagna e la Vergine, un elemento che si riproporrà nel «senso comune» e nella «mentalità diffusa» nazionalcattolica fino al franchismo<sup>585</sup>.

---

<sup>582</sup> José María León y Domínguez, *Covadonga* (Siviglia: Imp. y Lib. de A. Izquierdo y sobrino, 1874), p. 5, 7-8.

<sup>583</sup> Palomino Arjona, p. 318.

<sup>584</sup> Saturio Álvarez Montequín, *La Virgen de Covadonga. Loa en un cuadro*, 2ª (Oviedo: Imp. y Lit. de Brid y Regadera, 1874), p. 13.

<sup>585</sup> Il nazionalcattolicesimo come «senso comune e mentalità diffusa» è in Botti, *Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova*, p. 121.



Un ulteriore elemento che è importante rilevare nelle opere del secondo Ottocento è costituito dalla configurazione della battaglia di Covadonga come uno scontro cosmico fra il bene e il male, una lotta combattuta parallelamente sul piano divino e su quello umano. Prefigurato già nel poema settecentesco del conte di Salduña<sup>586</sup>, il modello fu fissato nell'ampio affresco epico composto da Domingo Ruiz de la Vega. Nei versi del politico sivigliano, l'angelo santo appare all'eroe per confortarlo prima della battaglia decisiva di Covadonga mentre Satana, sotto mentite spoglie, interviene nel consiglio di guerra che gli arabi tengono a Cánica incitandoli per la battaglia del giorno seguente<sup>587</sup>. Questo paradigma è riprodotto nella seconda metà del secolo da diversi autori cattolici, come Domingo de Hevia, nei cui versi Satana dapprima seduce il califfo e lo istiga alla guerra contro il popolo cristiano e in seguito esorta i mori in rotta a desistere dalla fuga e riprendere la lotta. Al termine del poema, attraverso la vittoria di Covadonga, l'Immacolata schiaccia la testa del serpente infernale, determinando il trionfo dei cristiani e della fede<sup>588</sup>. In Álvarez Montequín, invece, l'allegoria della Spagna rifiuta le seduzioni del Maligno, il quale per vendetta scatena l'invasione musulmana e la devastazione del paese. Affidandosi però al patrocinio della Vergine, la Spagna sconfigge il genio del male e scaccia gli invasori, dando inizio a un fulgido periodo di gloria<sup>589</sup>. Al pari del tema della nazione mariana, l'elemento della lotta cosmica fra bene e male riflessa sulla terra negli scontri fra la Spagna e i suoi nemici sarà riproposto nei decenni successivi e cristallizzato nella pastorale *Las dos ciudades* di Plá y Deniel durante la Guerra Civile<sup>590</sup>.

Nei testi degli autori della seconda metà del secolo muta anche la concezione della monarchia e la Spagna diviene «un Reino fundado en Cristo»<sup>591</sup>. Nella leggenda della Vergine di Covadonga raccolta dal conte di Fabraquer, il fondamento religioso del nuovo organismo statale è esplicitato dalla modalità di acclamazione del re: al termine dello scontro alle falde del monte Auseva, fra l'entusiasmo generale, Pelayo ricevette la corona «en nombre del Señor» dal vescovo di Oviedo, circostanza che vincola la nuova monarchia alla legittimazione ecclesiastica<sup>592</sup>. Il collegamento fra monarchia spagnola e religione cattolica è ribadito dall'aristocratico andaluso anche nelle ultime pagine dell'opera, dedicate al viaggio di Isabella II a Covadonga, nel corso del quale fu impartito il sacramento della cresima all'infante Alfonso. Al di là delle valenze palinogenetiche e legittimanti, la cerimonia religiosa dinanzi ai sepolcri de «los héroes colosales del catolicismo y de la monarquía» evidenziò la caratteristica di monarchia cattolica della Spagna, posponendo i significati costituzionali e nazionalizzatori in senso liberale della visita<sup>593</sup>. Secondo il resoconto degli eventi accaduti nel Campo del Repelao scritto da Cáceres Prat, l'unzione divina precede il conferimento a Pelayo della dignità regale da parte del popolo. Nelle pagine del viaggiatore canario, al pari dei re biblici, il nuovo sovrano è prima scelto da Dio e tale scelta è resa patente dalla protezione che il cielo dispensa durante la battaglia; solo in un secondo momento è elevato sullo scudo secondo l'usanza gota<sup>594</sup>. Come è possibile notare dal confronto fra le pagine di questi autori e i testi di Quintana, Mora o Fernández y González, nella seconda metà del secolo si è prodotto un cambio nella fonte di legittimità della monarchia: se per gli autori progressisti essa poggia sulla volontà generale, gli scrittori degli anni Settanta e Ottanta evidenziano come la giustificazione della regalità derivi da Dio e dalla sua Chiesa. Alla nozione di regno cattolico si

<sup>586</sup> Álvarez, p. 66.

<sup>587</sup> Domingo María Ruiz de la Vega, *El Pelayo. Poema épico*, 3 voll. (Madrid: Imprenta de la Viuda de M. Calero, 1840), III, pp. 259–64.

<sup>588</sup> Hevia, pp. 189–90.

<sup>589</sup> Álvarez Montequín, p. 9.

<sup>590</sup> Julián Casanova, *La iglesia de Franco* (Madrid: Temas de Hoy, 2001), pp. 43–53; Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 274–82; Hilari Ragner, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil Española (1936-1939)* (Barcelona: Península, 2001), pp. 102–10.

<sup>591</sup> León y Domínguez, p. 8.

<sup>592</sup> Fabraquer, *Historia, tradiciones y leyendas de las imágenes de la Virgen aparecidas en España*, I, p. 219

<sup>593</sup> Fabraquer, *Historia, tradiciones y leyendas de las imágenes de la Virgen aparecidas en España*, I, p. 229.

<sup>594</sup> Cáceres Prat, p. 46.

vincola l'idea della necessità di un ritorno alla morale pubblica cristiana, una concezione spesso configurata mediante il parallelo fra i tempi di Witiza e Rodrigo, impregnati dal peccato e dall'empietà, e la Spagna della fine del secolo XIX, corrotta, apostata e incredula. Nella zarzuela *Covadonga*, la Spagna «No la venció el sarraceno, / Fue por sus vicios vencida», sia al tempo di Pelayo che nel 1898. Seguendo le tesi del rigenerazionismo cattolico di cui l'opera è permeata, solamente «con la Cruz por señal» il paese risorgerà e tornerà «a recoger triunfal / El mayor cetro del mundo»<sup>595</sup>.

#### II.1.4 L'altar maggiore del Principato. Covadonga come simbolo dell'asturianismo nelle opere di Escolar e Concha Espina (1918-1926)

Fra l'anno del XII centenario della battaglia di Covadonga e il 1926 furono pubblicate due significative opere che riassunsero le caratteristiche più rilevanti del mito di fondazione della nazione nel primo Novecento: si tratta del dramma teatrale intitolato *La Cruz de la Victoria* del professore di matematica della Escuela de Comercio di Gijón Valentín Escolar, rappresentato per la prima volta nel 1918, e del romanzo *Altar mayor* di Concha Espina, che ottenne un clamoroso successo a partire dalla seconda metà degli anni Venti.

Il primo elemento di capitale importanza che accomuna il dramma di Escolar e il romanzo di Espina risiede nella definizione delle caratteristiche, innate e immutabili, della razza asturiana. Sia la famiglia dell'antico cacciatore e guerriero Lucus, sia i personaggi moderni di Josefín e Teresina nelle pagine di Concha Espina rappresentano gli archetipi degli asturiani e riassumono le caratteristiche peculiari e distintive degli abitanti del Principato. Nell'opera del professore gijonés, Lucus rappresenta l'asturiano fiero e indomito, abile cacciatore e prode guerriero, amante sopra ogni cosa della libertà e contraddistinto da un sincero e appassionato orgoglio e senso di appartenenza alla razza degli asturi; con la moglie Eulalia, l'intrepido asturiano condivide una radicata fede cristiana e un forte attaccamento alle tradizioni e ai costumi aviti, che spinge la famiglia astur ad accogliere, in ottemperanza al precetto dell'ospitalità cristiana, i profughi visigoti in fuga dal Mezzogiorno invaso dai mori. Nel romanzo sentimentale che valse alla scrittrice cantabrica il Premio Nacional de Literatura dell'anno 1927, Josefín condensa in sé le caratteristiche dell'asturiano che si sono mantenute intatte dai tempi remoti: dallo stile di vita semplice e frugale, al radicamento nella terra avita e alla fedeltà alle consuetudini antiche e ai *mores* dei padri, in palese contrasto con i modi urbani e affettati del *señorito* Javier de la Escosura, Josefín costituisce la personificazione dell'anima asturiana anche per la sua religiosità connotata da una inestinguibile devozione alla Vergine di Covadonga. Nelle righe di Espina la figura di Teresita costituisce il contrappunto di quella del giovane originario di La Riera: impiegata nel piccolo negozio di *souvenirs* e oggetti religiosi annesso al Gran Hotel Pelayo, Teresita si connota per la sua devozione, il suo candore e la sua purezza virginale, costituendo un modello femminile agli antipodi di quello proposto dai processi di emancipazione della donna che negli anni Venti andavano imponendosi nelle grandi città spagnole<sup>596</sup>. Come possiamo facilmente notare, la descrizione dei tipi asturiani da parte di Escolar e di Concha Espina – una scrittrice di stile costumbrista lontana dalle sperimentazioni e dalle inquietudini del modernismo, del surrealismo e del futurismo contemporanei, ma anche aliena alla poetica neopopolista attenta alla questione sociale<sup>597</sup> – trae chiaramente origine dalla fissazione dei connotati peculiari della razza astur ad opera della storiografia e della letteratura precedente. L'originalità dei due autori risiede, a nostro parere, nella

<sup>595</sup> Zapata e Sierra, p. 57; sul rigenerazionismo cattolico cfr. Botti, *Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova*, pp. 67–75.

<sup>596</sup> Sulle trasformazioni della società spagnola all'indomani della Prima Guerra Mondiale e poi negli anni Venti, cfr. Javier Moreno Luzón, 'Alfonso XIII, 1902-1931', in *Restauración y dictadura*, a cura di Ramón Villares e Javier Moreno Luzón, Historia de España, VII (Barcellona: Crítica; Madrid: Marcial Pons, 2009), pp. 305–554 (pp. 522–26).

<sup>597</sup> José-Carlos Mainer, *Modernidad y Nacionalismo, 1900-1939*, Historia de la literatura española, VI (Barcellona: Crítica, 2010), pp. 355–62.

preoccupazione per la definizione dei tratti della razza ispanica derivanti dalla mescola – avvenuta nella terra degli asturi – dei popoli peninsulari fuggiti dinanzi all'avanzata musulmana. La fusione di asturi, ispanoromani e visigoti è una costante preoccupazione del dramma di Escolar, all'inizio del quale Lucus si configura come portatore di una memoria collettiva asturiana incardinata sulla irriducibile e tenace resistenza agli invasori:

Yo, Eulalia, celta de origen, descendiente de los bravos que prefirieron morir a entregarse a los romanos; yo, que soy nieto de aquellos que sembraron el espanto entre las huestes invictas del emperador Octavio; yo, heredero y descendiente de indómitos asturianos que durante tres centurias sin interrupción lucharon contra suevos, visigodos y contra otros pueblos bárbaros; yo, que luché con denuedo en la guerra que los cántabros hicieron a Ruderico, último monarca hispano de la raza visigoda, el cual, para dominarnos, quiso dirigir la lucha, como en otro tiempo Octavio, y vió muy comprometidos a sus mejores soldados, a los de su propia guardia, a los nobles espatarios que hubieran sido vencidos si no levantan el campo, pues vencerlos o morir<sup>598</sup>.

Al termine dell'opera, Pelagio, duce provvidenziale che assume la guida degli impavidi ma disorganizzati guerrieri ispanoromani e asturi, si erge a colui che, in virtù del suo valore e della sua fede, ma anche della sua saggezza nel governo, scioglie la diffidenza e l'ostilità iniziale degli asturi e patrocina la mescola dei popoli. Rispondendo a Lucus, il quale aveva rivelato la propria reticenza a battersi a favore della restaurazione del potere goto oppressore, Pelagio afferma:

Los visigodos no existen en Hispania, pues quedaron con la invasión sarracena por completo aniquilados. Hoy quedan hispano-godos, quedan hispano-romanos y hay celtas de raza pura, o bien astures y cántabros; solo, en fin, hijos de Hispania, indígenas o mezclados; que vencidos por los árabes a nuestra patria lloramos, y la misma adversidad a todos nos ha juntado.

E lo stesso duce visigoto aggiunge che il trionfo sarà dei «nostri»:

¿Qué quién triunfa? ... El pueblo hispano, los hijos de hispana tierra en Asturias congregados; triunfa, de héroes la raza, descendientes de Istolacio, de Indibil y de Mandonio, de Orissón y de Viriato, triunfan los hispano-godos y los hispano-romanos, los Iberos y los Celtas; triunfa, en fin, «Lucus el Rayo», ejemplo vivo del temple de los astures y cántabros<sup>599</sup>.

L'orgoglio di Lucus per le proprie origini celtiche e asturiche e la sua fierezza per le imprese del suo popolo da un lato e la funzione di Pelagio come pacificatore delle memorie contrarie e fondatore di una monarchia unita destinata a vincere gli infedeli e a espandersi per l'Orbe dall'altro lato rappresentano le relazioni ideali fra l'identità collettiva asturiana e la nazione spagnola e delineano le caratteristiche dell'amore alla piccola patria nella visione dell'insegnante gijonés e del regionalismo conservatore: l'orgoglio locale non deve trasformarsi in separatismo e minare l'integrità della patria, ma la regione è chiamata a profondersi nello sforzo comune in vista della rigenerazione nazionale. Da questo punto di vista, il dramma di Escolar si allinea pienamente con i programmi dell'asturianismo conservatore e spagnolista il cui sviluppo avremo modo di analizzare in relazione alle celebrazioni del XII centenario. In merito alle caratteristiche della razza, nelle pagine di Espina – un'autrice, è doveroso ricordare, che visse a lungo in Cile e Messico nella prima parte della sua vita – è significativa la descrizione mediante la quale il medico maronita Yacub Es-Saheli delinea Teresita:

Mire usted a esta muchacha, ejemplar magnífico de las varias estirpes que, unidas, han dado su fruto de selección. La señorita Morano es aria en la tez; es celta en los cabellos; romana en el clásico perfil; mora en los labios y en el fuego de los ojos; esbelta y dulce como las palmas de Jerusalén; cristiana en el espíritu ágil y superior, que ha llegado a su hora cenital; y española, en fin, por el conjunto misterioso de su belleza<sup>600</sup>.

---

<sup>598</sup> Valentín Escolar e Iglesias, *La Cruz de la Victoria* (Gijón: Imp. 'La Reconquista', 1918), p. 7. Alla p. 13 gli stessi concetti con la medesima terminologia sono ripetuti, in riferimento al marito, da Eulalia a Pelagio, Gaudiosa e Favila.

<sup>599</sup> Escolar, p. 28.

<sup>600</sup> Concha Espina, *Altar mayor: novela* (Madrid: Lifesa, 1951), p. 126.

Se gran parte delle opere precedenti si erano limitate a enucleare i valori psicologici fondamentali della razza nati a Covadonga sotto la bandiera della fede comune in virtù dell'ardimento degli spagnoli, Espina, riecheggiando le teorie lombrosiane ed eugenetiche della propria epoca, descrive gli apporti genetici delle varie razze alla stirpe spagnola, contributi originari che si potuti mantenere intatti nelle montagne di Covadonga.

Una seconda caratteristica che unisce i due testi è costituita dal protagonismo del paesaggio asturiano. Il dramma di Escolar, oltreché nella grotta di Covadonga, è ambientato nella umile e spartana casa di Lucus: la rustica magione del cacciatore e guerriero, che custodisce gli attrezzi, le armi e gli oggetti devozionali della famiglia asturiana, è rappresentata nella scena come circondata dai monti, dalle asperità verdi e solitarie che avvolgono Covadonga. Oltre al consolidamento dell'ambientazione montana e agreste – la quale dalla prima metà dell'Ottocento costituisce lo sfondo delle opere che sviluppano il tema di Covadonga al posto del contesto urbano in cui si svolgevano i drammi neoclassici degli autori illuministi – la scelta della dimora tipica asturiana come ambiente per l'intero primo atto costituisce una novità e rafforza le connotazioni regionaliste del testo. La descrizione del paesaggio delle Asturie orientali costituisce invece l'elemento di maggiore rilievo del romanzo di Concha Espina: cantore struggente del mondo rurale cantabrico e asturiano, la scrittrice santanderina restituisce in suggestivi toni lirici la natura incontaminata ed incantevole dei paraggi di Covadonga. Quantunque i boschi, le montagne, i laghi siano descritti in termini idilliaci permeati da una nostalgia pastorale e bucolica, il paesaggio asturiano risulta pur sempre riconoscibile e questo costituì uno dei maggiori punti di forza del romanzo. Nella descrizione dell'Arcadia asturiana Espina si rivela partecipe della nuova concezione della natura, del mito della montagna e della sensibilità che vincolava i paesaggi simbolici alle identità collettive e ai movimenti regionalisti e nazionalisti; in relazione a Covadonga, questo tipo di sensibilità, come avremo modo di appurare, si era andata imponendo nel secondo decennio del secolo attraverso le visite di Alfonso XIII, appassionato alpinista ed escursionista infaticabile, e la costituzione del parco nazionale. Inoltre, come ha evidenziato Juan Carlos Busto, il paesaggio del Principato era divenuto uno dei temi più cari della poesia in *bable* e del movimento del *Rexunalismu* dopo il cambio del secolo nonché soggetto della pittura regionalista. Come ha specificato Miguel Ramos Corrada, i cambiamenti socioeconomici dell'ultimo quarto dell'Ottocento, costituiti dallo sviluppo industriale e finanziario, dal decollo dell'attività estrattiva e dalla cantieristica navale, la creazione di una grande borghesia oligarchica, di un ceto medio cittadino e di un proletariato operaio provocarono la nascita di un sensazione di crisi, di precarietà e di perdita dell'antico patrimonio culturale e del tradizionale stile di vita rurale asturiano; al contempo, i cambiamenti nelle forme di godimento dell'ozio e del tempo libero, le variazioni nella morale e nelle relazioni sociali si accompagnarono alla progressiva perdita d'influenza della Chiesa nei contesti urbani ed industriali. La letteratura asturiana del periodo rilevò queste inquietudini, assumendo come tema il progresso, l'industrializzazione o la questione sociale, i cambiamenti nella società e nella cultura, e una vasta corrente poetica idealizzò alle volte l'immagine della campagna e del mondo rurale. Si andò quindi formando la corrente del «modernismu castizu», sorta nell'ambiente del regionalismo asturianista, dominata dalle figure di Pepín de Pría, Fernán Coronas ed Enrique García-Rendueles, la cui poetica s'incardinava sul recupero dell'antica cultura contadina e dell'*aldea*, sul sentimento religioso e sull'ideale di vita a contatto con la natura<sup>601</sup>. Contrappunto della descrizione del paesaggio asturiano da parte di Concha Espina è il resoconto dello stile di vita dell'aristocrazia e dell'agiata borghesia asturiana alloggiata al Gran Hotel Pelayo, le cui stanze costituiscono l'ambientazione di gran parte delle scene e dei dialoghi del romanzo. I genitori del protagonista Javier de la Escosura, doña Eulalia e don Elías, la marchesa di Avilés e sua figlia Leonor rappresentano tipici esponenti delle classi abbienti asturiane del primo Novecento, trasposizione letteraria dei membri di quella

---

<sup>601</sup> Busto, pp. 26-28; Miguel Ramos Corrada, 'Literatura finisecular y Modernismu (1890-1936)', in *Historia de La literatura asturiana*, a cura di Miguel Ramos Corrada (Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 2002), 265-364 (pp. 265-280).

borghesia industriale e di quella nobiltà provinciale che patrocinano il culto di Covadonga e finanzieranno le celebrazioni in onore della Vergine.

Il terzo elemento che accomuna le due opere è costituito dalla fede cristiana e, in particolare, dalla configurazione della devozione alla Vergine di Covadonga come tratto caratterizzante e imprescindibile dell'asturianità. Le due opere, e in particolare il romanzo di Espina, che conobbe ben diciassette edizioni totali, la maggior parte delle quali fra gli anni Venti e Cinquanta, consacrarono la Vergine di Covadonga come simbolo dell'identità collettiva asturiana, ponendosi al culmine di un processo innescato dalla gerarchia asturiana a partire dagli anni Settanta del XIX secolo e finalizzato all'identificazione del simbolo religioso mariano con la coscienza regionale. Il romanzo di Espina oltretutto si pone al termine di un processo letterario che, prendendo le mosse dall'introduzione della protezione divina a favore di Pelayo e dei suoi prodi durante la battaglia, approdò alla narrazione dello specifico intervento della Vergine venerata nella grotta della cordigliera cantabrica. È inoltre di primaria importanza ricordare che la religione, nelle pagine dell'autrice santanderina, permea ogni aspetto della vita dei protagonisti, in particolare di coloro che erano di estrazione umile e asturiana: il matrimonio a Covadonga, ossia l'espletamento di un importante rito di passaggio nel santuario, costituisce il massimo esempio di un mondo rurale nel quale la fede e la natura scandiscono i ritmi dell'esistenza. Da questo punto di vista è interessante notare come Javier, rampollo del ramo ricco e madrilenico della famiglia, dimostri una sensibilità religiosa più distaccata: risiede in questo particolare, a mio avviso, la differenza fra il mondo urbano, sofisticato e laicizzato, e l'autentica Spagna contadina rievocata nostalgicamente da Espina. In secondo luogo, possiamo osservare come il giuramento d'amore dinnanzi alla Vergine di Covadonga pronunciato da Javier e Teresina riflette il radicamento delle pratiche di devozione popolare incoraggiate nel santuario a partire dall'ultimo Ottocento: come avremo modo di appurare nei paragrafi dedicati alla restaurazione del luogo sacro, nonché nei capitoli relativi all'impianto del culto della Vergine delle Battaglie, la Chiesa di Oviedo dedicò particolare attenzione alla risistemazione della Fonte del Matrimonio e di altri luoghi cari alla religiosità popolare. Per quanto concerne il dramma di Escolar, è possibile notare che un acceso sentimento antimusulmano sale in superficie in diversi passaggi del testo, probabile riflesso della lotta agli infedeli che si stava combattendo nel Rif. Gli arabi sono delineati come feroci e spietati conquistatori, benché guerrieri abili e indomiti, e l'invasione del 711 è descritta come una efferata campagna costellata da stragi, stupri, razzie e distruzione sistematica degli edifici e degli oggetti religiosi.

Il successo del libro di Concha Espina venne rinnovato e se possibile ampliato una quindicina di anni dopo la prima pubblicazione, dal film che venne girato fra il 1942 e il 1943 sulla base della sceneggiatura dell'attrice asturiana Margarita Robles e sotto la direzione del regista Gonzalo Delgrás. Al di là della solida prova della diva Maruchi Fresno, che interpretò Teresita, la pellicola ritrasse in maniera convincente le Asturie dei primi anni Quaranta, dallo stile provinciale borghese dei saloni del Grand Hotel Pelayo alle scene di vita popolare, campestre e devota: in particolare le musiche locali e le canzoni popolari, eseguite nel *chigre* di Cangas de Onís, inserite nelle scene del film, insieme con le panoramiche dei monti di Covadonga costituiscono un vero manifesto dell'asturianità, andando a corroborare quell'adattamento folkloristico e banalizzato dell'identità locale che costituiva la massima concessione che lo Stato franchista concedeva alle espressioni del regionalismo<sup>602</sup>.

In conclusione, possiamo affermare che il dramma di Escolar e soprattutto *Altar mayor* di Covadonga costituiscono le opere letterarie che, concepite e pubblicate in occasione del XII centenario della battaglia e negli anni immediatamente successivi, vincolano saldamente il paesaggio di Covadonga, la Vergine delle Battaglie e l'identità collettiva asturiana. I testi analizzati

---

<sup>602</sup> *Altar mayor*, dir. da Gonzalo Delgrás (Procines, 1944). Con il termine *chigre* si designa il chiosco dove si serve precipuamente sidro, secondo la tradizione asturiana, cfr. 'Chigre', *Diccionario de la lengua española*, 23ª (Real Academia Española, 2020) <<https://dle.rae.es/chigre?m=form>> [consultato il 3 marzo 2020]. Rimandiamo ai capitoli seguenti per l'approfondimento dello studio delle relazioni del regionalismo asturiano con Covadonga.

suggeriscono inoltre una definizione conservatrice e nostalgica del simbolo identificato con la Santina, prospettando un programma politico per il futuro del Principato incardinato sul ripristino della tradizione cattolica e rurale asturiana.

## II.2 Covadonga come paesaggio simbolico della nazione liberale (1841-1874)

### II.2.1 «*El agreste teatro de la gran victoria de nuestros antepasados*»: Covadonga nelle pagine dei viaggiatori romantici (1841-1867)

A partire dagli anni Quaranta le illustrazioni dei settimanali grafici, le descrizioni inserite nei libri di viaggio e negli *articulos de costumbres* e le voci dei dizionari enciclopedici individuarono Covadonga come paesaggio mitico in quanto luogo di origine della nazione e fondazione della monarchia. Alla ricerca delle origini etniche della nazione e nel tentativo di costruire un passato condiviso negli anni successivi alla guerra civile, l'intelligenza romantica riprese rielaborò e diffuse il mito della genesi della comunità nazionale che già si era imposto e consolidato nei secoli del Medioevo e dell'Età Moderna. Inoltre, impadronendosi della mitologia di fondazione, gli scrittori e gli artisti liberali assegnarono nuovi significati alla battaglia di Covadonga e allo stesso don Pelayo.

Nel IX secolo la *Crónica de Alfonso III* impose la battaglia di Covadonga come mito fondazionale della nazione, e, nel corso dell'Età Moderna, il santuario asturiano fu visitato da diversi umanisti che consolidarono e tramandarono questa tradizione. Nel 1572 Ambrosio de Morales definì Covadonga «digna de ser por toda España reverenciada, como celestial principio y milagroso fundamento de su restauración»<sup>603</sup>. All'inizio del secolo successivo, Luis Alfonso de Carvallo, benedettino asturiano e storico locale, ricordava come nella *Santa Cueva* Pelayo fosse stato acclamato re «dando principio a la gloriosa Monarquía de España, que como un caudaloso Nilo, que riega toda la tierra, tuvo principio de esta pequeña fuente, y los esplendidísimos ornatos, y Palacios Reales de nuestros tiempos, tuvieron este principio tan estrecho»<sup>604</sup>. Anche i monarchi della Casa d'Austria beneficiarono a più riprese il santuario, riconoscendo in esso il punto d'origine del proprio potere. Filippo IV, che intorno al 1635 riorganizzò il culto della Vergine dell'Auseva e riformò il monastero benedettino elevandolo a collegiata affidata a monaci agostiniani, considerava Covadonga «la casa donde Nos vinimos y somos patronos, canónicos y encomenderos»<sup>605</sup>, mentre in una *real cédula* di Carlo II il santuario asturiano era definito «casa solariega de los Reyes de España y origen de todos los señoríos y mayorazgos»<sup>606</sup>. L'individuazione di Covadonga come luogo di nascita della comunità nazionale si consolidò alla fine del Settecento, all'indomani della distruzione del «Templo del milagro» a causa di un disastroso incendio. Il conte di Campomanes, in un opuscolo pubblicato in forma anonima, ricordava come dall'VIII secolo in poi la devozione alla Vergine a Covadonga costituisse «una obligación común a los Españoles», aggiungendo in seguito che tutti i sudditi della monarchia avrebbero dovuto contribuire alla riedificazione del santuario<sup>607</sup>. Nello stesso anno Carlo III emanò un ordine reale nel quale si concedeva il privilegio di raccogliere elemosine per la ricostruzione di Covadonga in tutti i suoi territori europei e americani, suggellando e corroborando ulteriormente la mitologia delle origini della monarchia ispanica<sup>608</sup>.

Dalla seconda metà del Secolo dei Lumi Covadonga fu patrimonio esclusivo di viaggiatori romantici inglesi e francesi, per poi trasformarsi, a partire dalla fine degli anni Quaranta dell'Ottocento, nella meta di intellettuali e artisti spagnoli che ne descrissero e riprodussero gli

---

<sup>603</sup> Morales, *Viage*, p. 61.

<sup>604</sup> Luis Alfonso de Carvallo, *Antigüedades y cosas memorables del Principado de Asturias* (Madrid: Julián de Paredes, 1695), p. 105.

<sup>605</sup> Canella, *De Covadonga*, pp. 30–31.

<sup>606</sup> García Villada, *Covadonga en la tradición y en la leyenda*, p. 76.

<sup>607</sup> Pedro Rodríguez, conte di Campomanes, *Noticia de la antigüedad y situación del santuario de Covadonga* (Madrid: Imprenta de Antonio de Sancha, 1778), pp. 4–5.

<sup>608</sup> *Real Provisión de S.M. y Señores de Consejo en que se concede licencia al Abad, y Cabildo de la Real Colegiata de Santa María de Covadonga, para pedir limosnas en estos Reynos, é Islas adjacentes, aplicada à el reedificio de aquel santuario, y mientras duraré la obras, con preciso destino a ella, con las demás calidades, y previsiones que se expresan* (Madrid: En la Imprenta de Pedro Marín, 1777).

antichi edifici e il suggestivo panorama<sup>609</sup>. Questi scrittori, in secondo luogo, deplorarono l'assenza di un monumento nazionale nella valle asturiana e il disinteresse delle istituzioni pubbliche nell'erigere tale monumento.

Nei resoconti di viaggio, il desiderio di visitare i luoghi sacralizzati dalla leggenda di fondazione della nazione si addizionava a una descrizione degli autentici *mores* spagnoli ancora fiorenti nei borghi sperduti delle Asturie. Caunedo, che visitò il santuario per la prima volta alla fine dell'agosto 1848, affermava come nelle Asturie vi fosse depositato un «inmenso tesoro de memorias gloriosas, de antigüedades y bellezas» e fra di esse trovasse un posto privilegiato «la cuna de su fé, de su libertad y de su independencia»<sup>610</sup>. Qualche anno più tardi, l'ex colonello originario di Gozón descrisse i «recuerdos vivos del Rey Pelayo», stilando un dettagliato resoconto dei luoghi consacrati dalla presenza e dalle imprese del primo re, e dei monumenti eretti in suo onore, cercando di venire incontro alle «justas exigencias de los entusiastas por la grandezas españolas»<sup>611</sup>. Sulla stessa linea si espresse Mellado, il quale salì a Covadonga nel 1846: l'editore esprimeva la sua emozione addentrandosi in quel «romántico sitio cubierto con las huellas de mil héroes, donde cada tronco de árbol, cada peñasco, cada trozo de terreno, es un monumento histórico y el recuerdo de una hazaña»<sup>612</sup>. Infine, Eusebio Martínez de Velasco ricordò come nelle Asturie si ci imbatteva sovente in «innumerables vestigios de las edades pasadas, restos vivos de las generaciones precedentes» che sono anche «elocuentísimas páginas de los anales patrios»<sup>613</sup>. All'entusiasmo di visitare nei luoghi che furono teatro degli eventi fondativi della monarchia e della nazione, i viaggiatori addizionavano il desiderio di descrivere «las rarezas arqueológicas que se conservan en aquel concejo tan lleno de memorias históricas», riportando anche le leggende locali sorte attorno a quei ruderi<sup>614</sup>.

L'entusiasmo infiammato dal contatto con i resti del periodo aurorale della patria e con le tracce degli antichi eroi si confondeva, nella sensibilità romantica dei viaggiatori ottocenteschi, con l'intento di diffondere la conoscenza popolare di tali luoghi. Caunedo affermava che era dovere degli spagnoli onorare i luoghi sacralizzati dalle gesta dell'eroe fondatore della nazione e individuava come uno degli obiettivi primari della stampa illustrata quello di «popularizarlos», prima che l'epoca attuale, di freddo positivismo e indifferenza li facesse cadere nell'oblio<sup>615</sup>. Il romanziere asturiano si dimostrò consapevole di questa necessità di propagare la storia di Covadonga anche nel momento di scrivere la biografia dell'eroe nazionale, simbolo del grande evento che cambiò il destino della nazione<sup>616</sup>. Anche il *Semanario Pintoresco Español*, con un

---

<sup>609</sup> Ramón Rodríguez Álvarez, 'El Rey Pelayo en los textos de viajeros extranjeros por Asturias: época ilustrada y romántica', in *El Rey Pelayo en el romanticismo europeo y norteamericano*, pp. 13–33.

<sup>610</sup> Caunedo, 'Santa Eulalia de Abamia', p. 141.

<sup>611</sup> Nicolás Cástor de Caunedo, 'Recuerdos vivos del Rey Pelayo', *Museo de las Familias*, 25 gennaio 1851, pp. 1–4 (p. 2).

<sup>612</sup> Mellado, *Recuerdos de un viaje por España*, I, p. 130.

<sup>613</sup> Eusebio Martínez de Velasco, 'Santa María de Covadonga', *El Museo Universal*, 22 agosto 1869, p. 266; Martínez de Velasco (1836-1893) fu giornalista e scrittore. Redattore de *La España*, *La Ilustración Española y Americana* e *Blanco y Negro*, si occupò dell'intera sezione storica della *Biblioteca enciclopedia popular*. Fu anche autore di racconti brevi e opere in prosa, sempre di carattere storico ed encomiastico. Ossorio y Bernard, *Ensayo de un catálogo de periodistas españoles del siglo XIX*, p. 263; María Jesús Amores, 'Martínez de Velasco, Eusebio', *GICES XIX* <<http://gicesxix.uab.es/showAutor.php?idA=373>> [consultato il 28 giugno 2019].

<sup>614</sup> Mellado, *Recuerdos de un viaje por España*, I, p. 131. *Concejo* è il termine che i municipi assumono nel Principato asturiano. Il nome, di chiara derivazione latina, è desunto dalle antiche assemblee a cui partecipavano gli abitanti delle città, delle *villas* e delle parrocchie; alcuni *consejos*, come quello di Valdés il cui capoluogo è Luarca o quello di Siero, devono la propria origine a *fueros*, privilegi o *chartae populationis* concesse dai sovrani leoneses o castigliani; altri invece, come Tapia de Casariego o Castropol, furono istituiti dai vescovi di Oviedo, cfr. 'consejo', *Diccionario de la lengua española*, 23ª (Real Academia Española, 2020) <<https://dle.rae.es/concejo?m=form>> [consultato il 3 marzo 2020].

<sup>615</sup> Caunedo, 'Recuerdos vivos del Rey Pelayo', p. 2.

<sup>616</sup> Nicolás Cástor de Caunedo, 'Don Pelayo, primer rey de Asturias', *Museo de las Familias*, 25 novembre 1848, pp. 211–15.



articolo firmato A.J.S., condannava «el espíritu mezquino del siglo» che dimenticava Covadonga e addirittura poneva in dubbio la veridicità storica degli eventi ivi occorsi<sup>617</sup>.

Gli autori inoltre rimarcarono il vincolo esistente fra il paesaggio iconico di Covadonga e uno stile di vita tradizionale e non ancora corrotto della caotica città moderna; inoltre attribuirono a questo incontaminato modo di vivere le virtù di un ordine morale originario e superiore alla frenesia dei popolosi centri urbani e industriali. Mellado sottolineava, ad esempio, come i montanari di Cangas de Onís mostrassero una rara «confianza en los costumbres patriarcales», giungendo ad affermare che ognuno di loro fosse «un cronista» delle autentiche tradizioni spagnole e della storia patria. Ciò si spiegava con la circostanza che la civiltà moderna non era ancora giunta nei Picos de Europa e il *concejo* di Cangas de Onís non aveva ancora perso «la buena fe, la moralidad y la inocencia» passate<sup>618</sup>. Il collegamento fra la purezza dei costumi, l'essenza nazionale e i paesaggi mitici costituisce una caratteristica comune dei paesaggi simbolici, condivisa ad esempio dei paesaggi statunitensi studiati da Donald Meinig alla metà degli anni Ottanta: il villaggio dei New England, la Main Street delle cittadine del Midwest e i «Suburbia» della California del Sud con i loro peculiari stili di vita hanno a turno incarnato «the best, or the essence of America, a model for the nation»<sup>619</sup>.

Visita ai luoghi di genesi dell'etnia e ricerca degli autentici e originali costumi dei padri, per i viaggiatori romantici l'itinerario di Covadonga si trasformò in un vero pellegrinaggio civile e patriottico ai luoghi teatro delle origini della comunità nazionale e dei resti degli eroi delle ere passate.

### *II.2.2 La topografia dei luoghi pelagiani nel XIX secolo*

Al viaggiatore che, alla metà dell'Ottocento, percorreva la strada reale che collegava Cangas de Onís a Covadonga si presentava una stretta valle circondata da alte montagne, un paesaggio angusto e impervio di dirupi e rocce reso ameno dalla folta vegetazione e dal ruscello parallelo al cammino. Sebbene la strada reale – aperta per ordine di Carlo III alla fine del Settecento – agevolasse notevolmente il percorso fino al santuario, il panorama circostante era simile a quello descritto da Ambrosio de Morales, che visitò il santuario in epoca tardorinascimentale. L'umanista cordobés riportò l'impressione della «extrañeza» del luogo sacro:

Ya desde aquí [La Riera] a Covadonga, que hay otra media legua, lo estrecho del Valle y el torcer con vueltas, y el ser sus lados mas peñas, que no montañas, hace una aspereza espantosa al no dejar más de anchura de cuanto el Rio Diva lleva de corriente, o más verdaderamente de despeñadero. [...]. Siempre el valle va cerrándose más con más aspereza, hasta que sin tener salida se cierra al cabo con una peña muy alta y ancha que lo toma de través, y aún antes que se llegue al pie de ella, se sube la cuesta muy agra, sin que buenamente se pueda subir a caballo por ella<sup>620</sup>.

La medesima impressione di timore e atterimento dinanzi a una natura così imponente e selvaggia era espressa anche dal coevo erudito locale Luis Alfonso de Carvallo. Descrivendo le creste montane che circondavano l'angusta valle del torrente Reinazo, il religioso asturiano affermava che le vette «eran tan altas que ponen espanto, con una sombra pavorosa, que haze lobriego el Valle, desde Riera, hasta Cobadonga»<sup>621</sup>. Al termine del Secolo dei Lumi Jovellanos descriveva nei medesimi toni la natura grandiosa e inospitale di Covadonga, «las grandes escenas en que la naturaleza ostenta su magestad». Contro le costrizioni di questa natura ostile si preparava a combattere l'architetto reale Ventura Rodríguez per erigere il mausoleo neoclassico di Pelayo: «¡Oh! ¡Que maravilloso contraste ofrecerá – proseguiva lo statista gijonés – tan bello y magnífico

---

<sup>617</sup> A.J.S., 'Covadonga', *Semanario Pintoresco Español*, 7 marzo 1841, pp. 1-4 (pp. 2 e 4).

<sup>618</sup> Mellado, *Recuerdos de un viage por España*, I, p. 131.

<sup>619</sup> Meinig, p. 180.

<sup>620</sup> Morales, *Viage*, pp. 61–62.

<sup>621</sup> Carvallo, pp. 103–4.

objeto en medio de una escena tan horrida y extraña!»<sup>622</sup>. Al di là dell'esaltazione del trionfo delle arti e della civiltà umane sulla natura primitiva e impervia, già osservato da Boyd<sup>623</sup>, Jovellanos dimostra una concezione della natura propria di una sensibilità neoclassica di ambiente urbano, nella quale la natura pur considerata maestosa, rimane estranea e inospitale. Nel corso dello studio cercheremo di osservare il progressivo mutare di questa sensibilità in virtù degli influssi rousseauiani e romantici e, nel lungo periodo, lo slittamento in direzione di una concezione dell'ambiente naturale propria della sensibilità moderna e turistica, condivisa, ad esempio, da Alfonso XIII e dal marchese di Villaviciosa de Asturias. Un'analoga descrizione del tragitto da La Riera a Covadonga fu stesa in un articolo del *Semanario Pintoresco Español* firmato A.J.S., basato sul viaggio che l'autore compì al santuario asturiano nel corso del 1839. A.J.S. descriveva l'accidentato camino, gli aspri pendii e le falde delle impervie montagne che circondavano la valle trasformandola in uno spazio angusto sebbene reso incantevole dai folti boschi di faggi che ricoprivano le pendici delle cime<sup>624</sup>. I resoconti dei viaggi a Covadonga, dal XVI al XIX secolo, evidenziano quindi l'isolamento del luogo sacro, recondito e appartato dal mondo esterno, una caratteristica che Covadonga condivide con il santuario di Lough Derg in Irlanda<sup>625</sup>. Inoltre, al pari di luoghi sacri come il santuario di Rocamadour in Occitania, Covadonga sembra inaccessibile o almeno difficilmente raggiungibile: come Morales e Carvallo, gli antichi cronisti franchi descrivevano come orrida e selvaggia la profonda valle, ammantata di inestricabili selve e percorsa dal fiume Alzou, attraverso cui si accedeva al santuario francese<sup>626</sup>.

Una volta giunto all'estremità della stretta valle, chiusa da tre montagne, il viaggiatore attraversava il ponte sul fiume Deva, quasi interamente rivestito di edera e disseminato di campanule bianche, dal quale poteva godere di una veduta d'insieme del luogo sacro. Questo scenario sorprende e stupiva il pellegrino: la gigantesca mole del monte Auseva, coronato di boschi di faggi e querce, sembrava infatti incombere sullo spettatore<sup>627</sup>. Al centro del versante, la grotta, con la cappella della Vergine e il faro votivo perpetuo che guidava i passi dei pellegrini nell'oscurità della notte; infine, alle falde della montagna, la collegiata e il basamento di Ventura Rodríguez. L'impressione di stordimento era stata riportata, più di due secoli prima, da Morales, il quale annotava come la montagna fosse «acostada hacia afuera, así que pone miedo a mirarla desde un llanito pequeño que tiene al pie, por parecer que se quiere caer sobre los que allí están»<sup>628</sup>. Nei medesimi termini si espresse anche Carvallo: il monte Auseva era un'altissima montagna, coronata di cespugli e alberi, «que se haze más horrenda, y de increíble altura» più il viandante si avvicinava ad esso<sup>629</sup>. Il senso di vertigine che la vista della mole dell'Auseva provocava al viaggiatore che attraversava il ponte sul torrente Deva accomunava il santuario asturiano ad altre maestosi luoghi cosmici, caratterizzati da una verticalità esasperata e da una imponente altitudine, come ad esempio Rocamadour<sup>630</sup>. Tali caratteristiche inseriscono Covadonga nel novero dei «luoghi cosmici», le cui caratteristiche sono state definite dall'antropologo storico Alphonse Dupront: i santuari collocati in luoghi cosmici sono generalmente inseriti in grandiose cornici naturali laddove l'elemento cosmico sembra schiacciare l'uomo, e sono molto diffusi all'interno dello spazio

---

<sup>622</sup> Gaspar Melchor de Jovellanos, *Elogio de D. Ventura Rodríguez leído en la Real Sociedad de Madrid por el socio D. Gaspar Melchor de Jovellanos, en la junta ordinaria del sábado 19 de enero de 1788* (Madrid: En la Imprenta de la Viuda de Ibarra, 1790), pp. 45–48.

<sup>623</sup> Boyd, 'Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales', p. 277.

<sup>624</sup> A.J.S., pp. 2 e 4.

<sup>625</sup> Victor Turner ed Edith Turner, *Il pellegrinaggio* (Lecce: Argo, 1997), p. 155.

<sup>626</sup> Alphonse Dupront, *Il sacro: crociate e pellegrinaggi, linguaggi e immagini* (Torino: Bollati Boringhieri, 1993), p. 339.

<sup>627</sup> Mellado, *Recuerdos de un viaje por España*, I, pp. 127–28.

<sup>628</sup> Morales, *Viage*, p. 62.

<sup>629</sup> Carvallo, p. 104.

<sup>630</sup> Dupront, pp. 327–51.

europeo. Queste caratteristiche sono ad esempio condivise da La Salette, il Sacro Monte di Oropa e il santuario di Maria Waldrast nell'arco alpino, da Delfi in Grecia e da Montserrat<sup>631</sup>.

Infiltrandosi fra le rocce dalla vetta della montagna, il fiume Deva sgorgava poco sotto la grotta, formando – soprattutto nei mesi piovosi – cascate e salti d'acqua di diverse altezze, il maggiore dei quali alimentava un pozzo sito esattamente sotto la grotta. Da questo stagno nasceva un rapido torrente di montagna che, negli anni Ottanta del XVIII secolo, fu racchiuso in un collettore di pietra lavorata di 15 piedi di altezza e 9 di larghezza. Il ruscello quindi sbucava, dopo circa 65 metri, da un arco semicircolare, formando una cascata dell'altezza di circa 20 metri. Sopra la conduttura, secondo i progetti delineati nel 1778 dall'architetto reale Ventura Rodríguez, fu edificato un imponente basamento, «que imita bastante el frente de un castillo»: tale piedistallo avrebbe dovuto sorreggere il tempietto greco progettato dall'architetto di corte in sostituzione del *Templo del milagro* distrutto l'anno precedente. Dopo la cascata, il fiume era incanalato in un letto di pietra scoperto, per una lunghezza di circa 80 metri, per poi scorrere naturalmente al centro della valle.

Quasi completamente ricostruita nel XVII secolo, la collegiata di San Fernando fu eretta nel luogo dove sorgeva l'originale monastero di Santa Maria di Covadonga fondato nell'VIII secolo da Alfonso il Cattolico. L'edificio, «humilde pero de líneas bizantinas» e che «conserva aun restos de su primera arquitectura magestuosa y severa»<sup>632</sup> si componeva di una cappella con coro, una torre campanaria addossata alla roccia, la sala capitolare con annessa una piccola biblioteca e il claustro: in esso erano collocati due sepolcri di abati dei secoli X o XI, intarsiati con il baculo pastorale. Nei pressi dell'entrata della collegiata, una scala di pietra abbastanza ampia saliva alla caverna: stando appoggiato al parapetto della grotta, il pellegrino aveva alla propria destra il piccolo eremo della Vergine e, alla sinistra, un tettuccio che riparava il sepolcro di Pelayo. Il resto del complesso sacro si componeva di sei case di canonici, edificate in una collina a nord della collegiata e, più a valle, sulle rive del fiume, di altre sei case, adibite ad abitazioni per i dipendenti del santuario, una foresteria per i pellegrini e un mulino, leggermente più isolato e vicino a una roccia ricoperta di rigogliosa vegetazione. A sud la stretta valle si estendeva in una vasta prateria chiamata Reinazo. L'*axis* sacrale del santuario era costituito dalla grotta che si apriva alle falde dell'Auseva, un'altra delle singolari caratteristiche naturali del santuario di Covadonga. Antropologi come Victor Turner e Alphonse Dupront hanno analizzato la simbologia della caverna, grembo e tomba del pellegrino penitente, ma anche modello di rifugio e di protezione per il devoto. Inoltre, come avviene nel celeberrimo caso di Lourdes, la grotta è l'accidente ctonio nel quale la presenza sacra risiede ed è collocata l'*imago* mariana<sup>633</sup>. La caverna aveva un'apertura che misurava circa 12 metri e una profondità di 8; l'altezza, digradante, variava dai 10 ai 3 metri nelle parti più interne. Dopo l'incendio dell'antico tempio sospeso nell'ottobre del 1777 e l'interruzione definitiva dei lavori per l'erezione del monumento neoclassico progettato da Ventura Rodríguez nel 1792<sup>634</sup>, fu edificata una spoglia edicola, un «humilladero» di ampiezza molto ridotta che poggiava in parte sul suolo roccioso della grotta e in parte su travi di legno sospese nel vuoto. All'interno del rustico eremo era custodito un simulacro della Vergine di scultura piuttosto rozza, un'immagine di grande venerazione ai piedi della quale i pellegrini e i devoti depositavano i loro ex voto e le loro offerte<sup>635</sup>. A pochi passi dall'edicola, in una piccola cavità incassata nella parete rocciosa della spelunca, era situata la tomba «que guarda hace mas de once siglos las reliquias del que fue á un mismo tiempo el

---

<sup>631</sup> Dupront, pp. 391–93.

<sup>632</sup> Mellado, *Recuerdos de un viaje por España*, I, p. 130.

<sup>633</sup> Dupront, pp. 404–5; Turner e Turner, p. 159.

<sup>634</sup> Vidal de la Madrid, 'La arquitectura del santuario de Covadonga en el siglo XVIII', in *Covadonga. Iconografía de una devoción*, 51–74.

<sup>635</sup> La descrizione del complesso sacro e della grotta di Covadonga si trova in Nicolás Cástor de Caunedo, 'Covadonga', in *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*, a cura di Pascual Madoz, 16 voll. (Madrid: Establecimiento tipográfico de P. Madoz y L. Sagasti, 1847), VII, 160–62.

campeón de la libertad, de la religión y de la monarquía»<sup>636</sup>, che costituiva il *focus* sacrale del santuario. Nel 1839, ad esempio, A.J.S. si mostrava entusiasta di vedere la tomba di Pelayo, il monumento dedicato al primo re, e aggiungeva che «lo demás me parecía poco digno de verse», lasciando intendere che le altre edificazioni del complesso sacro rivestivano scarso valore ai suoi occhi<sup>637</sup>. Parimenti, una ventina d'anni dopo, la regina Isabella si mostrò interessatissima a visitare la grotta e, in particolare, rimase affascinata dal sepolcro di Pelayo, dinanzi al quale si soffermò a pregare fervorosamente<sup>638</sup>. Caunedo descrisse dettagliatamente la tomba del *dux Asturiensis* e del genero Alfonso I il Cattolico in un articolo illustrato dal noto disegnatore Vicente Urrabieta e pubblicato nel *Semanario Pintoresco Español*. L'arco di pietra posto all'entrata era costituito da una semplice ogiva di stile duecentesco, quasi interamente chiusa da un tramezzo di pietre lavorate, frammenti riutilizzati delle decorazioni di un'antica chiesa di stile bizantino. La piccola finestra era chiusa da una inferriata che impediva l'accesso ma che comunque consentiva di intravedere il sarcofago all'interno dell'anfratto. Al centro dell'angusta caverna, larga circa 3 metri e 40 centimetri e alta poco più di un metro<sup>639</sup>, le cui pareti apparivano ricoperte di muschio dovuto all'umidità del luogo, campeggiava l'antica arca sepolcrale di rozza pietra che custodiva i corpi di Pelayo, Gaudiosa sua moglie e della sorella Hormesinda. All'esterno della grotta sepolcrale, sopra l'ogiva, campeggiava una lapide di marmo, posta nel XVI secolo, che indicava la tomba del re. A pochi passi dal loculo di Pelayo, quasi interamente nascosto da una delle pareti dell'eremo della Vergine, vi era il sepolcro di Alfonso I, segnalato da un umile epitaffio simile a quello fissato vicino alla tomba del predecessore<sup>640</sup>. La rusticità e la povertà dimostravano, secondo Caunedo, l'antichità del sepolcro e corroboravano le leggende che i cronisti tramandavano<sup>641</sup>. L'arcaicità delle tombe di Covadonga, rilevata e poetizzata dalla sensibilità romantica sulle rovine ancestrali dell'etnia, connetteva potentemente il pellegrino con le origini altomedievali della nazione e lo inseriva nella comunità ancestrale ed eterna che nel luogo sacro aveva avuto origine: come avveniva in quelli che Victor Turner ha definito «santuari della razza» – ad esempio il Purgatorio di San Patrizio a Lough Derg o la basilica di Santa Maria de Guadalupe in Messico – a Covadonga il viaggiatore «sente la razza», la stirpe, l'*Hispanidad*<sup>642</sup>.

La leggenda fondazionale della nazione sacralizzò un ampio territorio che si estende intorno al nucleo sacro costituito dalla Santa Grotta. All'interno di questo spazio, compreso in un raggio di una decina di chilometri attorno al santuario, i giornalisti della stampa illustrata individuarono diversi monumenti e luoghi della memoria del re fondatore. José María Quadrado, che visitò il santuario nel 1852, enucleò tre fondamentali siti ai quali l'eroe nazionale «dejó vinculados sus recuerdos», ossia Covadonga, luogo della leggendaria vittoria, Cangas de Onís, sede della corte e infine la minuscola chiesa di Santa Eulalia de Abamia, dove Pelayo morì<sup>643</sup>. A proposito di Santa Eulalia de Abamia, è interessante notare come l'edificio sacro abbia costituito il luogo di sepoltura originario di Pelayo e della moglie Gaudiosa, prima che i resti dei re fossero trasferiti a Covadonga. Sebbene vuoto almeno dal XVI secolo, il cenotafio di Pelayo si trasformò in un luogo di culto,

<sup>636</sup> Nicolás Cástor de Caunedo, 'La tumba de Pelayo', *Semanario Pintoresco Español*, 4 febbraio 1849, pp. 2-5 (p. 4).

<sup>637</sup> A.J.S., p. 2.

<sup>638</sup> *El Museo Universal*, 30 settembre 1858, p. 6.

<sup>639</sup> Mellado, *Recuerdos de un viage por España*, I, p. 129.

<sup>640</sup> Caunedo, 'La tumba de Pelayo', pp. 3-5.

<sup>641</sup> Caunedo, 'Recuerdos vivos del Rey Pelayo', p. 2.

<sup>642</sup> Turner e Turner, pp. 153 e 170. Emiliano de la Huerga, abate di Covadonga nella seconda metà del Novecento, scrisse che nel santuario «si respira l'*Hispanidad*, la razza», De la Huerga, pp. 30–31. Soprattutto a partire dagli anni del tardofranchismo, il santuario assunse sempre più le caratteristiche di «Templo de la Hispanidad», in particolare a partire dalla cerimonia di *ofrenda* delle bandiere dei paesi ispanici nella basilica avvenuta in occasione delle feste di Covadonga del 1965, cfr. *Voluntad*, 9 settembre 1965, p. 9.

<sup>643</sup> Francisco Javier Parcerisa e José María Quadrado, 'Principado de Asturias', in *Recuerdos y bellezas de España, bajo la Real protección de SS.MM. la Reyna y el Rey. Obra destinada a dar a conocer sus monumentos y antigüedades*, di Francisco Javier Parcerisa e José María Quadrado, 11 voll. (Madrid: Imprenta de Repulles, 1855), VIII. ASTURIAS Y LEÓN, 5–248 (p. 25).

assumendo il nome di «*Cuerpo-santo*»: Caunedo avvertiva che era necessario accostarsi con «*respeto y emoción*» al sepolcro, benché vuoto<sup>644</sup>. I sepolcri reali, sia quelli nei quali effettivamente riposano i resti dei primi re della nazione, sia quelli vuoti della chiesa di Abamia, costituiscono l'oggetto privilegiato dell'attenzione dei viaggiatori romantici. Eredi dell'interesse di Morales e di Filippo II per le tombe di Covadonga, gli intellettuali del secolo decimonono che raggiungono il santuario dimostrano la riverenza e la devozione per i sepolcri dei re che si deve a un oggetto sacro: effettivamente, le tombe dei sovrani costituiscono uno dei punti focali della religione civile e del culto nazionale che i liberali intendono instaurare nel santuario. Al pari di quanto avvenne in Germania, la venerazione degli avi era essenziale per la liturgia nazionale e contribuiva a connettere il passato e il futuro della comunità<sup>645</sup>. Prolungamento del carisma regale dopo la morte, la sacralità delle tombe sembra dimostrare la persistenza e la continuità del sacro nelle società industriali, una sacralità che perde almeno parte delle proprie caratteristiche religiose nella lettura progressista, ma non in quella conservatrice e tradizionalista. Lo specchio inverso di tale sacralità è costituito dalla profanazione delle tombe reali attuata durante i primissimi momenti della Guerra Civile dai miliziani che occuparono Covadonga. Nell'elenco dei danni procurati dall'occupazione repubblicana del sito, il canonico ovetense Arturo Álvarez segnala la distruzione delle tombe di Alfonso I e di Pelayo, oltreché il saccheggio della *Santa Cueva* e degli arredi sacri ivi collocati<sup>646</sup>. Benché la violenza iconoclasta dei miliziani si rivolgesse soprattutto contro le installazioni ecclesiastiche, edifici e arredi sacri, essa non manca di profanare e distruggere le tombe dei primi re della monarchia.

Alla fine del regno di Isabella II, il conte di Fabraquer affermava che vi erano tre monumenti a Covadonga che ricordavano Pelayo e la battaglia: la piramide ottagonale che i duchi di Montpensier fecero innalzare una decina d'anni prima, in occasione del loro viaggio nel santuario, il piccolo eremo di Santa Croce, dove morì Alkamah e finì la battaglia e il Campo de la Jura. In questa prateria, sita vicino a Soto di Cangas, le truppe vincitrici giurarono fedeltà al monarca e, fino al 1808, i giudici della circoscrizione amministrativa di Cangas venivano a prendere possesso del proprio incarico, «*en el punto mismo donde había nacido la autoridad*»<sup>647</sup>.

### II.2.3 *L'iconografia ottocentesca di Covadonga (1841-1866)*

A partire dagli anni Quaranta del XIX secolo, le iconografie di Covadonga, dell'Auseva e della Santa Grotta furono riprodotte in una nutrita serie di dipinti ad olio, incisioni su legno, acqueforti e disegni, pubblicati nelle riviste illustrate. Anche l'immagine della tomba di Pelayo, *focus* sacrale del santuario, venne ampiamente riproposta e socializzata.

I paesaggisti romantici furono parte di un generale movimento europeo all'interno del quale la nazione venne rappresentata dalle arti figurative. Alla metà degli anni Ottanta, la storica dell'arte Françoise Cachin evidenziò il vincolo «*essentiel, structurel*» fra identità nazionale e pittura paesaggista in Francia fra gli anni Venti dell'Ottocento e l'inizio del XX secolo, in particolare attraverso l'analisi delle opere degli esponenti della Scuola di Barbizon e degli impressionisti. Da una parte, Cachin rimarcò come i paesaggisti nelle loro composizioni esprimessero insieme l'eterno e il familiare, evocando sentimenti d'appartenenza e di nostalgia. I paesaggi di Théodore Rousseau, ad esempio, richiamavano una memoria ancestrale, il passato aurorale della nazione, la Francia delle origini, un passato celtico e gallico che nei medesimi anni storici come Thierry e Michelet

<sup>644</sup> Caunedo, 'Santa Eulalia de Abamia'.

<sup>645</sup> Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, p. 106.

<sup>646</sup> Arturo Álvarez, *Mi ofrenda* (Oviedo: Imprenta 'La Cruz', 1948), p. 15; Juan Antonio Cabezas, *Asturias. catorce meses de Guerra Civil* (Oviedo-Madrid: Imprenta Del Toro, 1974), p. 55. Cabezas, giornalista liberale asturiano collaboratore di *El Sol* e *La Voz* di Madrid e, nel 1937, redattore del quotidiano socialista *Avance*, fu incaricato da Belarmino Tomás e dal Consejo Interprovincial de Asturias y León di portare a Gijón l'immagine della Vergine di Covadonga al fine di evitarne la profanazione.

<sup>647</sup> José Muñoz Maldonado, conte di Fabraquer, 'Pelayo en Covadonga', in *Museo de las Familias. Periódico mensual publicado y dirigido por Mellado* (Madrid: Imprenta del Banco Industrial, 1867), 98–104 (pp. 102–3).

erano impegnati a ricostruire e valorizzare. Una malinconia e uno struggimento per la patria immortale che era presente anche nelle composizioni di Jean-François Millet, che con il loro arcaismo e il loro lirismo richiamavano gli scritti coevi di Victor Hugo. Tali paesaggi erano tuttavia ben riconoscibili dagli abitanti, anche perché la poetica naturalista del gruppo di Barbizon faceva sì che anche la luce solare e l'atmosfera fossero assolutamente fedeli al reale. D'altra parte, l'ex direttrice dei musei di Francia rilevò come la pittura paesaggista durante la Restaurazione e il Secondo Impero avesse una decisa vocazione repubblicana, in contrasto con la pittura storica e religiosa, forme d'espressione del potere reale e napoleonico. In seguito, la Terza Repubblica s'identificò con la pittura realista: Jean-Baptiste Camille Corot giunse a essere considerato «le plus français des peintres», avendo rappresentato nei suoi paesaggi le qualità che la borghesia al potere definiva come proprie e caratteristiche della nazione francese, ossia la dignità, la sobrietà, l'equilibrio e la misurazione. Le vedute dei paesaggisti inoltre contribuirono alla scoperta e alla conoscenza del territorio nazionale, destando un vivo orgoglio per la bellezza e la varietà dei paesaggi francesi e un solido senso di appartenenza alla madrepatria. Entrate definitivamente nell'immaginario popolare, le vedute dei paesaggisti realisti e degli impressionisti, riprodotte in una miriade di calendari e cartoline postali, contribuirono a rafforzare i sentimenti patriottici e nazionalisti negli anni del primo conflitto mondiale e nel periodo d'*entre-deux-guerres*<sup>648</sup>. Una decina di anni più tardi, Stephen Daniels studiò come, a partire dagli anni 1880, la produzione artistica di John Constable – e in particolare il celebre *The Hay Wain* (1821) – entrò nel canone dell'iconografia nazionale britannica e, attraverso le riproduzioni, nell'immaginario collettivo degli inglesi. Allo scoppio del primo conflitto mondiale, concluse Daniels, *The Hay Wain* costituiva «an epitome of the country it was worth dying to defend»<sup>649</sup>. Anche nei decenni posteriori pittori naturalisti che ritraevano paesaggi e vedute del territorio patrio contribuirono a rafforzare l'identità nazionale. Gli artisti russi che, nella seconda metà del XIX secolo, ritrassero paesaggi lirici come Ivan Šiškin, Aleksej Sovrasov e Isaak Levitan contribuirono a fondere, nell'immaginario nazionalista, il paesaggio con la storia e con il popolo russo. Al di là del paesaggio, anche singole rovine vennero riprodotte in disegni e incisioni che, diffuse dalla stampa illustrata, entrarono nell'immaginario nazionalista. In epoca preromantica, il mistero e la decadenza dei ruderi degli antichi edifici gotici situati all'interno di paesaggi desolati e solitari furono espressi da acquerellisti e vedutisti come gli inglesi Alexander Cozens, Thomas Girtin e Joseph Turner o i tedeschi Karl Friedrich Schinkel e Caspar David Friedrich<sup>650</sup>.

Nel 2001, il critico d'arte asturiano Javier Barón Thaidigsmann compilò un catalogo dell'iconografia di Covadonga, inserendovi tutte le opere aventi come soggetto sia la battaglia dell'VIII secolo sia il paesaggio della valle asturiana. Rifacendosi a tale inventario, la panoramica che segue prenderà in considerazione solamente i quadri dei paesaggisti romantici e le illustrazioni inserite nei libri di viaggio o pubblicate nella stampa illustrata: esposti alle mostre nazionali e internazionali e fatti circolare all'interno delle pubblicazioni periodiche, questi dipinti e le illustrazioni costituirono i due più efficaci vettori di diffusione dell'iconografia della valle asturiana e del santuario. La tela *La procesión de Covadonga*, ultimata da Jenaro Pérez Villaamil nel 1851, rappresenta il quadro più importante sul soggetto e, secondo Barón, segna il passaggio dalla pittura storica avente come tema don Pelayo al motivo del paesaggio di Covadonga<sup>651</sup>. Il gallego Pérez Villaamil introdusse il genere paesaggistico nella pittura spagnola, che mancava di una tradizione nazionale in questo filone, assurgendo a massimo esponente di tale genere nella penisola. Le sue composizioni panoramiche sono caratterizzate da vedute – sia urbane che rurali – con monumenti storici e rovine e popolate da numerose figure in abiti popolari. Come ha rilevato Enrique Arias Anglés, la presenza delle figure *pintorescas* avvicina la sua produzione artistica al *costumbrismo*

<sup>648</sup> Françoise Cachin, 'Le paysage du peintre', in *Les Lieux de mémoire*, a cura di Pierre Nora, 3 voll. (Parigi: Gallimard, 1986), II. LA NATION, pp. 435–86.

<sup>649</sup> Daniels, pp. 200–242.

<sup>650</sup> Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, pp. 379–81.

<sup>651</sup> Barón Thaidigsmann, 'Covadonga en la pintura', p. 113.

mentre la rappresentazione del mondo medievale inserisce Villaamil nel movimento romantico europeo. La valorizzazione dei resti della Spagna medievale inoltre assunse una connotazione chiaramente patriottica in tali composizioni, facendo dell'artista galiziano uno dei massimi rappresentanti della pittura nazionalista spagnola<sup>652</sup>. Lo stile di Villaamil fu potentemente influenzato dalla pittura britannica, in particolare dai paesaggi andalusi di David Roberts, dalle scene orientalescanti di John Frederick Lewis, dall'opera di John Martin e soprattutto da quella di Joseph Turner<sup>653</sup>. Di Turner, Villaamil sembra assimilare, oltretutto la tecnica, l'intento di intersecare l'epica con la quotidianità: il pittore londinese aveva infatti dotato i suoi paesaggi di grande potenza visuale, concentrando elementi storici e richiami al destino storico della nazione in un luogo e in un ambiente particolari<sup>654</sup>. Tale poetica è ripresa, alla metà del secolo, sia da Villaamil sia dai paesaggisti francesi, i quali attribuirono ai propri personaggi elementi folkloristici e dotarono le loro composizioni di suggestioni immemoriali che evocavano l'essenza della Francia immortale<sup>655</sup>. *La procesión de Covadonga* si compone di una suggestiva panoramica delle montagne asturiane e dell'antico santuario. Nell'intento di evidenziare la grandiosità dello scenario naturale, il pittore coruñés esasperò la pendenza e la mole delle creste montuose che incombono sugli edifici del santuario. Verso il luogo sacro, la cui architettura *pintoresca* evoca reminiscenze medievali, avanzano numerosi pellegrini, inerpicandosi su rocce scoscese. Al centro della composizione, ai piedi della collegiata di San Fernando, è raffigurato il basamento del tempio progettato da Ventura Rodríguez, sulla pavimentazione del quale numerosi fedeli attendono i canonici che, scendendo dalla collegiata, avanzano in processione recando l'immagine della Vergine. Perfettamente integrate nella composizione, le figure dei devoti sono disposte in modo da suggerire un movimento centripeto in direzione della Santa Caverna, movimento che pone simbolicamente e visivamente in risalto il radicamento del sentimento religioso delle popolazioni locali. I pellegrini inoltre sono raffigurati nei tipici abiti regionali asturiani e alcuni di essi suonano la *gaita*<sup>656</sup>. Si tratta di un particolare significativo, specialmente se posto in collegamento con la dicitura posta nella parte inferiore destro del dipinto: «En Asturias. Monasterio de N. Señora de Covadonga. 8 de Septiembre 1850. Terminado por Genaro Pérez Villaamil. Conmemoración de la Batalla de Covadonga y origen de la monarquía española ...». Oltre a evidenziare la religiosità delle popolazioni asturiane che partecipano alla processione, Villaamil ne rilevava la fedeltà alla monarchia liberale che gli abitanti del Principato si accingevano a commemorare nel luogo teatro della fondazione della nazione. Il dipinto, ora conservato al Palacio de la Moncloa, fu presentato alla Esposizione della Real Academia de San Fernando nel 1851 e, quattro anni dopo, all'Esposizione Universale di Parigi, permettendone la conoscenza al pubblico nazionale e internazionale<sup>657</sup>.

Villaamil completò anche un secondo quadro, di piccole dimensioni, sul tema di Covadonga, raffigurante la Santa Grotta, l'edicola con l'immagine della Vergine e la tomba di Pelayo. Mantenendosi fedele ai canoni del suo stile personale, il pittore romantico rispettò alcuni aspetti della realtà, come l'accesso alla grotta e l'ampia apertura che dava sul panorama della valle del Reinazo, ma ne modificò altri. Innanzitutto, esaltò l'imponenza delle rocce e rese più ripide le scarpate in secondo piano e, inoltre, reinterpretò la tomba di Pelayo nella porzione inferiore destra della composizione, privandola della tettoia, della grata e della lapide cinquecentesca. L'artista

<sup>652</sup> Arias Anglés, *El paisajista romántico Jenaro Pérez Villaamil*, pp. 188–98.

<sup>653</sup> *Del Neoclassicismo al Impresionismo*, a cura di Enrique Arias Anglés e altri, Historia del arte español, 3 (Madrid: Ediciones Akal, 1999), p. 206.

<sup>654</sup> Daniels, pp. 112–39.

<sup>655</sup> Cachin, p. 460.

<sup>656</sup> Javier Barón Thaidigsmann, 'Jenaro Pérez Villaamil, Procesión en el santuario de Covadonga', in *Covadonga. Iconografía de una devoción*, 267–69. La *gaita* è uno strumento aerofono a serbatoio appartenente alla famiglia delle cornamuse; molto simile alla zampogna, la *gaita* è tipica della Spagna nordoccidentale, Galizia, Asturie, Cantabria e León, cfr. 'gaita', *Diccionario de la lengua española*, 23ª (Real Academia Española, 2020) <<https://dle.rae.es/gaita?m=form>> [consultato il 5 marzo 2020]

<sup>657</sup> Arias Anglés, *El paisajista romántico Jenaro Pérez Villaamil*, p. 256. Jenaro Pérez Villaamil, *Procesión de Covadonga*, 1851, olio su tela, 131 x 181 cm, Palacio Real de Madrid, Madrid.

galiziano inserì quindi nella composizione numerose figure in abiti tradizionali asturiani e alcuni uomini che indossano la «montera picon», riprendendo il tema regionale già sviluppato nella *Procesión*. Infine, Villaamil modificò l'aspetto dell'eremo della Vergine, raffigurandone l'accesso con un arabeggiante arco ultrasemicircolare appoggiato su due colonne: secondo Barón Thaidigsmann, un richiamo ai tempi eroici dell'inizio della Riconquista<sup>658</sup>. Da rilevare, in conclusione, che i colori delle rocce de *La Cueva de Covadonga*, dorati con striature e sfumature aranciate e verdognole, denotano influssi della pittura inglese. I suggestivi dipinti di Villaamil ritraggono con grande vivacità e potenza visuale, anche se con scarsa fedeltà alla realtà, il paesaggio di Covadonga, ammantandolo di emotività e individuandolo chiaramente con il teatro della genesi della nazione e della monarchia, una monarchia connotata come cattolica ma comunque – come si vedrà in seguito – fin dal suo principio costituzionale e pattuita.

La *Vista de Covadonga*, quadro ad olio di Martín Rico, presenta una maggiore fedeltà all'aspetto che il santuario doveva avere negli anni Cinquanta. Rico, discepolo di Pérez Villaamil e il paesaggista più importante del circolo di Mariano Fortuny, visitò Covadonga nell'estate del 1856 insieme con il pittore aragonese Pablo Consalvo. Durante la permanenza nel santuario Rico dipinse un quadro a olio raffigurante la collegiata, lo scalone di accesso alla grotta e l'eremo nella *Santa Cueva*, una composizione straordinariamente fedele al vero, anche nella resa delle ombre e della luce solare che ammantava la collegiata lasciando nell'oscurità la grotta. Nella *Vista de Covadonga*, Martín Rico mostra le inquietudini naturaliste che si erano manifestate fra i discepoli madrileni di Villaamil insieme con un accurato disegno e una particolare attenzione alla luminosità, caratteristiche che trascenderanno tutta la sua produzione artistica<sup>659</sup>. Durante la permanenza a Covadonga Rico dipinse anche un acquarello che fu pubblicato nelle pagine de *El II* insieme con l'*artículo de costumbre* dal titolo *Covadonga* dello scrittore tradizionalista Francisco Navarro Villoslada<sup>660</sup>. Nella composizione gli edifici appaiono situati ordinatamente, in un movimento ascensionale che iniziando dalla casa dei canonici raffigurata nella porzione inferiore sinistra del quadro culmina nell'eremo della grotta, al centro della scena. Tutti questi elementi sono sovrastati dalla mole gigantesca dell'Auseva, che domina l'intera porzione superiore dell'immagine. Realisti ma allo stesso tempo «pintorescos»<sup>661</sup>, sia l'acquarello che il dipinto a olio di Rico contrastano, con la loro ordinata quiete, con la drammatica vertigine de *La procesión de Covadonga* de Villaamil.

Negli stessi anni nei quali Rico dipinse le sue composizioni del paesaggio asturiano, il litografo barcelonés Francisco Javier Parcerisa incise una veduta di Covadonga, inserita nel VII tomo della collana *Recuerdos y bellezas de España*, opera romantica di capitale importanza per l'esaltazione dell'arte e del paesaggio regionale nell'ottica del nazionalismo integratore<sup>662</sup>. Parcerisa, che in Catalogna costituì il migliore esponente della corrente di vedutisti di antichi monumenti e che incarnò la figura romantica del pittore viaggiatore, incise 39 stampe litografiche di ambiente asturiano, le quali, al pari di tutta la sua produzione, spaziano dall'obiettività del dagherrotipo a una fantasia malinconica che lo avvicina a Villaamil<sup>663</sup>; ciononostante, come ha puntualizzato José María Ariño Colás, Parcerisa si distaccò dall'approccio del britannico David Roberts e del pittore galiziano poiché raramente alterava l'architettura degli edifici e dei monumenti, nonché le proporzioni dei luoghi al fine di renderli più pittoreschi ed evocativi<sup>664</sup>. Il

---

<sup>658</sup> Javier Barón Thaidigsmann, 'Jenaro Pérez Villaamil, La Cueva de Covadonga', in *Covadonga. Iconografía de una devoción*, 269–70; Arias Anglés, *El paisajista romántico Jenaro Pérez Villaamil*, pp. 289–90. Jenaro Pérez Villaamil, *La cueva de Covadonga*, 1850, olio su tela, 52,5 x 43,3 cm, Diputación Provincial de Oviedo, Oviedo.

<sup>659</sup> *Del Neoclasicismo al Impresionismo*, pp. 244–45. Martín Rico, *Vista de Covadonga*, olio su tela, 81 x 63 cm, Museo de Bellas Artes de Asturias, Oviedo.

<sup>660</sup> Martín Rico, *La Cueva de Covadonga*, acquerello, da *El Museo Universal*, 15 gennaio 1857, p. 5.

<sup>661</sup> Barón Thaidigsmann, 'Covadonga en la pintura', pp. 114–15.

<sup>662</sup> Francisco Javier Parcerisa, *Covadonga*, litografia, da Parcerisa e Quadrado, 'Principado de Asturias', p. 27.

<sup>663</sup> *Del Neoclasicismo al Impresionismo*, p. 213.

<sup>664</sup> José María Ariño Colás, *Recuerdos y bellezas de España: ideología y estética* (Saragozza: Institución 'Fernando el Católico', 2007).



litografo catalano visitò Covadonga fra il luglio e l'agosto del 1855, traendo un'incisione che rappresentava tutti gli elementi del complesso sacro asturiano. In particolare, mediante il sapiente uso della matita e dei colori, ottenne un equilibrato contrasto di luci che dotavano l'ambiente di un'atmosfera opaca e misteriosa, squisitamente romantica. Come ha ricordato il critico d'arte Francisco Crabiffosse, le litografie di tema asturiano di Parcerisa nei *Recuerdos y bellezas de España* sostituirono i disegni preparatori che Pérez Villaamil aveva approntato per la serie *España artística y monumental* mai pubblicati<sup>665</sup>. Inoltre, Parcerisa scelse la litografia *Covadonga* per rappresentarlo alla Exposición Nacional del 1856, contribuendo ulteriormente alla diffusione dell'immagine di Covadonga alla metà del XIX secolo<sup>666</sup>. Mediante l'illustrazione di Parcerisa, il paesaggio di Covadonga veniva così inserito nella più importante collana di viaggio e di storia dell'arte e dell'architettura regionali del romanticismo spagnolo. L'immagine del complesso sacro asturiano fu anche diffusa nelle pagine della stampa illustrata della metà del secolo, le cui illustrazioni riproducessero fedelmente il panorama della valle asturiana e gli edifici che la punteggiavano. Oltre all'acquerello di Martín Rico riprodotto ne *El Museo Universal*, il noto incisore toledano Calixto Ortega, attivo negli anni Quaranta e Cinquanta del secolo soprattutto come xilografo per la stampa illustrata, compose una panoramica di Covadonga pubblicata come illustrazione per l'*artículo de costumbre* omonimo<sup>667</sup>.

Oltre alle vedute del santuario, la tomba di Pelayo costituì il tema prediletto dei disegnatori e dei litografi che illustrarono la stampa periodica nei decenni centrali del secolo. In occasione delle celebrazioni per il primo centenario dell'inaugurazione della basilica di Covadonga, nel 2001, Francisco Crabiffosse Cuesta catalogò le numerose rappresentazioni della tomba di Pelayo pubblicate nella stampa periodica e nei libri di storia dell'Ottocento<sup>668</sup>. Fra di esse spiccano le illustrazioni di Vicente Urrabieta, rinomato disegnatore madrilenno attivo in riviste come *El Museo Universal* e *La ilustración Católica* ma illustratore anche della *Historia de Cataluña y de la Corona de Aragón* di Victor Balaguer e novelle come *El doncel de don Enrique el Doliente* di Mariano José de Larra<sup>669</sup>. Urrabieta disegnò una vista dell'esterno della tomba di Pelayo completa dell'iscrizione e della piccola tettoia eretta per riparare il sepolcro reale dalle intemperie; il disegnatore madrilenno inoltre raffigurò l'interno del piccolo antro al centro del quale campeggia l'arca sepolcrale dell'eroe nazionale<sup>670</sup>. Il critico d'arte asturiano inserì nel proprio elenco anche immagini pubblicate in libri di storia e cronache locali. Ad esempio, segnala i disegni dell'interno e dell'esterno del sepolcro realizzate da José Rubio de Villegas: già autore di un'illustrazione del complesso sacro, il pittore madrilenno allievo di José Aparici e membro della Real Academia de San Fernando, completò due disegni inseriti come appendice nella relazione del viaggio di Isabella II del 1858 scritta da Juan de Dios de la Rada<sup>671</sup>. Inoltre, Crabiffosse cita il disegno *Sepulcro de Pelayo* inserito nella *Crónica del Principado de Asturias* di Evaristo Escalera e opera di Fernando Miranda, il più rilevante disegnatore del secolo – insieme con Leonardo Alenza – e autentico creatore di *tipos* rappresentativi del primo Ottocento<sup>672</sup>.

<sup>665</sup> Francisco Crabiffosse Cuesta, 'Francisco Javier Parcerisa, Covadonga', in *Covadonga. Iconografía de una devoción*, pp. 305–7.

<sup>666</sup> Barón Thaidigsmann, 'Covadonga en la pintura', p. 115.

<sup>667</sup> Calixto Ortega, *Covadonga*, xilografia, da *Semanario Pintoresco Español*, 7 marzo 1841, p. 1.

<sup>668</sup> *Covadonga. Iconografía de una devoción*, p. 163.

<sup>669</sup> Manuel Ossorio y Bernard, *Galería biográfica de artistas españoles del siglo XIX*, 2 voll. (Madrid: Imprenta a cargo de Ramón Moreno, 1869), II, pp. 254–55.

<sup>670</sup> Vicente Urrabieta, *La tumba de Pelayo*, litografia, da *Semanario Pintoresco Español*, 4 febbraio 1849, p. 3 e Vicente Urrabieta, *Gruta en que está la tumba de Pelayo*, litografia, da *Semanario Pintoresco Español*, 4 febbraio 1849, p. 4.

<sup>671</sup> José Rubio de Villegas, *Exterior de la tumba de Pelayo*, litografia, da Juan de Dios de la Rada, *Viaje de SS. MM. y AA. por Castilla, León, Asturias y Galicia, verificado en el verano de 1858* (Madrid: Aguado, 1860), p. 545 e José Rubio de Villegas, *Interior de la tumba de Pelayo*, litografia, da De la Rada, p. 547;

<sup>672</sup> Fernando Miranda, *La tumba de Pelayo*, litografia, da Escalera, p. 80. Valeriano Bozal, *Historia del arte en España*, 2 voll. (Madrid: Istmo, 1994), II. DESDE GOYA HASTA NUESTROS DÍAS, pp. 36 e 40.

I cataloghi compilati da Javier Barón e Crabiffosse mostrano come il tema del paesaggio di Covadonga e della tomba dell'eroe fondatore fosse piuttosto frequentato e messo in circolazione attraverso i dipinti esposti nelle mostre e i disegni inseriti nelle riviste illustrate. Attraverso queste raffigurazioni, pittori e xilografi, litografi e acquarellisti romantici costruirono e nazionalizzarono la «topografia patriottica»<sup>673</sup> di Covadonga, non solo il paesaggio della valle del Reinazo ma anche gli edifici storici e le rovine vincolate a decisivi momenti della battaglia e del regno di Pelayo che lo punteggiavano.

#### II.2.4 Significati moderati e progressisti del paesaggio mitico di Covadonga

All'individuazione di Covadonga come paesaggio simbolico, nelle pagine delle riviste illustrate e dei libri di viaggio si aggiungeva l'applicazione di un significato politico al luogo di fondazione della nazione. Un mito delle origini nello spazio si configura come una delle narrazioni mitiche primarie fra quante costituiscono la mitologia delle origini, *conditio sine qua non* sia dell'etnicità sia del senso di identità nazionale. La mitologia delle origini e della discendenza, peraltro, si vincola indissolubilmente al futuro della nazione, determinandone il destino<sup>674</sup>. A partire dal momento gaditano, il liberalismo spagnolo – in risposta alle critiche reazionarie e conservatrici – tentò di inserire il proprio progetto politico all'interno della tradizione spagnola, proponendo una nuova interpretazione della storia patria e configurando una nuova mitologia nazionale che affermava il carattere intrinsecamente democratico e antiassolutista dell'essenza spagnola. La reinterpretazione del passato, come ha ricordato Jesús Torrecilla, comportò la ridefinizione di un progetto futuro per la nazione spagnola, modellato sulla lettura liberale delle epoche medievale e moderna. Tomás Pérez Vejo, una decina di anni fa, suggerì di applicare il mitologema cristologico della nascita, morte e resurrezione all'interpretazione liberale della storia spagnola, coniugando tre snodi fondamentali della nazione spagnola ai momenti decisivi della vita di Cristo: la nascita come l'età medievale, la morte come i secoli della monarchia asburgica e la resurrezione come il XIX secolo<sup>675</sup>. In questo schema tripartito, Covadonga costituì il momento di nascita della comunità; inoltre, in virtù degli influssi della sensibilità romantica che, sulla base dello storicismo tedesco, portò all'idealizzazione del Medioevo, il secolo della battaglia di Covadonga divenne l'epoca nella quale si forgiò il carattere immutabile della nazione<sup>676</sup>. Principiata con le opere storiografiche di Francisco Martínez Marina e del conte di Toreno e proseguita e corroborata nelle opere teatrali di Quintana così come nei romanzi storici e nei racconti brevi di Juan de Dios Mora e Telesforo de Trueba, l'interpretazione liberale di Covadonga fu anche raccolta e diffusa dalla stampa illustrata.

Viaggiatori e giornalisti come Caunedo e Mellado si riferirono alle celebrazioni dell'8 settembre ammantandole di significati nazionali, monarchici e costituzionali. L'editore andaluso affermò che i devoti rendevano omaggio «a la grandezas pasadas de nuestra patria» recandosi in pellegrinaggio a Covadonga e assistendo alla messa all'aria aperta in occasione della festa della Natività della Vergine<sup>677</sup>. Negli stessi termini si esprimeva Caunedo, il quale puntualizzava come l'8 settembre fosse l'anniversario della battaglia del 718 e ribadiva che le folle che si recavano quel giorno a Covadonga pagavano un tributo di devozione alla memoria e alle imprese del liberatore, perpetuando così le venerande tradizioni dei padri<sup>678</sup>. Come già ricordato, quando completò il quadro raffigurante i pellegrinaggi di settembre a Covadonga, Villaamil inserì una dicitura che attestava come la processione celebrasse la battaglia e la nascita della monarchia. Alla fine del regno di Isabella II, il conte di Fabraquer, pur ammettendo che il popolo si radunava a Covadonga

---

<sup>673</sup> Daniels, p. 114.

<sup>674</sup> Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, pp. 69–71 e 390–93.

<sup>675</sup> Torrecilla, pp. 9–53; Tomás Pérez Vejo, 'El liberalismo español decimonónico y el ser de España'.

<sup>676</sup> Sull'idealizzazione romantica del Medioevo cfr. Smith, 'Neo-Classical and Romantic Elements in the Emergence of Nationalist Conceptions', pp. 80–82.

<sup>677</sup> Mellado, *Recuerdos de un viaje por España*, I, p. 129.

<sup>678</sup> Caunedo, 'Don Pelayo, primer rey de Asturias', p. 215; Nicolás Cástor de Caunedo, *Álbum de un viaje por Asturias* (Oviedo: Imprenta de D. Domingo González Solís, 1858), p. 39.

per festeggiare la santa patrona delle montagne asturiane, aggiungeva che commemorava anche le glorie della nazione sorta dallo scontro con i mori<sup>679</sup>.

Inoltre, nelle colonne della stampa illustrata e nelle pagine dei diari di viaggio, gli scrittori e i giornalisti ottocenteschi svilupparono diversi temi che definirono le caratteristiche di Pelayo, dello scontro di Covadonga e, infine, della monarchia e della nazione sorte dallo scontro del 718. Innanzitutto, Mellado e Caunedo sottolinearono come Pelayo fosse stato eletto re dal popolo e dunque come la sua fosse una monarchia costituzionale. In secondo luogo, diversi autori delinearono i valori dell'eroe nazionale, fra i quali, pur non mancando la fede, spiccavano quelli di ascendenza greco-romana di disponibilità al sacrificio per la patria e austerità. Tuttavia, a partire dalla metà degli anni Cinquanta, scrittori e pubblicisti cattolici come José María Quadrado, Francisco Navarro Villoslada e il conte di Fabraquer aggiunsero altre e differenti caratteristiche alla leggenda della fondazione della nazione e della monarchia. Puntualizzarono innanzitutto come a Covadonga fosse avvenuta, al calore della fede cattolica comune, la fusione delle differenti razze che abitavano il suolo spagnolo. Ma, in particolare, questi autori fecero di Pelayo un campione della cristianità, ponendo in secondo luogo le caratteristiche di monarca costituzionale che gli autori liberali avevano connesso all'eroe.

Caunedo attestò che nel Campo de la Jura i primi elettori di Pelayo erano costituiti da «labriegos, montañeses, vaqueros y leñadores»<sup>680</sup>; inoltre, il giornalista gozoniego evidenziava come Pelayo fosse stato eletto e come quindi il re fosse innalzato al trono per volontà popolare. Negli stessi anni, Mellado aggiungeva che nel Campo de la Jura, dopo essere stato eletto ed avere ricevuto il giuramento di fedeltà da parte del suo popolo, Pelayo promise di rispettare le norme del *Fuero Juzgo*, il codice legislativo del regno visigoto<sup>681</sup>. Il tema dell'elezione popolare del re e della natura contrattuale del suo potere, originariamente mediato da una costituzione e da un consesso parlamentare, era stata sviluppata all'inizio del XIX secolo da Francisco Martínez Marina e, in seguito, ampiamente richiamato dagli storici dell'età liberale. Successivamente, la primigenia natura costituzionale della monarchia spagnola sarà ripresa dalla letteratura, in particolare all'interno di romanzi storici, da scrittori progressisti come Juan de Dios Mora.

Nel corso degli anni Cinquanta e Sessanta del XIX secolo, giornalisti e scrittori di viaggio affrontarono anche il tema della fusione in un solo popolo delle razze risiedenti nella penisola, avvenuta alla vigilia della battaglia di Covadonga. L'unione fra romani, goti e popolazioni indigene, secondo José María Quadrado, inaugurava l'istituzione di un potere nazionale, il primo «brotado naturalmente del suelo y no importado ya por la conquista: hasta entonces la España no había tenido sino dueños, en adelante iba a tener monarcas»<sup>682</sup>. L'unione fra ispanoromani e goti a Covadonga fu anche rimarcata dal giornalista e politico tradizionalista Francisco Navarro Villoslada. Secondo lo scrittore originario di Viana, tale miscela si rifletterebbe nello stesso Pelayo, che radunava in sé le migliori caratteristiche del popolo sorto dallo scontro con i mori: da una parte, il *dux* ereditò la semplicità di costumi e la vita spartana dei visigoti originari e, dall'altra, acquisì il lascito di Viriato e degli iberi che lottarono per l'indipendenza e la libertà contro i cartaginesi prima e i romani poi, ossia le doti del guerriero spagnolo che risplendettero anche durante la Guerra d'Indipendenza del 1808<sup>683</sup>.

Tuttavia, a prescindere dal proprio orientamento politico, gli scrittori e i giornalisti concordavano nel riconoscere che le caratteristiche della nazione nata a Covadonga rispecchiavano

---

<sup>679</sup> Fabraquer, 'Pelayo en Covadonga', p. 102.

<sup>680</sup> Caunedo, 'Don Pelayo, primer rey de Asturias', p. 214.

<sup>681</sup> Mellado, *Recuerdos de un viaje por España*, I, p. 129; Caunedo aggiungeva anche che Pelayo giurò di fare «guerra continua a los enemigos de la patria», sottolineando le caratteristiche irredentistiche del patto, Caunedo, *Album de un viaje por Asturias*, p. 39.

<sup>682</sup> Parcerisa e Quadrado, 'Principado de Asturias', p. 24.

<sup>683</sup> Francisco Navarro Villoslada, 'Covadonga', *El Museo Universal*, 15 gennaio 1857, pp. 4-6; Mora, p. 613; Fernández y González, pp. 68-69.

l'essenza della Spagna e il suo destino. Navarro Villoslada, ad esempio, riconosceva come «en la cuna de los Estados se sorprende siempre el germen de sus cualidades distintivas y rasgos más característicos». Villoslada introduceva quindi l'esempio dell'Impero romano, nella cui storia si poteva scorgere la rapacità della lupa che allattò Remo e Romolo, e, in secondo luogo, quello della monarchia di Isabella la Cattolica: allo zenit dello splendore del regno di Castiglia si poteva distinguere chiaramente la fede che animò Pelayo a Covadonga otto secoli prima<sup>684</sup>.

I testi degli *artículos de costumbre* e dei libri di viaggio di Mellado e Quadrado evidenziarono le principali caratteristiche della battaglia di Covadonga, dell'eroe nazione Pelayo e della monarchia sorta dalla vittoria dell'VIII secolo. Autori di ideologia liberale progressista come Mellado e Caunedo sottolinearono come la monarchia fosse costituzionale e contrattualistica, in virtù della scelta di Pelayo da parte dei proceri asturiani e dei reciproci giuramenti del Campo de la Jura. Inoltre, questi autori – insieme con Villaamil – rimasero il carattere civile delle feste e dei pellegrinaggi dell'8 settembre a Covadonga, organizzati per perpetuare la memoria della vittoria di Pelayo e della fondazione della monarchia e della nazione. Tuttavia, a questa narrazione civile e costituzionale di Covadonga si contrappose una visione conservatrice e cattolica della battaglia e della proclamazione reale del *dux Asturiensis*. Sostenuta da scrittori e giornalisti tradizionalisti e moderati come Navarro Villoslada, Quadrado e Martínez de Velasco, la lettura cattolica di Covadonga esaltava la fede di Pelayo e il carattere religioso della sua ribellione al giogo saraceno, pur non ponendo in dubbio – fedeli alla dottrina della «constitución histórica de España» – i connotati costituzionali della monarchia originaria.

### *II.2.5 Proposte liberali di restauro e ricostruzione del santuario (1847-1868)*

Durante l'età isabellina, scrittori e illustratori liberali concordavano sullo stato di abbandono del luogo sacro e deploravano la mancanza di iniziative delle autorità pubbliche in direzione dell'erezione di un monumento nazionale a Covadonga. In un articolo apparso sul *Semanario Pintoresco Español* con disegni di Calixto Ortega, l'autore A.J.S. lamentava lo «espíritu mezquino del siglo» che lasciava nell'oblio il «venerable monumento alzado a las grande virtudes del valor e del patriotismo»<sup>685</sup>. Alla fine degli anni Cinquanta, Caunedo biasimava il fatto che, sebbene i nomi di Pelayo, «el noble restaurador de la libertad è independencia de nuestra patria», e di Covadonga, «el romántico sito de su primera y memorable hazaña», fossero ben presenti nell'immaginario collettivo degli spagnoli, nella valle asturiana non sorgeva alcun monumento che ricordasse i gloriosi eventi ivi occorsi. Tutti i popoli, spiegava l'erudito asturiano, «primitivos o jóvenes, salvajes o civilizados» consacravano monumenti ai loro grandi uomini: solo la Spagna abbandonava desolatamente i propri eroi nella dimenticanza. Le istituzioni pubbliche, lamentava Caunedo, non prendevano alcuna iniziativa volta a erigere un monumento a Covadonga e neanche i re – con l'eccezione di Carlo III – commemorano con un mausoleo il condottiero al quale dovevano il trono<sup>686</sup>. A partire dal 1857, solamente il piccolo obelisco fatto erigere dai duchi di Montpensier suppliva solo in parte al «olvido de la gratitud nacional por espacio de once siglos»<sup>687</sup>.

Per ovviare a questo stato di desolazione e incuria, nel corso dell'età liberale vennero stesi diversi progetti per il restauro del santuario e l'erezione di un monumento in memoria di Don Pelayo e della battaglia di Covadonga. Il tratto comune di tali progetti era la trasformazione di Covadonga in un complesso monumentale laico e in un centro della religione civile della nazione e della monarchia, un intento che già era stato portato avanti, senza successo, da Carlo III e Ventura Rodríguez negli anni Ottanta del XVIII secolo. Le proposte di risistemazione del luogo sacro furono tre, avanzate fra la metà degli anni Quaranta e il 1868: la prima di esse fu delineata da Caunedo, con la collaborazione artistica di Pérez Villaamil, nel 1847. Nel 1858, in occasione della visita della

---

<sup>684</sup> Navarro Villoslada.

<sup>685</sup> A.J.S., p. 4.

<sup>686</sup> Caunedo, 'La tumba de Pelayo', p. 2.

<sup>687</sup> Fabraquer, 'Pelayo en Covadonga', p. 103.

regina nel Nord, lo stesso scrittore asturiano presentò a Isabella II un progetto più elaborato e circostanziato, che prevedeva anche di marcare con cippi e colonne i «sitios a los cuales Pelayo dejó vinculados sus recuerdos»<sup>688</sup>, ossia Covadonga, luogo della vittoria, Cangas de Onís, sede della corte pelagiana e Abamia, in particolare la collina di El Cuetu, dove Pelayo morì e fu originariamente sepolto. Infine, nell'agosto 1868, a petizione della Comisión de Monumentos di Oviedo, la Real Academia de Bellas Artes stilò una relazione incentrata sulle caratteristiche e lo stile che avrebbe dovuto contraddistinguere una basilica costruita nella valle del Deva.

Inserito all'interno della voce 'Covadonga' del *Diccionario de Madoz*, il progetto di restauro del santuario elaborato da Caunedo e Villaamil si basava su due fondamentali linee guida: conservare l'idea dell'edificio originale ed erigere una statua colossale di Pelayo sul basamento del tempio neoclassico di Ventura Rodríguez. Disegnato dal paesaggista galiziano, il progetto prevedeva la fusione negli altiforni di Trubia e Mieres di un'ampia piattaforma in ferro, più azzardata di quella di legno al tempo collocata ai margini del suolo della grotta. Sostenuta da travi e da catene fissate nella roccia, alla maniera di un ponte sospeso, la piattaforma avrebbe ospitato una piccola chiesa la cui facciata avrebbe dovuto assumere le sembianze di un monastero o castello bizantino. Inizialmente prevista in ferro, in un secondo momento Villaamil optò per mutare il materiale della facciata in pietra, al fine di evitare il pericolo di ossidazione e per rafforzare l'impressione di trovarsi dinanzi a un castello dell'epoca altoasturiana. Gli autori del progetto giustificavano le proprie scelte adducendo che i pellegrini «siempre buscarán en Covadonga un templo en el aire» e difendevano quindi la necessità di erigere un edificio che si richiamasse il più fedelmente possibile a quello distrutto dall'incendio del 1777. Come ha evidenziato lo storico dell'arte dell'Universidad de Oviedo Vidal de la Madrid, la «basilica rupestre» si identificava con la devozione della Vergine di Covadonga e la sua distruzione provocò una trasformazione radicale dell'immagine del culto<sup>689</sup>. Inoltre, l'antico «templo colgado», in virtù della sua posizione azzardata e della incredibile resistenza del legno con il quale era costruito alle intemperie e al deterioramento causato dall'acqua filtrava dalla cima dell'Auseva, era considerato opera degli angeli, assumendo il nome di «Templo del milagro»<sup>690</sup>. Tale credenza rafforzava ulteriormente il potere di attrazione del culto, qualificando l'antica chiesa della grotta come elemento fondamentale e imprescindibile del complesso sacro. A questo scopo, Villaamil inserì nel bozzetto preventivo motivi decorativi dell'architettura dell'VIII secolo. La concezione principale del progetto di Caunedo e Villaamil era quella di erigere un edificio di stile bizantino che richiamasse potentemente l'epoca eroica della fondazione della nazione. Attraverso le caratteristiche di detta architettura, austera e disadorna, la nuova cappella si ricollegava ai valori costitutivi della nazione, ossia la lotta titanica per la libertà e l'indipendenza nazionale e per la fede. Da una parte, gli autori del progetto rifiutavano la concezione di Ventura Rodríguez di erigere un tempio greco nella valle asturiana, preferendo edificare costruzioni che si richiamassero allo stile architettonico dell'età delle origini della nazione. Una concezione questa contraria a quella che presiedette l'edificazione della maggioranza dei monumenti tedeschi del periodo, come il Wahalla (1830-1848) o il *Niederwalddenkmal* (1874-1885) nei quali lo stile monumentale classico era dominante<sup>691</sup>. Dall'altra parte Caunedo e Villaamil accoglievano la concezione regalista di trasformazione di Covadonga in un luogo della memoria civile, nella meta di un pellegrinaggio laico alla tomba del re fondatore. Mediante l'erezione della colossale statua sulla pavimentazione del collettore delle acque del Deva eretto nel Settecento, i due progettisti avrebbero radicalmente trasformato il paesaggio asturiano, facendo della statua l'elemento dominante del complesso sacro<sup>692</sup>. Se rifiutavano lo stile architettonico e decorativo

<sup>688</sup> Parcerisa e Quadrado, 'Principado de Asturias', p. 25.

<sup>689</sup> De la Madrid, 'La arquitectura del santuario de Covadonga en el siglo XVIII', p. 52.

<sup>690</sup> Medrano, pp. 22–23. Già dal XVI secolo, tuttavia Ambrosio de Morales rilevava tracce di restauri e aggiunte moderne all'antica chiesa, e scorgeva materiali e stili architettonici incompatibili con l'epoca degli antichi re, Morales, *Viage*, p. 64.

<sup>691</sup> Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, pp. 86–100.

<sup>692</sup> Caunedo, 'Covadonga', p. 161.

neoclassico dei monumenti tedeschi, i due progettisti accoglievano comunque, nel colosso che avrebbe dovuto essere eretto, il gigantismo della statuaria monumentale germanica, presente ad esempio nell'*Hermannsdenkmal*, iniziato una decina d'anni prima la stesura del progetto per il santuario asturiano. Inoltre, il monumento ad Arminio il Cherusco costituisce uno dei rari esempi di monumenti tedeschi eretti secondo i canoni dell'architettura gotica «espressione di una nostalgia per il passato medievale mistico e religioso» con un «netto predominio dello spirito romantico»<sup>693</sup>. I richiami romantici al medievalismo romantico e al mito *goticista* accomunano il monumento della foresta di Teutoburgo agli intenti di Caunedo e Villaamil.

In occasione della visita di Isabella II nelle Asturie, nell'estate del 1858, Caunedo presentò il proprio progetto, ridefinito e arricchito, direttamente alla sovrana. Riprendendo e sviluppando una delle idee cardine del progetto inserito nel *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Caunedo ribadiva la necessità di mantenere l'originale rusticità della grotta e di costruire in essa una chiesa come quella antica, demolendo l'umile eremo eretto nel 1820. Inoltre, nel settimo dei dodici punti in cui aveva diviso la propria proposta, il romanziere asturiano reiterava il suggerimento di modellare la facciata della chiesa secondo le linee di un palazzo bizantino: nello specifico, raccomandava di prendere come modello un capitello dell'antico monastero di San Pedro de Villanueva che, secondo la tradizione popolare, riproduceva il palazzo di Pelayo. Come in un maniero, sulla chiesa avrebbe dovuto garrire una bandiera azzurra sulla quale campeggiava la Croce della Vittoria in oro, insegna di Pelayo e delle Asturie. Nell'intento di trasformare Covadonga in un santuario nazionale e in un luogo di pellegrinaggio laico, Caunedo dedicava i punti da due a sei della sua iniziativa alla risistemazione del sepolcro dell'eroe fondatore. Innanzitutto, l'anfratto con il sarcofago del primo re e la piccola grotta con la tomba di Alfonso I avrebbero dovuto essere compresi nello spazio sacro all'interno della chiesa, la quale avrebbe annoverato tre altari, uno dedicato alla Vergine, il secondo a San Giovanni Battista e l'ultimo a Sant'Andrea. Lo scrittore gozoniego proponeva inoltre di sostituire la vecchia e spoglia grata che chiudeva il loculo con una inferriata che avrebbe permesso l'accesso alla piccola caverna e all'arca; fedele alla spartana austerità che caratterizzava l'originale santuario, la camera del feretro di Pelayo avrebbe dovuto rimanere disadorna, ad eccezione di due lapidi marmoree, sulle quali in lettere d'oro avrebbero dovuto essere riprodotti frammenti delle più antiche cronache sia cristiane che arabe relative a Pelayo e alla battaglia di Covadonga. Solamente la spada di Pelayo, dalla fine del Settecento depositata nell'Armeria Reale di Madrid, avrebbe dovuto segnalare il sarcofago dell'eroe, come era stato nei secoli medievali e dell'Età Moderna. Il progetto riproponeva inoltre l'erezione di una gigantesca statua del re fondatore sul basamento neoclassico e la sistemazione nei più significativi luoghi pelagiani di piccoli obelischi o semplici cippi, al fine di segnalare i territori santificati dalle gesta di Pelayo: Caunedo pianificava di erigere tali monumenti nel campo del Repelayo, nel Campo de la Jura e nel Solar del Cueto, dove sorgeva la residenza di Pelayo. Come ricordato, nel 1857, in occasione della propria visita al santuario, il duca di Montpensier aveva fatto costruire un piccolo obelisco completo di iscrizione al Repelayo: il progetto di Caunedo non faceva dunque, in questo punto, che riprendere e ampliare l'opera di marcatura del territorio iniziata dall'infante l'anno precedente. Come complemento a tale opera di segnalazione monumentale del territorio, l'ultimo punto della proposta di Caunedo prevedeva il restauro della cappella di Santa Cruz di Cangas, il luogo dove la battaglia ebbe termine. In calce alla sua seconda proposta, Caunedo indicava le fonti di finanziamento delle opere, le cui spese stimava contenute: l'ex colonnello proponeva di aprire una sottoscrizione nazionale, che avrebbe fornito i fondi per la lavorazione di materiali di provenienza locale. Al pari dell'*Hermannsdenkmal* (1838-1875) e del monumento eretto per celebrare il centenario della battaglia di Lipsia (1897-1913)<sup>694</sup>, una colletta popolare avrebbe dovuto finanziare il monumento, che sarebbe stato autenticamente frutto del culto nazionale degli spagnoli. Il legname da impiegare sarebbe stato fornito dall'abbattimento di alberi

---

<sup>693</sup> Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, p. 95.

<sup>694</sup> Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, pp. 95-99 e 103-6.

sui monti di proprietà del demanio, mentre la pietra sarebbe stata estratta dalle cave asturiane e i metalli lavorati nelle fonderie del Principato. Per coordinare e dirigere le opere, lo storico locale avanzava l'ipotesi di formare a Oviedo una giunta formata da persone «amantes del país»<sup>695</sup>. Il progetto di Nicolás Cástor de Caunedo del 1858 riprendeva e sviluppava la precedente proposta avanzata dallo stesso esponente liberale asturiano e da Villaamil. In particolare, due punti erano approfonditi nella nuova proposta presentata alla regina a Gijón, ossia la risistemazione della tomba di Pelayo e la marcatura del territorio mediante la collocazione di cippi con iscrizioni per segnalare e sacralizzare i luoghi scenario della gesta da cui nacque la nazione. Questa operazione sembra ampliare e moltiplicare i *foci* sacrali di Covadonga: benché il principale *axis* devozionale resti la tomba di Pelayo e nonostante si proponga di segnalare anche il palazzo residenza del monarca, l'identificazione dei luoghi di inizio e fine della battaglia, della prateria in cui fu eletto re e nel campo nel quale si celebrarono i giuramenti reciproci fra sovrano e magnati spostano l'attenzione sulla battaglia, dall'impresa del singolo all'epica della collettività. Per il resto, l'iniziativa di Caunedo ricalcava il precedente progetto di creazione a Covadonga di un luogo di pellegrinaggio laico, fortemente vincolato – mediante l'architettura arcaizzante – al tempo delle origini della nazione e all'epoca dell'eroe. Gli elementi religiosi nei progetti sviluppati erano sicuramente presenti, nella chiesa della grotta e nella cappella della Santa Croce, ma appaiono subordinati ai monumenti con significato nazionale e patriottico. È da rilevare, infine, come la fabbrica di Covadonga avrebbe dovuto essere un'impresa insieme nazionale, mediante la sottoscrizione e la raccolta dei fondi, e locale, attraverso l'utilizzo di materiali e manodopera del Principato. La riedificazione del santuario, dunque, oltre a valorizzare l'economia locale, avrebbe dovuto coinvolgere la nazione intera, consolidando la conoscenza e la diffusione del mito di fondazione della comunità.

I progetti di Villaamil e Caunedo del 1847 e del 1858 intendevano trasformare Covadonga in un luogo sacro della religione civile della Spagna liberale, un sacrario nazionale costruito intorno alle tombe di Pelayo e di Alfonso I. Inoltre, il proposito di mantenere l'originario aspetto del luogo e di riprendere nei nuovi edifici lo stile architettonico bizantino vincolava l'identità degli spagnoli all'eroico, mitico momento iniziale della Riconquista, intesa soprattutto come guerra per l'indipendenza nazionale contro l'invasore. La finalità di elevare Covadonga a luogo del patriottismo e della celebrazione della monarchia sembra avvicinare i progetti dei due intellettuali liberali al tentativo di «sacralizzazione laica» del Pantheon, attuata a partire dalla morte di Vittorio Emanuele II nel 1878 e dalla scelta del tempio di Adriano come luogo di sepoltura. Crispi e Depretis vollero trasformare l'antico tempio di Santa Maria *ad Martyres* in un mausoleo dinastico, meta di pellegrinaggi nazionali, che custodiva la tomba del *Pater Patriae* alla quale si aggiunse, a partire dal 1910, quella del secondo re d'Italia, Umberto I<sup>696</sup>. Al di là della ridedicazione laica di un luogo di culto, come ha notato Bruno Tobia la scelta del Pantheon al posto di Superga e delle altre basiliche romane proposte, come San Paolo Fuori le Mura, connetteva la nazione recentemente unificata non solo alla classicità romana, ma anche ai fasti delle arti e delle lettere rinascimentali. Infatti, il Pantheon, oltre a costituire la sede della Pontificia Insigne Accademia di Belle Arti e Letteratura dei Virtuosi dal primo Cinquecento, era anche la sede delle tombe di Raffaello e Annibale Carracci, nonché dell'architetto Baldassarre Peruzzi e del musicista Arcangelo Corelli<sup>697</sup>. L'esaltazione del sepolcro dei grandi sovrani della nazione e l'idealizzazione romantica del Medioevo presente nelle linee bizantine ed altoasturiane dell'architettura della prevista chiesa-fortezza accomunavano inoltre il monumento asturiano al Kyffhäuserdenkmal. Concepito come una

---

<sup>695</sup> *El Museo Universal*, 30 agosto 1858, pp. 127-128.

<sup>696</sup> Sui pellegrinaggi nazionali al Pantheon nel 1884 e nel 1901, cfr. Fusatoshi Fujisawa, 'Pellegrinaggi a due luoghi sacri della religione civile italiana: Caprera e il Pantheon', in *Monarchia, tradizione, identità nazionale. Germania, Giappone e Italia fra Ottocento e Novecento*, a cura di Marina Tesoro (Milano: Mondadori, 2004), 65–81 (pp. 73–81).

<sup>697</sup> Bruno Tobia, 'Da Vittorio Emanuele II a Umberto I: la sacralizzazione laica del Pantheon', in *Monarchia, tradizione, identità nazionale*, 83–93.

fortezza e costruito sulla vetta di una delle montagne più sacre della Germania, nelle cui viscere si pensava che l'imperatore Barbarossa dormisse il suo sonno eterno attendendo la restaurazione del Reich medievale<sup>698</sup>, il monumento sorto negli anni Novanta sulle montagne di Turingia costituiva anche un'esaltazione della monarchia e della continuità fra il Sacro Romano Impero e il Secondo Reich. Tutte queste caratteristiche monarchiche, medievali e anche naturalistiche sembrano vincolare Covadonga al monumento del Kyffhäuser. Il mancato sostegno degli esecutivi nazionali e della monarchia, al contrario di quanto avvenuto con i governi della Sinistra storica nell'Italia postrisorgimentale, insieme con la mancanza di iniziative popolari in tal senso determinò il fallimento dei progetti di Caunedo e Villaamil. Sfumava così l'opportunità di creare un luogo sacro della religione civile nazionale a Covadonga e il santuario asturiano rimase nello stato di abbandono nel quale versava da una settantina d'anni.

L'ultimo documento che è necessario citare in relazione ai progetti di risistemazione del santuario di Covadonga in età liberale è costituito dalla relazione della Real Academia de Bellas Artes de San Fernando in merito alla costruzione di una basilica monumentale. Nell'estate del 1868 la sezione di architettura della Real Academia si occupò dell'esame di un'istanza presentata alla regina dalla Comisión de Monumentos di Oviedo, nella quale si sollecitava la costruzione di un tempio monumentale a Covadonga dopo la distruzione a causa di una frana della collegiata di San Fernando.

Riorganizzate e regolamentate mediante una disposizione emanata dal marchese de la Vega de Armijo, ministro del fomento nel terzo governo di O'Donnell, le commissioni provinciali dei monumenti storici e artistici erano deputate alla conservazione e al restauro dei monumenti di proprietà dello stato, alla direzione degli scavi archeologici «necesarios para la ilustración de la historia nacional» e alla custodia dei sepolcri reali e delle tombe degli uomini illustri della nazione<sup>699</sup>. La commissione ovetense si radunò per la prima volta, sotto la presidenza del governatore civile, nel maggio 1866, conscia dell'importanza dello studio della storia antica del Principato e in particolare dell'epoca di Pelayo e di Covadonga, nomi illustri che occupavano «el lugar más distinguido en la historia nacional». Lo studio della nascita della monarchia e della progressiva affermazione del potere reale a partire dalla vittoria di Pelayo costituiva, nelle parole del suo primo segretario, il giornalista e deputato avilesino Julián García San Miguel, il principale obiettivo dell'organismo. Inoltre, la corporazione assumeva come propria missione lo studio dei resti archeologici delle antiche generazioni, le leggi, i costumi e la religione dei popoli insediatisi nella regione e l'influenza che tali usi e carattere asturi esercitarono sulla «nuestra nacionalidad»<sup>700</sup>. La Comisión de monumentos de Oviedo si proponeva la ricostruzione e la valorizzazione del lascito degli antichi asturiani nell'essenza nazionale spagnola. Ottemperando alle disposizioni dell'articolo 22, comma 2, del regolamento, che imponeva alle istituzioni provinciali di sottoporre all'esame della Real Academia de San Fernando progetti di restauro di edifici di proprietà pubblica in stato di rovina, la commissione sollecitò una relazione dell'istituzione madrileña in merito alle linee guida per l'erezione di una chiesa monumentale a Covadonga. Inviata il 9 marzo 1868, insieme con una petizione del capitolo del santuario e con una relazione dell'ingegnere Pablo de Fábrega sui danni arrecati dallo smottamento del monte Orandi, che il 20 gennaio 1868 aveva gravemente danneggiato la collegiata, la richiesta fu esaminata nella sessione del 27-28 agosto 1868<sup>701</sup>. La commissione di architettura, composta dall'archeologo José Amador de los Ríos, dai celebri architetti Francisco Jareño y Alarcón e Antonio de Cachavera y Lángara, dall'ingegnere José Jesús Lallave e dal segretario Peyronnet, riconoscendo la convivenza di significati religiosi, nazionali e militari dei

<sup>698</sup> Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, pp. 101–2.

<sup>699</sup> *Gaceta de Madrid*, 11 dicembre 1865, p. 1.

<sup>700</sup> Julián García San Miguel, *Resumen de las actas y tareas de la Comisión de monumentos históricos y artísticos de la provincia de Oviedo, desde que se reorganizó hasta la fecha* (Oviedo: Imp. y Lit. de Brid y Regadera, 1868), pp. 3–4.

<sup>701</sup> Fermín Canella, *Resumen de las actas y tareas de la Comisión de monumentos históricos y artísticos de la provincia de Oviedo desde el 1.º de febrero de 1868 hasta la fecha* (Oviedo: Imprenta de Eduardo Uría, 1871), pp. 8–9.



monumenti sorti a Covadonga nei secoli passati, stabili *in primis* che «el templo que haya de erigirse en Covadonga debe ser interprete del sentimiento religioso y del sentimiento patriótico». In secondo luogo, gli accademici stabilirono che il futuro tempio avrebbe dovuto riprendere lo stile architettonico e decorativo bizantino tipico degli anni Quaranta e Cinquanta dell’VIII secolo, l’epoca delle prime costruzioni nella valle. Come modello, i membri della commissione suggerivano di ispirarsi alle chiese asturiane coeve, come quelle di San Salvador de Valdediós, Santullano o San Salvador de Priesca. Essi infine proponevano l’apertura di un concorso per scegliere il progetto migliore, consigliando agli architetti che intendevano partecipare alla gara di intraprendere un «viaje artístico arqueológico» nelle valli asturiane per studiare gli esempi di architettura bizantina e visigota ancora conservati<sup>702</sup>. Lo scoppio della Rivoluzione di Settembre, la deposizione della regina e i rivolgimenti politici degli anni seguenti impedirono l’inizio dei lavori, lasciando Covadonga nella rovinosa situazione in cui versava ormai da un secolo<sup>703</sup>.

La più rilevante novità del progetto delineato dagli accademici per Covadonga è costituita dalla proposta di erezione di una basilica monumentale nella valle asturiana: tale programma architettonico mutava radicalmente la concezione che era alla base dei due progetti precedenti, ossia il mantenimento dell’aspetto originario del santuario, obiettivo da raggiungere mediante la ricostruzione del «templo colgado» nella grotta. Inoltre, a differenza delle precedenti proposte, la relazione della Real Academia de Bellas Artes non menzionava l’erezione di una colossale statua di Pelayo, né faceva riferimento alla marchiatura del circondario di Covadonga mediante cippi e colonne. La scelta di una basilica come monumento nazionale a Covadonga sembra perciò privilegiare i significati cattolici del luogo sacro, ponendo in secondo piano quelli nazionalisti e liberali vincolati alla figura di Pelayo.

Alla fine del 1874, lo storico e professore di diritto Fermín Canella, segretario della Comisión Provincial de Monumentos, deplorava come dal tempo di Carlo III nessun potere pubblico si fosse occupato del restauro e dell’edificazione di un monumento nazionale a Covadonga. «Con pena indecible», proseguiva Canella, la commissione rilevava come il governo non prendeva alcuna iniziativa, mentre nessun aiuto materiale al santuario era possibile da parte dell’organismo provinciale deputato alla conservazione del patrimonio storico e artistico nazionale, considerata la scarsità di fondi e l’irregolarità dei finanziamenti statali che «nos tiene alejados de esta y otras empresas patrióticas». Lo scrittore inoltre biasimava la noncuranza con la quale erano viste le gloriose testimonianze del passato, monumenti che invece avrebbero dovuto essere difesi dal governo, «pues su integridad y su conjunto forman parte del carácter nacional». Il futuro rettore dell’Università di Oviedo a questo proposito presentava gli esempi della tomba di Alfredo il Grande e delle vallate teatro delle gesta di Guglielmo Tell rispettivamente in Inghilterra e in Svizzera, nazioni che conservavano «con religioso respeto los recuerdos de aquellas heroicas edades, sembradas de hazañas, cuyo relato forma su orgullo y su lazo de unión». All’estero, le autorità civili e i poteri locali proteggevano con generosità e zelo le reliquie venerande di altri tempi, mentre nella Spagna dell’ultimo lustro si erano verificate esecrabili distruzioni, «impías demoliciones», «mutilaciones crueles» del patrimonio artistico e storico nazionale motivandole con assurdi pretesti di sviluppo del territorio cittadino<sup>704</sup>. Come analizzato da Gregorio de la Fuente, le giunte rivoluzionarie locali procedettero sin dai primi tempi della Gloriosa all’incameramento dei beni ecclesiastici e a una politica di razionalizzazione e secolarizzazione dello spazio urbano. A Barcellona e Siviglia in particolare, tale politica urbanistica portò alla demolizione di edifici di

---

<sup>702</sup> ‘Covadonga. Instancia de la Comisión provincial de monumentos relativa a la edificación de un nuevo templo: remitida a informe por decreto marginal del Sr. Director General de Instrucción Pública’, 1868, pp. 3–6, RABASF, Archivo-Biblioteca, Leg. 2/43-2, Num. 202.

<sup>703</sup> Canella, *Resumen de las actas y tareas de la Comisión de monumentos históricos y artísticos de la provincia de Oviedo desde el 1.º de febrero de 1868 hasta la fecha*, p. 9.

<sup>704</sup> Fermín Canella, *Resumen de las actas y tareas de la Comisión de monumentos históricos y artísticos de la provincia de Oviedo desde el agosto de 1872 hasta diciembre de 1874* (Oviedo: Imprenta de Eduardo Uría, 1874), pp. 6–7, 15–16.

proprietà ecclesiastica ma di rilievo artistico e storico da parte delle autorità, come le chiese di Gerusalemme e di Puelles nella Ciudad Condal o come la chiesa romanica di San Miguel nella capitale hispalense; a Siviglia, inoltre, le autorità locali avevano approvato l'abbattimento delle mura che assaltò San Fernando nel 1248. Sebbene il governo cercasse di arginare tali eccessi<sup>705</sup>, la condotta da parte delle autorità cittadine contribuì allo scoppio di una guerra di simboli che portò alla mobilitazione della cultura politica cattolica contro la Repubblica<sup>706</sup>. È inoltre opportuno avvicinare le concezioni dei monumenti nazionali di Canella e di Parcerisa, poiché, a distanza di una trentina d'anni, entrambi intesero tali monumenti come testimonianze di un comune passato e vincolo di unione fra le popolazioni della penisola. La loro preservazione si mostrava tanto più doverosa nei momenti di dissidi intestini e di guerre civili, come i tempi nei quali Parcerisa iniziò la pubblicazione dei *Recuerdos y bellezas de España* e Canella stilò la sua relazione sull'operato della Comisión de monumentos de Oviedo. Covadonga, in particolare, come luogo delle comuni origini, avrebbe dovuto unire in un solo passato e in un solo destino tutti gli spagnoli.

A causa del disinteresse del governo repubblicano e dell'assoluta inadeguatezza del bilancio della commissione, il restauro del santuario e l'erezione di un monumento nazionale a Covadonga furono intrapresi dall'energico prelado Benito Sanz y Forés, che raccolse i fondi e stilò i progetti. Tuttavia, l'egemonia ecclesiastica nella risistemazione del luogo sacro, culminata nell'inaugurazione della basilica monumentale nei giorni 7, 8 e 9 settembre 1901, lasciò Covadonga patrimonio della Chiesa e della cultura politica nazionalcattolica. Nell'agosto 1902, in occasione della visita del re al santuario, il corrispondente de *El Imparcial* lamentava che a Covadonga l'iniziativa privata, ossia quella della Chiesa, era stata sviluppata e non quella dello Stato: «en Covadonga, la iniciativa oficial da fé de irremediable muerte»<sup>707</sup>.

---

<sup>705</sup> *Gaceta de Madrid*, 18 dicembre 1873, p. 731.

<sup>706</sup> De la Fuente, 'El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869', pp. 128–36.

<sup>707</sup> Ángel María Castell, 'Apuntes del viaje regio', *El Imparcial*, 5 agosto 1902, p. 1.

## Conclusioni

Nella seconda parte dello studio abbiamo affrontato l'analisi di testi letterari incentrati sul tema della battaglia di Covadonga e del regno di Don Pelayo pubblicati nei centocinquanta anni intercorsi fra il 1770 e il 1930; in secondo luogo abbiamo affrontato lo studio del processo di costruzione simbolica del paesaggio nazionale della valle del fiume Deva in età liberale. Le opere esaminate nella prima sezione dell'indagine appartengono ai generi letterari afferenti a quello che Anthony Smith ha definito il criterio drammatico di ricostruzione della genealogia nazionale: tragedie e drammi teatrali, libretti d'opera, romanzi d'appendice, componimenti di poesia epica e racconti brevi costituiscono i generi delle opere analizzate. Nella seconda parte dell'analisi, le fonti analizzate sono costituite dai contenuti sia letterari, sia figurativi delle riviste illustrate spagnole pubblicati nei decenni centrali del XIX secolo, dalle voci dei dizionari enciclopedici, dai quadri dei pittori paesaggisti e dai progetti di restauro e costruzione monumentale di Covadonga elaborati fra gli anni Quaranta e la fine degli anni Sessanta dell'Ottocento con la finalità di trasformare il luogo sacro abbarbicato sul monte Auseva in un luogo della memoria della nazione liberale. La disamina di tale eterogenea documentazione ha avuto due fondamentali scopi: da una parte ricostruire le caratteristiche del mito delle origini e di discendenza della nazione nella letteratura degli ultimi due secoli, rimarcando come queste opere siano state importanti vettori di diffusioni della narrazione di Covadonga; dall'altra parte, abbiamo cercato di evidenziare i tentativi da parte dell'intelligenza liberale di trasformare Covadonga in un luogo della memoria laico e in un centro del culto nazionale e della monarchia liberale: tali tentativi, come abbiamo potuto vedere, furono frustrati per vari motivi – economici, politici, infrastrutturali – e lasciarono Covadonga nelle mani della Chiesa di Oviedo che, a partire dal 1872, iniziò la risistemazione del luogo sacro e l'erezione della basilica monumentale.

La prima porzione dello studio, dedicata alla costruzione della nazione nelle opere letterarie e, nello specifico, nella costruzione e diffusione della narrazione della battaglia di Covadonga, mito delle origini della nazione e della monarchia, ci ha portato a quattro principali conclusioni: *in primis*, tutte le opere analizzate sono fortemente influenzate dalle vicende contemporanee alla scrittura, avvenimenti e ambiente modificano incisivamente i testi e parimenti sono specchio della storia della Spagna ottocentesca. In secondo luogo, abbiamo potuto apprezzare la crescita del sentimento nazione fra l'epoca illuminista e il primo Ottocento attraverso l'analisi delle tragedie omonime di Jovellanos e Quintana; abbiamo quindi constatato quali sono stati i connotati del mito negli scrittori liberali della prima metà del XIX secolo e come invece la fede cattolica abbia costituito l'elemento caratteristico delle opere del tardo Ottocento, evincendo come, in un processo parallelo a quello avvenuto in ambito storiografico, la narrazione della battaglia di Covadonga e il mito delle origini connesso sia sempre più divenuto patrimonio della cultura politica integrista, neocattolica e nazionalcattolica; infine, abbiamo notato come, soprattutto a partire dalla pubblicazione del romanzo di Concha Espina, Covadonga e il suo paesaggio siano divenuti simbolo dell'asturianità.

Avendo sempre cura di inserire gli argomenti in esame all'interno delle più generali dinamiche continentali – in questo caso la riscoperta romantica del passato nazionale e delle cultura popolare e la costruzione della nazione attraverso la definizione di un canone letterario nazionale – e di evidenziare paralleli e casi di comparazione, in primo luogo abbiamo delineato le differenze fra la tragedia *Pelayo* di Jovellanos, originariamente scritta nel 1769 con il titolo *La muerte de Munuza*, e il dramma *Pelayo* di Quintana. La principale differenza risiede nelle motivazioni che spinsero i goti alla rivolta: se per lo statista illuminista il popolo di Gijón, guidato da Pelayo, si sollevò contro il tiranno per difendere il diritto consuetudinario e l'onore della sorella del duce asturiano, nei versi del vate nazionale Quintana lo scoppio dell'insurrezione si deve insindacabilmente alla necessità di scacciare l'invasore straniero e intraprendere la lotta per la libertà e l'indipendenza. In secondo luogo, e strettamente legata a questo argomento, vi è la questione delle basi divine e tradizionali

oppure costituzionali e popolari della monarchia: mentre per Jovellanos, i goti si sollevano contro il despota che ha infranto i *fueros* della costituzione storica del paese e perciò il loro scopo è restaurare l'antico ordine tradizionale, per il drammaturgo madrileno la rivolta dei goti crea una nuova Spagna, un nuovo Stato e una nuova monarchia fondati sulla volontà popolare e sull'elezione del sovrano: anche in questo caso il passaggio da una mentalità di Antico Regime come è quella dello scrittore gijonés alla visione impregnata di valori romantici e liberali di Quintana ci sembra palese. Infine, poiché l'attenzione per il paesaggio trascende tutta la ricerca, vogliamo ricordare come entrambi i drammi siano ambientati in una città – Gijón – e che quindi l'agreste ambiente di Covadonga non trovi spazio: gli autori sembrano muoversi in una concezione settecentesca della natura, una visione illuminista e urbana che guarda alla natura come qualcosa di imponente e suggestivo ma estraneo, inospitale, selvaggio e primitivo, una concezione lontana da quella rousseauiana e romantica. Nel corso della disamina vedremo il progressivo abbandono di questa concezione lungo il secolo, fino al romanzo di Concha Espina dove il paesaggio asturiano assume a protagonista.

Nei paragrafi II.1.2 e II.1.3 abbiamo sviluppato la disamina delle principali caratteristiche affibiate a Don Pelayo e i più importanti connotati dello scontro del 718 nella letteratura spagnola dell'Ottocento. A partire dall'opera incompiuta di Espronceda, che tentò di comporre un'epica nazionale che può essere assimilata al *Kalevala* di Elias Lönnrot di qualche decennio dopo, gli autori del primo Ottocento definirono le caratteristiche dell'eroe nazionale, sottolinearono la designazione provvidenziale del duce e la protezione divina durante lo scontro e riaffermarono le caratteristiche originarie della comunità le quali, per essere innate ed eterne, configuravano immancabilmente il destino collettivo e il progetto di nazione futura di questi scrittori. In primo luogo, abbiamo potuto notare che i valori classici, che si credevano propri di Sparta e della Roma repubblicana, sono costantemente affibbiati a Pelayo: austerità, valore, disposizione al sacrificio e amor patrio sono le caratteristiche del duce goto ma anche, specularmente, di molte delle eroine che popolano le righe degli scrittori del primo Ottocento. Questi valori liviani culminano nel cambio dell'oggetto dell'amore e della fedeltà di Pelayo, da amore per la famiglia, la stirpe e il focolare, si passa all'amore per la patria, una dinamica presente soprattutto nell'opera e che fa assurgere Pelayo a padre della patria. La metafora familiare, come vedremo nel paragrafo III.1.2, negli stessi decenni è impiegata per designare il rapporto fra il sovrano e il popolo, sia in Spagna, sia in Italia, Gran Bretagna, Russia e altri parti d'Europa. La predestinazione di Pelayo, scampato miracolosamente alla strage del Guadalete, e la sua designazione provvidenziale costituiscono il secondo elemento di spicco dei testi liberali. Soprattutto attraverso il ricorso al sogno premonitore – in romanzi storici come quello di Juan de Dios Mora o nei versi di Ruiz de la Vega le immagini oniriche vincolano passato e presente, inizio della Riconquista e Scoperta ed evangelizzazione del continente americano, zenit dell'epoca d'oro della nazione – il ruolo di Pelayo nel disegno divino all'epoca delle origini viene collegato con le glorie della Spagna imperiale, introducendo il tema della missione del paese nel mondo e del destino collettivo della comunità. Infine, i connotati primigeni della nazione e della monarchia sono al centro delle opere degli autori liberali, che individuano non solo le caratteristiche peculiari e distintive del popolo, della razza ispana ma anche l'orizzontalità nei rapporti fra le classi sociali, tipici di una società egualitaria in cui il sovrano è eletto ed è un *primus inter pares*. Dagli anni Sessanta, in concomitanza con la crisi finale del regno di Isabella II, nei quali la Chiesa e la monarchia si identificarono, i tratti cattolici del racconto divennero primari. Pelayo, abbandonate le vesti di sovrano costituzionale e duce invitto, divenne *miles Christi*, il re unto da Dio inviato a restaurare la nazione cattolica contro l'invasore eretico; parallelamente, cambiano anche i modelli della donna, dalle amazzoni asturiane del primo Ottocento, metà Artemide, metà Lucrezia, si passa a personaggi femminili caratterizzati da passività, martirio e sofferenza cristiane. È significativo notare, con Julio de la Cueva, che mentre il modello della donna in questi testi diventa passivo e statico, nei decenni della Restaurazione e nell'epoca repubblicana la donna cattolica fu chiamata a un ruolo militante, armata del repertorio di protesta e azione pubblica proprio dei movimenti liberali, repubblicani e socialisti, in difesa della

fede e della Chiesa. In quest'ottica, lo scontro di Covadonga assunse caratteristiche sempre più marcate di scontro escatologico fra le forze della nazione mariana e gli eserciti del Male, uno scontro cosmico e biblico che costituisce un episodio della millenaria lotta fra gli spagnoli cattolici e gli eretici stranieri, al pari ad esempio della battaglia di Lepanto. È infine importante notare come il culto mariano divenga un elemento centrale della narrazione in questo periodo, in concomitanza con il risveglio mariano principiato a partire dalla fine delle guerre rivoluzionarie e napoleoniche e soprattutto con la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione. Nell'ultimo paragrafo della disamina, II.1.4, abbiamo analizzato il popolare romanzo di Concha Espina *Altar mayor*, rilevando in primo luogo come il paesaggio delle Asturie orientali, circondario di Covadonga, assurga a protagonista assoluto e simbolizzi un progetto di regione futura, incardinato sul nostalgico anelo per il passato agreste, tradizionale e cristiano del Principato. In *Altar mayor*, inoltre, termina il processo di trasformazione delle caratteristiche della razza, sia asturiana che spagnola: il prode Pelayo di Quintana – novello Furio Camillo iberico, *pater patriae* che esclamava: «Non auro, sed ferro, recuperanda est patria!» – lascia il posto all'*aldeano* Josefin, figura bucolica e frugale, caratterizzata da un radicato amore alla terra dei padri e alle consuetudini antiche. Così anche la protagonista femminile, Teresita, devota, candida, semplice rappresenta il trionfo del tipo di donna cattolica raccontato dagli autori del secondo Ottocento. La centralità del paesaggio e della razza asturiani, coniugati nella triade terra avita, tradizioni, fede, costituisce il punto finale di un altro percorso, quello della trasformazione della concezione della natura: da luogo immane e ostile, selvaggio e magnifico degli illuministi, Covadonga, in virtù dell'imposizione di una nuova sensibilità incardinata sul mito della montagna, sulle suggestioni della natura di Rousseau e sull'identificazione della valle del Deva con un paesaggio nazionale, diviene un'arcadia verde, rifugio dalla frenetica città industriale moderna.

Sezione seconda. Il culto della Vergine di Covadonga fra l'età  
liberale e l'epoca dei totalitarismi (1858-1936)

# Parte terza. La costruzione dell'egemonia sacra del culto della Vergine di Covadonga nelle Asturie (1858-1918)

## Introduzione

### *La koiné cattolica europea fra la Restaurazione e la Prima Guerra Mondiale (1815-1914)*

#### *Chiesa e devozione cattolica fra il Congresso di Vienna e la Comune (1815-1870)*

Le grandi religioni mondiali conobbero una rinascita notevole dopo il 1815, all'indomani della fine delle rivoluzioni atlantiche. I processi di centralizzazione burocratica da una parte e di strutturazione, approfondimento e uniformazione delle dottrine dall'altra accomunarono tutte le grandi religioni durante il XIX secolo. Queste dinamiche consentirono un'espansione delle religioni mondiali nel corso dell'Ottocento che si estrinsecò attraverso la moltiplicazione dei viaggi pii, la diffusione della stampa religiosa e la proliferazione dell'erezione di edifici sacri.

Fra le grandi religioni mondiali, anche la Chiesa cattolica conobbe un deciso processo di centralizzazione, un ampliamento e razionalizzazione della burocrazia romana, nonché un'estensione e un miglioramento delle istituzioni formative ereditate dal Settecento. Il processo di romanizzazione della Chiesa comportò una potente e per molti versi senza precedenti fedeltà di molti cattolici europei alla figura del pontefice, attorno al quale si creò un culto in gran parte sorto spontaneamente a partire dai pontificati di Pio VI e Pio VII. Nei decenni seguenti il clero ultramontano e la pubblicistica cattolica elaborarono la costruzione culturale della figura del papa, associando ad essa – sul modello cristologico – immagini di sofferenza, spogliazione, imprigionamento e martirio. La fabbricazione di questa immagine culturale, che poteva oltretutto venire applicata alla Chiesa dell'età delle rivoluzioni e del liberalismo, toccò il proprio apogeo durante il pontificato di Pio IX, soprattutto dopo XX Settembre, e conferì al Successore di Pietro un grande potere morale e la possibilità di parlare a nome dell'intero cristianesimo. Contestualmente all'interno della Chiesa si produsse una drastica personalizzazione dell'autorità: la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione, nel 1854, presuppose un salto qualitativo importante in direzione della coagulazione del potere attorno alla Cattedra del Pescatore poiché il pontefice fu in grado di esercitare l'autorità dottrinale senza la formale consultazione dei vescovi<sup>708</sup>: in questo senso, la dichiarazione contenuta nell'enciclica *Ineffabilis Deus* prefigurò la proclamazione dell'infallibilità papale, approvata nell'estate del 1870 mediante la costituzione dogmatica *Pastor Aeternus*<sup>709</sup>. La rinnovata centralità della figura del papa era stata sostenuta dalla diffusione dell'ideologia di cristianità elaborata dalla cultura cattolica controrivoluzionaria dopo l'Ottantanove e in età romantica. Come ha dimostrato Daniele Menozzi, fra il volgere del Settecento e i primi tre decenni del XIX secolo, il cattolicesimo europeo elaborò il mito della cristianità medievale come risposta alla secolarizzazione e alla scristianizzazione violenta che la Rivoluzione aveva comportato. Elaborata in opere come *Il cristianesimo, ovvero l'Europa* di Novalis e *Il genio del cristianesimo* di Chateaubriand, l'ideologia della cristianità prendeva le mosse dalla ricostruzione mitica del Medioevo e dalla nostalgia per un'epoca nella quale l'Europa cristiana era unita e non continuamente afflitta da una continua instabilità politica. Il cristianesimo, del quale la Chiesa

---

<sup>708</sup> Christopher Clark, 'The New Catholicism and the European Culture Wars', in *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-century Europe*, a cura di Christopher Clark e Wolfram Kaiser (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 11–46 (pp. 18–23).

<sup>709</sup> Sheridan Gilley, 'The Papacy', in *World Christianities. c.1815-c.1914*, a cura di Sheridan Gilley e Brian Stanley, *The Cambridge History of Christianity*, VIII (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 13–29; Annibale Zambarbieri, *Il nuovo papato: sviluppi dell'universalismo della Santa Sede dal 1870 ad oggi* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001) e Annibale Zambarbieri 'La devozione al Papa', in *La Chiesa e la società industriale (1878-1922). Parte seconda*, a cura di Elio Guerriero e Annibale Zambarbieri, *Storia della Chiesa Fliche Martin*, XXII (Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1990), pp. 9–81;

assurgeva a unico interprete autorizzato e legittimo, costituiva la sicura guida sia per il consorzio civile contro le tendenze disgregatrici sorte con la Riforma – la quale, costituendo la primigenia rivolta dell'uomo contro l'autorità ecclesiastica, era considerata l'atto iniziale dell'execrabile età moderna –, sia per la condotta individuale degli uomini. La rifondazione della *respublica christiana* medievale si configurò perciò come il progetto teologico e politico coerente della Chiesa ottocentesca al fine, da un lato, di evitare la caduta dell'intera società nel disordine e nell'anarchia e, dall'altro lato, di fondare una pacifica, ordinata e duratura convivenza civile. Nelle opere di insigni pensatori cattolici come il *Du pape* di De Maistre, il restauro della *christianitas* avrebbe dovuto basarsi sul ripristino del potere papale, il cui modello rimaneva la monarchia pontificia di Gregorio VII, e sulla ricostituzione di una società ierocratica nella quale il papato controllava la vita pubblica secondo le formule definite da Bonifacio VIII nella *Unam Sanctam*. L'ideologia della cristianità divenne egemonica nella cultura cattolica europea della Restaurazione e, fra i pontificati di Leone XII e Gregorio XVI, cominciò a venire adottata dal magistero papale fino alla piena assunzione nell'ambito della dottrina pontificia con Pio IX<sup>710</sup>. L'ideologia della cristianità – e, quali corollari, la definizione della genealogia degli errori e delle deviazioni dell'uomo che, a partire dalla Riforma e attraverso l'Illuminismo, sfociarono nella Rivoluzione, nel liberalismo e nel socialismo e la considerazione della lotta controrivoluzionaria come combattimento decisivo fra la luce e le tenebre, il bene e il male, l'ordine e il caos – costituì un progetto politico che, attraverso varie riletture e con sfumature diverse, sarà rielaborato dalla Santa Sede e dalla cultura cattolica fino agli anni del Concilio Vaticano II<sup>711</sup>. Sostenute dall'ideologia della cristianità, l'internazionalizzazione del papato, già iniziata sotto il pontificato di Gregorio XVI, la delineazione di un'autorità centrale più solida, il rafforzamento di una struttura verticistica e l'acquisizione di un immenso potere morale da una parte conferirono efficacia alle negoziazioni della Chiesa con gli Stati nazionali e, dall'altra parte, le autorità religiose – in particolare quelle vincolate al papato – riuscirono ad estendere notevolmente la loro influenza sociale e morale. In questo senso, la secolarizzazione presuppose un deciso rafforzamento delle grandi religioni mondiali nel corso del XIX secolo<sup>712</sup>.

Al tempo stesso, le autorità ecclesiastiche si dedicarono a una più compiuta e precisa definizione e formalizzazione delle dottrine e dei riti. All'interno della Chiesa romana, l'affermarsi dell'autorità papale e della centralizzazione ecclesiastica furono inscindibilmente collegati alla definizione dell'ortodossia<sup>713</sup>. La pubblicazione dell'enciclica *Mirari Vos* di Gregorio XVI nel 1832, l'emanazione del *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*, diffuso da Pio IX contestualmente all'enciclica *Quanta Cura* nel decennale della proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione, e l'enciclica *Pascendi*, attraverso la quale Pio X condannava la dottrina modernista, si inserirono in questa dinamica di salvaguardia e specificazione della dottrina cattolica.

La centralizzazione burocratica e la definizione della liturgia sostennero, nel caso del cattolicesimo così come per le altre grandi religioni mondiali, un'espansione che, oltre a declinarsi come attività missionaria, consisteva in una più profonda penetrazione proselitistica nelle società europee formalmente cristiane e nel disciplinamento dei variegati sistemi di credenze, rituali e pratiche della religiosità popolare. Mediante la ricostituzione dei grandi ordini religiosi controriformisti, come la Compagnia di Gesù, ripristinata da Pio VII nel luglio del 1814, e la

---

<sup>710</sup> Daniele Menozzi, 'La risposta cattolica alla secolarizzazione rivoluzionaria: l'ideologia della Cristianità', in *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione* di Daniele Menozzi (Torino: Einaudi, 1993), pp. 15–71; Giovanni Miccoli, 'Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della Cristianità', in *Fra mito della Cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa-Società nell'età contemporanea*, di Giovanni Miccoli (Casale Monferrato: Marietti, 1985), pp. 21–92.

<sup>711</sup> Daniele Menozzi, 'Percorsi della "Societas Christiana". Da Leone XIII al Concilio Vaticano II', in *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, pp. 136–97.

<sup>712</sup> Bayly, pp. 410–15; Vincent Viaene, 'International History, Religious History, Catholic History: Perspectives for Cross-Fertilization (1830-1914)', *European History Quarterly*, 38.4 (2008), 578–607 (pp. 592–94).

<sup>713</sup> Bayly, p. 419.



creazione di una pletera di congregazioni collegate ai gesuiti, la Chiesa si espanse attraverso l'apostolato presso gli strati più poveri delle comunità europee e americane. In secondo luogo, il processo di penetrazione nella società si concretizzò mediante l'invasione e la regolamentazione ecclesiastica di aspetti e momenti della vita sociale e familiare in precedenza retti dal diritto consuetudinario e dalle tradizioni più che da codici religiosi<sup>714</sup>. Tre elementi tipici della religiosità dell'Ottocento caratterizzarono questa espansione geografica e sociale del cattolicesimo: l'incremento dei viaggi pii, la diffusione della stampa religiosa e la costruzione di edifici sacri.

Tutte le grandi religioni mondiali si avvantaggiarono dei mutamenti nel campo delle comunicazioni e dei trasporti. Benché tali cambiamenti siano stati particolarmente rilevanti nel caso dell'Islam, anche la Chiesa romana ramificò e incrementò le reti di pellegrinaggio nel corso del secolo, adattando a finalità religiose i moderni sistemi di promozione turistica. Oltre a impiantare nuovi centri di devozione popolare, luoghi santi scenario di miracoli o vincolati alla vita dei santi e dei beati canonizzati nel corso del secolo<sup>715</sup>, la Chiesa fomentò i tradizionali viaggi sacri, in particolare quelli diretti al centro della cristianità, Roma; iniziatore di questa tendenza, Pio IX si trasformò in uno dei principali creatori della Chiesa pontificia mondiale<sup>716</sup>. Sovente le canonizzazioni, il riconoscimento ufficiale dei culti popolari e la costituzione di centri di pellegrinaggio nascondevano un preciso significato politico di contrasto alle tendenze laicizzanti e alla legislazione secolarizzatrice degli Stati liberali. Tuttavia, l'impianto dei pellegrinaggi e l'erezione di luoghi sacri servirono anche a controllare e inquadrare le articolazioni della religiosità popolare al fine di stabilire una maggiore omogeneità sul piano della fede e dell'osservanza<sup>717</sup>.

Le innovazioni tecnologiche presupposero anche una diffusione senza precedenti della pubblicistica religiosa e quindi un'accelerazione della circolazione e un ampliamento della diffusione della stampa cattolica: a partire dai decenni centrali del secolo, i *milieus* cattolici cominciarono a consumare enormi quantità di opuscoli, quotidiani e volantini a basso costo. I prodotti della stampa religiosa consentirono alla Chiesa da un lato di incrementare la propria capacità di penetrazione popolare ed efficacia catechistica, dall'altro lato le offrirono la possibilità di raggiungere un maggiore grado di uniformità dottrina<sup>718</sup>. Inoltre, la pubblicistica ultramontana presuppose la costituzione di reti di collegamento, comunicazione e solidarietà a livello continentale, favorendo la composizione di quella comunità transnazionale che fu il cattolicesimo europeo del tardo Ottocento<sup>719</sup>.

Nel XIX secolo le grandi religioni mondiali si dedicarono con sempre maggiore energia alla santificazione del paesaggio, costituendo luoghi sacri dedicati alla perpetuazione della memoria dell'apparizione del divino sulla terra. L'Ottocento, come ha osservato Christopher Bayly, fu il periodo più importante per la costruzione di templi e edifici sacri a partire dal Basso Medioevo europeo, dall'epoca dei Safavidi in Persia e dei Moghūl del XVII secolo nel mondo musulmano. In virtù delle nuove tecniche edilizie e del progresso scientifico, la Chiesa cattolica conobbe un impetuoso sviluppo della produzione di arte religiosa e dell'erezione di edifici sacri, che condusse a una sua sempre più estesa presenza nella topografia delle città e nel paesaggio rurale. La necessità,

---

<sup>714</sup> Bayly, p. 402-4 e 420.

<sup>715</sup> Jean Evenou ha definito la devozione ottocentesca verso i santi esuberante, sbilanciata e, inevitabilmente, poco critica, in controtendenza rispetto ai secoli precedenti, un'epoca di ricerca e critica storica intensa e seria, Jean Evenou, 'Liturgia e culto dei santi', in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione*, pp. 43-65 (p. 53); cfr. anche Pietro Stella, 'Santi per giovani e santi giovani nell'Ottocento', in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione*, pp. 563-86; in particolare per il caso italiano, Vittorio De Marco, 'I santi nella Restaurazione: le nuove congregazioni missionarie e assistenziali', in *Storia dell'Italia religiosa*, 3 voll. (Roma: Laterza, 1993-1995), 3. L'ETÀ CONTEMPORANEA, a cura di Gabriele De Rosa, André Vauchez e Tullio Gregory (1995), pp. 25-38.

<sup>716</sup> Jürgen Osterhammel, *The Transformation of the World. A Global History of the Nineteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 2014), pp. 900-901.

<sup>717</sup> Bayly, pp. 433-35.

<sup>718</sup> Osterhammel, p. 900; Bayly, p. 438.

<sup>719</sup> Clark, pp. 23-35.

da una parte, di impiantare o rafforzare la propria presenza nelle periferie operaie di recente costruzione e, dall'altra parte, la velleità di modificare il paesaggio urbano, marcando con i propri edifici il profilo della città e torreggiando in altezza, mole e visibilità sulle costruzioni e sui monumenti laici e secolari da un lato e le ciminiere delle fabbriche dall'altro, condusse la Chiesa alla costruzione di colossali edifici come la basilica del Sacro Cuore di Montmartre o il tempio espiatorio ugualmente dedicato al Sacro Cuore eretto sulla vetta del monte Tibidabo a Barcellona<sup>720</sup>. In Italia, è particolarmente interessante e significativo il caso della basilica di Maria Ausiliatrice, eretta fra il 1865 ed il 1867 e vincolata all'opera sociale e alla missione pastorale di san Giovanni Bosco. Nell'ambito della guerra religiosa innescata dalle leggi Siccardi, che sancirono la separazione fra Stato e Chiesa nel Regno di Sardegna fra il 1848 e il 1850, della legge Rattazzi del 1855 sull'abolizione degli ordini religiosi ritenuti privi di utilità sociale e dell'istituzione di una cassa ecclesiastica per l'incameramento dei beni confiscati alla Chiesa, don Bosco, sostenuto da Giulia Falletti, marchesa di Barolo, si dedicò a un'intensa opera di educazione dei giovani, di azione sociale e di apostolato presso le classi lavoratrici, fondando società di mutuo soccorso, cooperative e casse rurali cattoliche; molto attivo nell'ambito del cattolicesimo sociale, egli inoltre creò diverse congregazioni, come la Società Salesiana e le Figlie di Maria Ausiliatrice. La basilica monumentale, fortemente voluta dal sacerdote canonizzato da Pio XI nel 1934, sorse nel quartiere periferico Valdocco di Torino al centro di un comprensorio salesiano ed è in stile neorinascimentale sul modello palladiano della Chiesa di San Giorgio Maggiore a Venezia<sup>721</sup>. Una peculiarità dell'espansione costruttiva della Chiesa cattolica e delle confessioni cristiane in generale fu il ritorno in auge degli stili medievali, del gotico e, in misura minore, del romanico e del bizantino: lo stile ogivale rievocava la presunta compattezza comunitaria del mondo cristiano indiviso e comunicava la nostalgia di un ordine non turbato dalle divisioni di classe e dal consumismo<sup>722</sup>.

A livello di credenze individuali, l'Ottocento fu caratterizzato da un potente risveglio religioso, particolarmente fiorito all'indomani dell'età delle rivoluzioni. Fin dal volgere del Settecento, una nuova cultura di pietà e moralismo cristiano s'impose presso le classi medie, soprattutto nei paesi protestanti dell'Europa settentrionale e negli Stati Uniti<sup>723</sup>. Nel corso del secolo, questi nuovi consapevolezza evangelica e fervore religioso si trasmisero all'Europa latina e al mondo cattolico, all'interno del quale si osservò un sostenuto incremento dell'osservanza dei laici, un aumento delle vocazioni e la proliferazione di nuovi ordini religiosi. Nello stesso periodo andò affermandosi una nuova tipologia di pietà che da una parte poneva l'enfasi sul mistero, sui miracoli e sull'immediatezza dell'esperienza del sacro e dall'altra associava questi elementi a forme di religiosità barocca e comunitarie. Gli atti di devozione collettiva altamente dimostrativi furono un'altra caratteristica dell'epoca, spia di una religiosità di tipo testimoniale ed emotivo<sup>724</sup>. Insieme con la promozione di nuovi culti e la rivitalizzazione di antiche devozioni, un connotato rilevante della religiosità decimonona risiedeva nella centralità delle forme dell'attivismo e delle esperienze religiose dei laici<sup>725</sup> e in particolare delle donne<sup>726</sup>.

<sup>720</sup> Jonas, pp. 177–97.

<sup>721</sup> Pietro Stella, *Don Bosco* (Bologna: Il Mulino, 2001).

<sup>722</sup> Bayly, pp. 407, 439–41; sulla diffusione dello stile neogotico – di cui John Ruskin fu il più convinto apologeta – nel mondo cattolico e nelle altre confessioni cristiane sia in Europa che in America e nelle colonie cfr. Andrew Sanders, 'Church Architecture and Religious Art', in *World Christianities. c.1815-c.1914*, a cura di Gilley e Stanley, pp. 103–20.

<sup>723</sup> Osterhammel, pp. 882–83.

<sup>724</sup> Clark, pp. 13–18; Mary Heimann, 'Catholic Revivalism in Worship and Devotion', in *World Christianities. c.1815-c.1914*, a cura di Gilley e Stanley, pp. 70–83.

<sup>725</sup> Sul caso italiano, Pietro Stella, 'Il clero e la sua cultura nell'Ottocento', in *Storia dell'Italia religiosa*, 3. L'ETÀ CONTEMPORANEA, a cura di De Rosa, Vauchez e Gregory, pp. 87–114 e Pietro Stella, 'Prassi religiosa, spiritualità e mistica nell'Ottocento', in *Storia dell'Italia religiosa*, 3. L'ETÀ CONTEMPORANEA, a cura di De Rosa, Vauchez e Gregory, pp. 115–42.

<sup>726</sup> Un bilancio aggiornato sul dibattito in merito alla tesi della femminilizzazione della religione e sul dimorfismo sessuale in materia di religiosità nel XIX secolo in Raul Mínguez Blasco, '¿Dios cambió de sexo? El debate

### *Le guerre culturali e la politicizzazione del sacro (1870-1914)*

A partire dai decenni centrali del XIX secolo, il consolidamento degli Stati nazionali nell'Europa settentrionale pluriconfessionale fu segnato da dure lotte fra le diverse confessioni per conquistare una posizione dominante nel campo religioso. Questi contrasti di carattere religioso si configurarono precipuamente come lotte di potere al fine di imporre il proprio predominio nell'ambito della costruzione nazionale. Gli scontri per imporre una particolare visione della storia nazionale, per identificare i propri simboli e i propri rituali con quelli della patria, per sovrapporre una particolare cosmovisione e sistema di valori a quelli della collettività costituirono accese controversie in paesi come Svizzera<sup>727</sup>, Germania<sup>728</sup> e Belgio<sup>729</sup>, portando studiosi come Olaf Blaschke a parlare di una seconda età confessionale in relazione all'Ottocento<sup>730</sup>. Gli scontri per la definizione della nazione si arricchirono di un nuovo aspetto quando emersero e si imposero tendenze laiciste all'interno dei vari Stati europei. Intesa sia come scelta individuale cosciente, sia come modello per la creazione di collettività sociali, il laicismo sfidò le comunità religiose tradizionali disputando loro la centralità che avevano avuto nella sfera pubblica e nella vita privata. Dotato di simboli e rituali propri, nonché di una interpretazione specifica della storia e di un progetto di nazione e società future<sup>731</sup>, il movimento laicista entrò in un'aspra competizione con le religioni soprattutto in contesti precipuamente monoconfessionali, in particolare cattolici<sup>732</sup>.

I duri conflitti religiosi fra cattolici e anticlericali deflagrati all'interno degli Stati liberali in merito allo spazio pubblico della religione nel contesto nazionale sono conosciuti come guerre culturali e si scatenarono generalmente fra nell'ultimo terzo del XIX secolo e il 1914<sup>733</sup>. Pur abbracciando virtualmente ogni sfera della vita sociale – dalle relazioni di genere alla definizione della memoria collettiva, dal controllo dello spazio pubblico all'individuazione di una cultura e una tradizione autenticamente popolari e nazionali – sul terreno concreto gli scontri si condensarono precipuamente attorno a tre questioni principali: la nomina dei vescovi, il riconoscimento del matrimonio civile e l'influenza sul sistema educativo<sup>734</sup>. Dal punto di vista della costruzione culturale, la definizione della nazione, di un'identità collettiva e di un simbolismo ad essa collegati, costituirono la contesa più sentita in paesi come Francia<sup>735</sup>, Italia<sup>736</sup> e Spagna. Combattute sul

---

internacional sobre la feminización de la religión y algunas reflexiones para la España decimonónica', *Historia Contemporánea*, 51 (2015), 397–426; sulla costruzione culturale della differenza di genere all'interno del discorso religioso del secolo decimonono, Inmaculada Blasco Herranz, 'Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica', *Historia Social*, 53 (2005), 119–36.

<sup>727</sup> Heidi Bossard-Borner, 'Village Quarrels and National Controversies: Switzerland', in *Culture Wars*, pp. 255–84; Franziska Metzger, 'La reforma en Suiza entre 1850 y 1950', in *Nación y religión en Europa*, pp. 81–118.

<sup>728</sup> Manuel Borutta, 'Enemies at the Gate: The Moabit Klostersturm and the Kulturkampf: Germany', in *Culture Wars*, pp. 227–54; Frank-Michael Kuhlemann, '¿Confesionalizar la nación? Alemania en los siglos XIX y principios del XX', in *Nación y religión en Europa*, pp. 39–80; sulle apparizioni mariane avvenute nel piccolo villaggio di Marpingen, nella Saar, in concomitanza con il *Kulturkampf*, cfr. Blackbourn.

<sup>729</sup> Els Witte, 'The Battle for Monasteries, Cemeteries and Schools: Belgium', in *Culture Wars*, pp. 102–28; Johannes Kroll, 'La reforma controvertida. Nación y protestantismo en los católicos y liberales belgas del siglo XIX', in *Nación y religión en Europa*, pp. 119–56; sul caso olandese, Peter Jan Margry e Henk te Velde, 'Contested Rituals and the Battle for Public Space: The Netherlands', in *Culture Wars*, pp. 129–51.

<sup>730</sup> Olaf Blaschke, Olaf, 'Le XIX<sup>e</sup> siècle : un deuxième âge confessionnel ou un deuxième âge du confessionnalisme ?', in *La Coexistence confessionnelle en France et en Europe germanique et orientale du Moyen Age à nos jours*, a cura di Catherine Maurer e Catherine Vincent (Rhône-Alpes: Laboratoire de recherche historique, 2015), pp. 301–8.

<sup>731</sup> Wolfram Kaiser, "'Clericalism - That Is Our Enemy!": European Anticlericalism and the Culture Wars', in *Culture Wars*, pp. 47–76; per il caso italiano, Guido Verucci, 'I simboli della cultura laica e delle istituzioni civili', in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione*, pp. 235–46

<sup>732</sup> Haupt e Langewiesche, pp. 23–36.

<sup>733</sup> Per il caso latino-americano, cfr. Mallimaci, pp. 16–38.

<sup>734</sup> Osterhammel, p. 884.

<sup>735</sup> James MacMillan, "'Priest Hits Girl": On the Front Line in the "War of the Two Frances"', in *Culture Wars*, pp. 77–101; James MacMillan, 'La riappropriazione di una martire: i cattolici francesi e il culto di Giovanna d'Arco (1890-1920)', in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione*, pp. 285-99; Daniel Mollenhauser,

terreno legislativo e parlamentare così come nelle piazze e sulle pagine della stampa, le guerre culturali fra clericali e laicisti presupposero un'acuta polarizzazione sociale e incoraggiarono la mobilitazione delle masse.

La principale risposta elaborata dal cattolicesimo alle sfide lanciate dalla secolarizzazione nel XIX secolo e dalla sacralizzazione della politica nel Novecento è consistita nella politicizzazione della religione. Da un lato, la politicizzazione della religione comportò l'acquisizione di un significato politico di culti e simboli religiosi; dall'altro lato, il movimento cattolico incorporò in maniera strumentale elementi della società di massa e, a partire dal periodo dell'*entre-deux-guerres*, assunse aspetti totalitari, soprattutto nel campo dell'organizzazione, della mobilitazione e della propaganda. Sotto la pressione esercitata dalla sacralizzazione della politica da parte degli Stati liberali e dei regimi fascisti, il cattolicesimo otto-novecentesco modificò le proprie basi per competere con le religioni politiche e la spinta alla secolarizzazione<sup>737</sup>. A partire dal periodo della Restaurazione, la Chiesa incoraggiò l'impianto e l'espansione di nuovi culti e la rivitalizzazione e risignificazione di antiche devozioni, in particolare il culto mariano e la devozione al Sacro Cuore. Originariamente connesso alla pietà interiore e all'espiazione dei peccati del mondo, nell'età delle rivoluzioni il culto al Sacro Cuore fu vincolato alla controrivoluzione e all'assolutismo monarchico. Nel pieno Ottocento, a questi significati conservatori e intransigenti si abbinò la regalità sociale di Cristo, divenendo una pietà che s'iscriveva nel disegno complessivo di una società ierocratica. Nel 1899, Leone XIII consacrò il genere umano al Sacro Cuore con l'enciclica *Annum Sacrum*, richiamando da un lato i significati politici del culto, ossia la regalità di Cristo, e, dall'altro lato, con l'invocazione dell'avvento di una seconda età costantiniana, il mito della cristianità medievale associato al culto<sup>738</sup>.

A livello ufficiale e diplomatico, la reazione della Santa Sede alle sfide poste dagli Stati liberali e dalle tendenze laicizzanti si articolò in differenti e successive risposte, materializzatesi in un primo momento nell'irrigidimento in un tradizionalismo irriducibile, nell'impianto di culti carismatici e nel richiamo alla guerra santa, per poi sfociare in una cauta apertura e un adattamento pragmatico attraverso la riforma. Questa dinamica, consistente nello slittamento da un netto rifiuto a un progressivo accomodamento, fu comune al cattolicesimo di Pio IX e Leone XIII così come ad altre esperienze religiose ottocentesche, come il babismo e il movimento bahai in Persia<sup>739</sup>.

Nell'enciclica *Au milieu des sollicitudes*, indirizzata da Pecci ai credenti francesi, il papa affermava che i cattolici erano liberi di preferire la forma di governo che meglio si confaceva alla difesa e al sostegno dei «dati della sana ragione» e delle «massime della dottrina cristiana». La Chiesa, specularmente, assumeva come proprio supremo dovere tutelare «i grandi interessi religiosi dei popoli», astraendo dalla qualsiasi forma di governo<sup>740</sup>. La discriminante fondamentale, in merito ai diversi regimi politici, risiedeva nella conduzione dell'esercizio del potere in obbedienza agli insegnamenti della Chiesa di Roma, unica depositaria della vera religione di Dio. Come specificava Leone XIII nella *Immortale Dei*, la migliore forma di governo, il governo giusto che garantiva la pace sociale nel consorzio civile era solamente quello che operava nel pieno accordo fra i

---

'Polémicas en torno a los símbolos de la nación. Católicos y laicistas en Francia (1871-1914)', in *Nación y religión en Europa*, pp. 233–64; sul periodo immediatamente successivo, Herman Lebovics, *True France. The Wars over Cultural Identity, 1900-1945* (Ithaca: Cornell University Press, 1992).

<sup>736</sup> Martin Papenheim, 'Roma o Morte: Culture Wars in Italy', in *Culture Wars*, pp. 202-26; Oliver Janz, 'Simbologia nacional y religiosa en Italia desde el Risorgimento hasta el Fascismo', in *Nación y religión en Europa*, pp. 265–88.

<sup>737</sup> Moro, 'Religion and Politics in the Time of Secularisation: The Sacralisation of Politics and Politicisation of Religion', 77–83.

<sup>738</sup> Daniele Menozzi, *Sacro Cuore: un culto fra devozione interiore e restaurazione cristiana della società* (Roma: Viella, 2001); Daniele Menozzi, 'Devozione al Sacro Cuore e instaurazione del regno sociale di Cristo: la politicizzazione del culto nella Chiesa ottocentesca', in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione*, pp. 161–94.

<sup>739</sup> Osterhammel, pp. 896–98.

<sup>740</sup> Leone XIII, 'Au milieu des sollicitudes', 1892 <[https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_16021892\\_au-milieu-des-sollicitudes.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_16021892_au-milieu-des-sollicitudes.html)> [consultato il 4 marzo 2020].

governanti e il pontefice, riconoscendo alla Chiesa di Cristo il primato nel giudizio ultimo sui metodi e sui fini nell'organizzazione e nel governo della società. Oltre alla concezione agnostica riguardo alle forme di governo e alla definizione della questione sociale, Leone XIII fornì le direttive per l'azione dei cattolici nello Stato moderno, da svilupparsi attraverso l'opera delle associazioni cattoliche nel campo caritatevole e assistenziale, in quello dell'istruzione e dell'educazione: Pecci favorì dunque lo sviluppo del cattolicesimo politico in Europa. L'adeguamento proposto da Leone XIII rafforzò notevolmente l'avvicinamento fra i cattolici e il liberalismo conservatore, avvenuto sotto la pressione dei movimenti socialisti e anarchici fra il Quarantotto e l'ultimo terzo del secolo. Tuttavia, spettò a Pio X, nel primo decennio del Novecento, suggellare la partecipazione politica dei cattolici in partiti d'ordine e conservatori. Nell'enciclica *Vehementer*, oltre a stigmatizzare l'abrogazione unilaterale del concordato del 1801 da parte del governo della Terza Repubblica – uno Stato che, come ricordava il pontefice, stava tentando di «decattolicizzare la Francia» – Sarto affermò la necessità di intensificare l'azione politica cattolica avvalendosi dell'ordinamento attuale degli Stati. Il pontefice prospettava a tutti i cattolici il dovere di intervenire nella vita politica delle nazioni, qualora vi fossero stati chiamati, e svolgervi l'azione che i rappresentanti confessionali già disimpegnavano nelle amministrazioni municipali e nei consigli provinciali. Naturalmente, l'impegno politico dei cattolici avrebbe dovuto concretizzarsi sotto la guida dell'episcopato, a tutela degli interessi della Chiesa nel consorzio civile e negli ordinamenti statali e ai fini dell'instaurazione della società cristiana così come prospettata dall'ideologia della cristianità<sup>741</sup>.

Come hanno acutamente osservato Christopher Clark e Wolfram Kaiser, l'Europa della metà del XIX secolo deve essere intesa come uno spazio culturale e politico comune, giacché la mobilitazione delle masse cattoliche a sostegno del pontefice fu un fenomeno transnazionale che trasformò incisivamente la cultura devozionale cattolica attraverso tutto il continente e, parimenti, le reti transfrontaliere e i frequenti contatti personali attraverso i confini politici contribuirono alla creazione di una sfera pubblica transnazionale anticlericale: l'internazionalismo cattolico e la rete anticlericale di raggio continentale costituirono le due Europe dell'era delle guerre culturali<sup>742</sup>. Al pari della diffusione dell'ultramontanismo, del radicamento di culti e luoghi di pellegrinaggio europei e dell'universalizzazione del papato, anche le guerre culturali costituirono un fenomeno transnazionale: come ha concluso lo storico delle religioni belga Vincent Viaene, l'internazionalismo religioso – tanto cattolico quanto protestante ed ebraico – ha costituito uno dei modi nei quali la religione ha costruito la modernità<sup>743</sup>.

«Il secolo di Maria»<sup>744</sup>

Figura centrale sia nei Vangeli sinottici che nella letteratura apocrifia, il culto di Maria fiorì e si radicò nel Basso Impero e nel mondo bizantino; in quest'epoca, un passo decisivo ai fini del consolidamento del culto fu la proclamazione dogmatica che elevò Maria a Deipara, Madre di Dio,

---

<sup>741</sup> Emilio Gentile, *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi* (Milano: Feltrinelli, 2010), pp. 33–43. Sul Patto Gentiloni, una delle più importanti conseguenze dell'impostazione di Pio X, che assicurò, nelle prime elezioni con suffragio elettorale universale maschile indette nel 1913, il supporto dei cattolici italiani ai candidati conservatori che impegnassero la loro attività parlamentare a contrastare le leggi lesive degli interessi e della dottrina della Chiesa, cfr. Gabriele De Rosa e Francesco Malgeri, 'L'impegno politico dei cattolici', in *Storia dell'Italia religiosa*, 3. L'ETÀ CONTEMPORANEA, a cura di De Rosa, Vauchez e Gregory, pp. 223–56. Una visione aggiornata sugli atteggiamenti cattolici nei confronti dell'unità nazionale e la loro azione nello Stato unitario in Italia cfr. gli studi raccolti nel volume a cura di *Cattolici e Unità d'Italia. Tappe, esperienze e problemi di un discusso percorso*, a cura di Maria Paiano (Assisi: Cittadella, 2012).

<sup>742</sup> Christopher Clark e Wolfram Kaiser, 'Introduction. The European Culture Wars', in *Culture Wars*, pp. 1–10 (p. 3); Kaiser, p. 50.

<sup>743</sup> Viaene, p. 594.

<sup>744</sup> Il titolo del capitolo è tratto da Louis Veuillot, 'Le Siècle de Marie', in *Mélanges religieux, historiques, politiques et littéraires*, di Louis Veuillot, 6 voll. (Parigi: L. Vivès, 1861), VI. 1851-1856, pp. 520-531, citato in Ramón Solans, 'La Virgen del Pilar dice ...', p. 155.

nel concilio di Efeso nel 431<sup>745</sup>; a partire dallo stesso V secolo, inoltre, le credenze nell'assunzione di Maria in cielo e nella sua regalità si radicarono nella tradizione popolare<sup>746</sup>. Nella penisola iberica il culto mariano si diffuse a partire dall'età visigotica e nei secoli successivi si intrecciò con la Riconquista<sup>747</sup>. Nel resto dell'Occidente europeo invece il culto mariano si diffuse attorno all'XI secolo, conoscendo un periodo di grande espansione a partire dalla Riforma e nella seconda metà del XVI secolo<sup>748</sup>: come ha evidenziato William Christian, il tardo Cinquecento fu un lasso di tempo caratterizzato dalla rivitalizzazione dei santuari mariani e, parallelamente, un periodo nel quale perse d'importanza il culto dei santi locali, in particolare quelli vincolati ai santuari minori<sup>749</sup>. Nel medesimo periodo la devozione alla Vergine caratterizzò la Scoperta e soprattutto la Conquista del Nuovo Mondo da parte degli esploratori e dei funzionari coloniali spagnoli, che impiantarono il culto alla Madonna in Messico e Sudamerica<sup>750</sup>.

Dopo il Settecento – il Secolo dei Lumi e degli enciclopedisti, ma anche quello di Luigi Maria Grignion de Montfort e di Alfonso Maria de' Liguori –, la devozione alla Vergine assunse una dimensione politica controrivoluzionaria in paesi come Francia<sup>751</sup>, Spagna<sup>752</sup> e Italia<sup>753</sup>. Saldamente intrecciato con devozioni come quella del Sacro Cuore e del Prezioso Sangue, istituita negli Stati Pontifici durante l'invasione napoleonica, la rinascita del culto mariano fu presieduta dall'ordine gesuita restaurato con la bolla *Solicitududo Omnium Ecclesiarum* del 30 luglio 1814<sup>754</sup>. Nel corso della Restaurazione, il risveglio cattolico fu caratterizzato da una religiosità imperniata sull'espiazione e sull'autoimmolazione e, allo stesso tempo, da un potente slancio in direzione della riconquista cristiana della società. La rivitalizzazione di antiche congregazioni e la fondazione di nuove associazioni mariane fu un altro rilevante connotato del periodo compreso fra il Congresso di Vienna e le Rivoluzioni del 1830: la Congregazione di Gesù e Maria, ad esempio, fondata da Jean Eudes nel Seicento e travolta dalla Rivoluzione, fu ricreata nel 1826 a Rennes, mentre Jean Claude Colin diede vita all'ordine marista nel 1816 a Lione e l'anno successivo Guillaume-Joseph Chaminade fondò la Società di Maria. Dedicate precipuamente ad attività caritatevoli, missionarie e educative, le congregazioni mariane fondate nei primi decenni del XIX secolo continuarono a essere favorite e sostenute dai gesuiti e svilupparono le loro opere misericordiose sotto il patrocinio e l'appoggio dell'aristocrazia e dei ceti abbienti<sup>755</sup>. Un ultimo, centrale elemento che connotò il risveglio mariano del primo Ottocento furono le mariofanie, in particolare quelle della Medaglia Miracolosa e di La Salette<sup>756</sup>. Entrambe strettamente collegate a complicate congiunture politiche ed economiche – le visioni di Catherine Labouré avvennero nel periodo della Rivoluzione di Luglio e mentre infuriava un'epidemia di colera, quelle di La Salette si verificarono durante il periodo di carestia e crisi economica che precedette il Quarantotto – e accompagnate da miracoli e guarigioni sovranaturali, le visioni degli anni Trenta e Quaranta diedero luogo a conversioni, pellegrinaggi di

<sup>745</sup> Warner, pp. 3–67.

<sup>746</sup> Perry ed Echeverría, pp. 7–12; Hall, pp. 27–28.

<sup>747</sup> Hall, pp. 25–52.

<sup>748</sup> Emma Fattorini, *Il culto mariano fra Ottocento e Novecento: ipotesi e prospettive di ricerca* (Milano: FrancoAngeli, 1999), pp. 21–46; Perry ed Echeverría, pp. 13–38 e 46–55.

<sup>749</sup> William Christian, *Person and God in a Spanish Valley* (Princeton: Princeton University Press, 1989), pp. 44–47 e in particolare William Christian, 'De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media a nuestros días', in *Temas de antropología española*, a cura di Carmelo Lisón Tolosana (Madrid: Akal, 1976), pp. 49–105.

<sup>750</sup> Perry ed Echeverría, pp. 39–45; Hall, pp. 62–96.

<sup>751</sup> Kselman, pp. 12–36; Timothy Tackett, 'The West in France in 1789: The Religious Factor in the Origins of the Counterrevolution', *The Journal of Modern History*, 54.4 (1982), 715–745; Woell.

<sup>752</sup> Ramón Solans, *La Virgen del Pilar dice ...*, pp. 77–139.

<sup>753</sup> Cattaneo; Rao; Turi; Palmieri

<sup>754</sup> Perry ed Echeverría, pp. 63–66.

<sup>755</sup> Perry ed Echeverría, pp. 79–90.

<sup>756</sup> Claude Langlois, 'Mariophanies e mariologies au XIXe siècle. Méthode et histoire', in *Théologie, histoire et piété mariale. Actes du colloque de la Faculté de Théologie de Lyon. 1-3 Octobre de 1996*, a cura di Jean Comby (Lione: Profac, 1997), pp. 19–36.

massa e a un rafforzamento del culto del pontefice. Mentre le visioni di Catherine Labouré si associano all’Immacolata Concezione, al Sacro Cuore e alla regalità di Maria, Mediatrix della grazia divina e Madre della Chiesa, le apparizioni delle Alpi si connotarono per il messaggio apocalittico cui erano abbinata e per la fondazione di quello che Nicholas Perry e Loreto Echeverría hanno qualificato come l’archetipo dei santuari moderni<sup>757</sup>.

I Moti del 1848 associarono alle rivendicazioni della borghesia liberale e nazionalista contro l’ordine di Vienna le istanze sociali portate avanti da operai e contadini in tutta Europa; l’anticlericalismo liberale e proletario costituì una caratteristica della Primavera dei Popoli e determinò, insieme con l’esperienza della Repubblica Romana del 1849, la deriva di Pio IX verso posizioni sempre più illiberali e teocratiche<sup>758</sup>. Come conseguenza del Quarantotto, il cattolicesimo fomentò ulteriormente la devozione alla Madre di Dio ed i culti ad essa associati, da una parte il Sacro Cuore, il Preziosissimo Sangue e l’Eucarestia e, dall’altra parte, il culto del papa. La Chiesa inoltre riattivò nell’intera Europa i pellegrinaggi e le processioni, le campagne di catechesi e le missioni popolari, rinfocolando la pratica degli atti di riparazione ed espiazione. Furono istituite e riconosciute canonicamente nuove congregazioni soprattutto orientate al culto dell’Ostia, come la Società di Maria Riparatrice, votata alla riparazione alle offese degli uomini al Santissimo Sacramento, che fu fondata da Émile d’Oultremont nel 1855 con la collaborazione della Compagnia di Gesù. La più rilevante conseguenza dottrinale dei Moti del 1848 risiedette nella proclamazione del dogma dell’Immacolata Concezione, la cui gestazione principiò con l’enciclica *Ubi Primum*, scritta da Pio IX a Gaeta nel febbraio del 1849. Allineandosi alla venerazione per la Madonna dei suoi predecessori, Pio IX si proponeva di istituire il dogma al fine di promuovere il culto alla Vergine, di grande utilità alla Chiesa militante, e affinché la Vergine possa «con lo splendido tratto del misericordioso affetto materno, con il suo patrocinio sempre efficace e potentissimo presso Dio, allontanare le presenti tristissime vicende piene di lutti, le gravissime tribolazioni, le angustie, le difficoltà e i flagelli della collera divina, che ci affliggono per i nostri peccati; voglia sedare e disperdere le agitatissime tempeste di mali, da cui, con profondo Nostro dolore, è dappertutto sbattuta la Chiesa, e cambiare così in gioia la Nostra amarezza»<sup>759</sup>. Le tempeste alle quali faceva riferimento il pontefice consistevano nelle «scelleratissime macchinazioni» che miravano a spingere i popoli, agitati dalle perverse dottrine «alla sovversione di tutto l’ordine delle cose umane e a trascinarli agli esecrandi sistemi del nuovo *Socialismo e Comunismo*»<sup>760</sup>. Sia Marina Warner che Emma Fattorini hanno notato la circolarità fra devozione dei semplici e cultura alta, fra pietà popolare e speculazioni teologiche, nella proclamazione del dogma, chiarendo parimenti come la proclamazione rafforzasse l’autorità romana e costituisse un precedente determinante per la proclamazione dell’infallibilità pontificia del 1870<sup>761</sup>; l’Immacolata Concezione rafforzava la secolare relazione, l’alleanza fra Roma e Maria in funzione controrivoluzionaria e antiliberalista<sup>762</sup>.

Un lustro più tardi, le visioni di Bernadette Soubirous suggellarono la proclamazione, fornendo il sigillo divino alla risoluzione pontificia. Come scrisse Pio XII un secolo dopo le apparizioni mariane:

---

<sup>757</sup> Perry ed Echeverría, pp. 91–106; sulle mariofanie di La Salette in particolare, Zimdars-Swartz, pp. 27–57, 170–89.

<sup>758</sup> In relazione all’esperienza della Repubblica Romana è interessante ricordare gli eventi prodigiosi e l’uso politico in funzione controrivoluzionaria che lo strato ecclesiastico fece di tali fatti sovranaturali: a questo proposito cfr. Jacopo de Sanctis, ‘«Le congiure de’ miracoli». Eventi prodigiosi e ierofanie fra devozione e politica nella Roma repubblicana del 1849’, *Studi e materiali di storia delle religioni*, 85.2 (2019), 678–690.

<sup>759</sup> Pio IX, ‘Ubi Primum’, 1849 <<http://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-ubi-primum-2-febbraio-1849.html>> [consultato il 27 aprile 2020].

<sup>760</sup> Pio IX, ‘Nostis et Nobiscum’, 1849 <<http://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-nostis-et-nobiscum-8-dicembre-1849.html>> [consultato il 27 aprile 2020].

<sup>761</sup> Warner, p. 238; Fattorini, *Il culto mariano fra Ottocento e Novecento*, p. 14.

<sup>762</sup> Marina Warner ha anche ripercorso le dispute e le diatribe dottrinali sull’Immacolata Concezione dalla Tarda Antichità, Warner, pp. 236–51; Perry ed Echeverría, p. 121.

Sembra che la stessa beata vergine Maria abbia voluto in maniera prodigiosa quasi confermare tra il plauso di tutta la chiesa la sentenza pronunciata dal vicario del suo divin Figlio in terra. Infatti non erano ancor trascorsi quattro anni, quando la santa Vergine, nelle vicinanze di un paese della Francia situato ai piedi dei monti Pirenei, apparve nella grotta di Massabielle ad una fanciulla semplice e innocente, in aspetto giovanile e affabile, vestita di candido abito e candido mantello, cinta di una fascia azzurra; e alla fanciulla che con insistenza chiedeva il nome di colei che si era degnata di apparirle, elevando gli occhi al cielo e con soave sorriso rispose; «Io sono l'Immacolata Concezione».

L'avvenimento, come era ovvio, venne rettammente interpretato dai fedeli, i quali, affluendo numerosissimi da ogni parte del mondo in pio pellegrinaggio alla grotta di Lourdes, ravvivarono la propria fede, stimolarono la pietà e si sforzarono di conformare la loro vita ai precetti cristiani; ivi pure non di rado ottennero miracoli tali da suscitare l'ammirazione di tutti e dimostrare che la sola religione cattolica è stata data e confermata da Dio<sup>763</sup>.

Le guarigioni miracolose connesse al santuario pirenaico trasformarono Lourdes in una sfida al progresso, nel trionfo del miracolo classico di tipo medievale sulla scienza positivista moderna<sup>764</sup>, e, allo stesso tempo, convertirono il luogo sacro occitano in uno dei santuari di espiazione nazionale all'indomani della Comune e la disfatta di Sedan<sup>765</sup>. Le visioni mariane si susseguirono anche nel secondo Ottocento, sempre abbinate a condizioni di marginalità sociale, di crisi economica e di sconvolgimenti politici. Questi elementi furono comuni alle mariofanie avvenute a Pontmain, nel contesto della sconfitta degli eserciti del Secondo Impero nella guerra franco-prussiana, della minaccia dell'invasione tedesca della penisola bretone e nel momento in cui infuriava un'epidemia di vaiolo e febbre tifoidea nella regione, nella Francia orientale in quel momento occupata dai prussiani e a Marpingen, nella regione della Saar, al tempo delle lotte vincolate alla legislazione anticuriale e anticlericale emanata dal governo di Bismarck e conosciute come *Kulturkampf*<sup>766</sup>.

In Francia, le rivendicazioni proletarie condussero alla stipula dell'alleanza fra la borghesia d'ordine e i cattolici ultramontani che caratterizzerà il Secondo Impero, permettendo alla Chiesa di recuperare molto del potere e dell'influenza che aveva perso durante la Monarchia di Luglio. L'inaugurazione della colossale statua di Notre-Dame de France, avvenuta a Le Puy nel 1860, fornì una raffigurazione plastica della collaborazione fra Napoleone III, protettore del Successore di Pietro, e i cattolici e, allo stesso tempo, la gigantesca statua si configurò come l'incarnazione dell'identità collettiva cattolica francese. Incrocio di diverse iconografie mariane, fra le quali primeggiavano l'Immacolata Concezione, la Madre di Dio e la *Regina Coeli*, l'erezione del monumento fu finanziato da una sottoscrizione nazionale e testimonia la capacità del culto mariano di assurgere a simbolo di identità collettiva e nazionale<sup>767</sup>. Nei secoli XIX e XX il potenziale delle immagini della Vergine di simbolizzare identità nazionali è ampiamente attestato in paesi europei, come la Spagna<sup>768</sup>, e ispano-americani<sup>769</sup>.

---

<sup>763</sup> Pio XII, 'Fulgens Corona', 1953 <[http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_08091953\\_fulgens-corona.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091953_fulgens-corona.html)> [consultato il 27 aprile 2020].

<sup>764</sup> Fattorini, *Il culto mariano fra Ottocento e Novecento*, p. 12.

<sup>765</sup> Harris, pp. 253-303.

<sup>766</sup> Sulle apparizioni mariane nella Francia dei primi anni Settanta, Kselman, pp. 116-19; in particolare sull'uso pubblico delle apparizioni di Pontmain e le politiche della pietà adottate nell'occasione dal vescovo di Laval Casimir Wicart e dagli Oblati di Maria Immacolata, congregazione chiamata a gestire il luogo sacro, cfr. Alessandro di Marco, 'Regnum Galliae, Regnum Mariae. L'apparizione di Pontmain nell'Ottocento fra nazionalismo e apostasia', *Studi e materiali di storia delle religioni*, 85.2 (2019), 724-735; su Marpingen cfr. il classico Blackbourn.

<sup>767</sup> Claude Langlois, 'Notre-Dame de France (1860), modernité et identité: le succès e l'échec', in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione*, pp. 301-29

<sup>768</sup> Una panoramica generale sulla potenzialità del culto mariano di corroborare e simbolizzare le identità nazionali, regionali e locali nella Spagna Otto-Novecentesca in Louzao, 'La España mariana'; il caso della Vergine del Pilar di Saragozza in Ramón Solans, 'La Virgen Del Pilar Dice ...'; sulla Vergine di Begoña come simbolo dei cattolici biscaglino al tempo delle guerre culturali a Bilbao in Louzao, *Soldados de la fe o amantes del progreso*, pp. 207-26; per quanto concerne la Vergine di Covadonga e il suo legame con il regionalismo asturiano in particolare in occasione del XII centenario della battaglia di Covadonga, cfr. Boyd, 'Covadonga y el regionalismo asturiano'.



## *Il cattolicesimo spagnolo dal Triennio Costituzionale alla dittatura di Primo de Rivera (1820-1923)*

### *La Chiesa e lo Stato liberale (1820-1868)*

In Spagna, la seconda rivoluzione liberale fu segnata dal forte attrito fra la Chiesa e il nuovo regime. La diatriba sorse in relazione all'emanazione dei decreti dell'ottobre 1820 che soppressero gli ordini monastici, militari e ospedalieri, nonché i canonici regolari, incamerandone i beni. Nello stesso periodo le Cortes procedettero all'abolizione della manomorta e, l'anno successivo, alla riforma dei salari ecclesiastici<sup>770</sup>. I saccheggi di edifici sacri e le uccisioni di religiosi da parte delle truppe liberali negli anni 1822-1823 esacerbarono il contrasto fra chierici riformisti e partigiani dell'assolutismo e produssero gravi tensioni fra il regime e la Santa Sede: da questo punto di vista, conclude William Callahan, il Triennio costituzionale rafforzò la tendenza dei vescovi spagnoli a ricorrere a Roma, considerata sempre di più uno dei pochi saldi baluardi di una Chiesa assediata<sup>771</sup>. Durante il secondo regime liberale, inoltre, l'ostilità nei confronti dell'istituzione ecclesiastica, identificata con l'assolutismo e considerata la colonna più solida della monarchia fernandina, si generalizzò<sup>772</sup>.

Nei dieci anni intercorsi fra il 1833 e il 1843 si consumò lo smantellamento della Chiesa dell'Antico Regime. Mediante la legislazione ecclesiastica degli anni 1835-1837, la *Desamortización* di Mendizábal e una nuova dissoluzione della Compagnia di Gesù, il regime liberale portò a termine l'addomesticamento della Chiesa di Spagna<sup>773</sup>. Una delle conseguenze dell'esproprio delle proprietà ecclesiastiche consistette nello spettacolare cambio dell'aspetto delle città, che secondo Julio Caro Baroja fu laicizzato dalla distruzione dei conventi e degli edifici ecclesiastici<sup>774</sup>. Il 1° marzo 1841 Gregorio XVI protestò vibratamente contro la politica dei liberali nei confronti della Chiesa, emanando una perentoria condanna «tutte e singole le azioni che in questo ed in altri casi riguardanti i diritti della Chiesa sono state decretate, compiute e in qualunque modo tentate dal Governo di Madrid o dai funzionari dipendenti». Il pontefice in particolare si scagliò contro l'allontanamento dei vescovi dalle loro sedi, l'espulsione dei religiosi dai conventi e la spogliazione del patrimonio della Chiesa, nonché il disprezzo dell'immunità degli ecclesiastici e l'abrogazione dell'*Index Librorum Prohibitorum*; infine, Gregorio XVI deplorava la blasfemia, le profanazioni triviali del culto divino e le uccisioni dei sacerdoti<sup>775</sup>. La pubblicazione del testo dell'allocuzione sull'importante quotidiano madrilenò *El Católico* socializzò il contenuto del discorso di papale e produsse una profonda reazione emotiva nel basso clero e nelle masse cattoliche<sup>776</sup>. Mediante lo sviluppo del culto del papa e, parallelamente, il rafforzamento della

---

<sup>769</sup> Sulle immagini mariane come simbolo nazionale in America Latina, e in particolare su Nostra Signora di Luján in Argentina, sulla Vergine di Copacabana in Bolivia e su Nostra Signora di Guadalupe, cfr. Hall, pp. 185–223; in particolare sul caso messicano, Brading.

<sup>770</sup> Emilio La Parra, 'Los inicios del anticlericalismo español contemporáneo (1750-1833)', in *El anticlericalismo español contemporáneo*, a cura di Emilio La Parra e Manuel Suárez Cortina (Madrid: Biblioteca Nueva, 1998), pp. 19–67 (pp. 53–60); Josep Fontana, *La época del liberalismo*, Historia de España, VI (Barcelona: Crítica; Madrid: Marcial Pons, 2007), pp. 97–99.

<sup>771</sup> Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España*, pp. 129–35.

<sup>772</sup> Fontana, VI, pp. 119–21.

<sup>773</sup> Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España*, p. 164. Sulla *Desamortización* di Mendizábal e l'abolizione della decima, aspetti della riforma agraria liberale della seconda metà degli anni Trenta del XIX secolo, Fontana, VI, pp. 180–83.

<sup>774</sup> Julio Caro Baroja, *Historia del anticlericalismo español* (Madrid: Caro Raggio, 2008), p. 160.

<sup>775</sup> Gregorio XVI, 'Afflictas in Hispania', 1841 <<http://w2.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/allocuzione-afflictas-in-hispania-1-marzo-1841.html>> [consultato il 28 aprile 2020].

<sup>776</sup> *El Católico*, 20 marzo 1841, pp. 625–631. Sulla reazione dei cattolici spagnoli cfr. il medesimo organo di stampa: «No nos ha sorprendido pues el tal documento. Sin embargo no ha podido menos de causarnos una sensación profunda y dolorosa; no porque ignorásemos los males que han motivado semejante alocución y el dolor que afectan al Padre común de los fieles, sino por ver la tierna e interesante solicitud con que este pastor de los pastores echa una mirada compasiva sobre esta porción de rebaño que le confiare Jesucristo. También se duele él de nuestros dolores,

tendenza alla centralizzazione ecclesiastica da parte del pontefice e della gerarchia di Spagna, nel 1843 il papato esercitava sul clero spagnolo un grado di influenza che sarebbe stato inconcepibile solo mezzo secolo prima<sup>777</sup>. Durante la reggenza del Duca della Vittoria, la Chiesa cominciò inoltre ad apprendere le moderne tecniche di propaganda e di politica pubblica proprie del mondo liberale: gradualmente cominciò ad apparire un'efficace stampa confessionale, uno strumento di cui, prima del 1840, la gerarchia aveva diffidato<sup>778</sup>.

Dopo la caduta di Espartero nel luglio del 1843, la Chiesa e la borghesia conservatrice e moderata, timorosa della rivoluzione sociale, gettarono le basi di quel compromesso che conferirà al cattolicesimo spagnolo decimonono il proprio carattere peculiare<sup>779</sup>. Da una parte la Chiesa comprese i vantaggi di operare nell'ambito dello Stato liberale e, dall'altra parte, i moderati cominciarono a scorgere nell'istituzione ecclesiastica un baluardo di stabilità e di ordine all'interno di una società turbolenta. Da allora e fino alla Gloriosa Rivoluzione, la Chiesa appoggiò e collaborò con lo Stato moderato, fino al punto di identificarsi con esso e con la monarchia di Isabella<sup>780</sup>. Nel 1851, dopo numerosi anni di negoziati, esponenti del Partito Moderato firmarono un concordato con la Santa Sede, che barattava il riconoscimento della regina con numerose concessioni alla Chiesa<sup>781</sup>. Le uniche controversie che funestarono il periodo si ebbero nell'estate del 1854, quando venne pubblicato il testo del progetto costituzionale patrocinato dai progressisti: sebbene confermasse il cattolicesimo come religione di Stato, il disegno di carta costituzionale decretava una timida apertura alla libertà di culto, prospettando la rottura del monopolio religioso in Spagna. Nella primavera dell'anno successivo la *Desamortización* di Madoz, la più ambiziosa ed incisiva progettata fino ad allora, provocò la rottura delle relazioni diplomatiche con Roma e veementi polemiche sulla stampa cattolica. La controrivoluzione del 1856, che prevenne la ratifica della costituzione, pose fine all'esperienza progressista ma, come ha evidenziato William Callahan, la principale eredità del periodo è consistita nello sviluppo, da parte del clero, della convinzione di dover scendere in campo nella politica pubblica liberale ed esercitare pressioni sullo Stato affinché le domande clericali fossero accolte<sup>782</sup>.

A fasi di duro scontro con lo Stato liberale, specialmente durante il Triennio costituzionale, gli anni Trenta e il Biennio Progressista, caratterizzati dalla vendita delle proprietà ecclesiastiche, episodi di anticlericalismo violento e tentativi di secolarizzazione della vita pubblica, si alternarono durante l'epoca liberale ampi periodi di collaborazione e reciproco appoggio fra la Chiesa e il regime moderato. In particolare, dall'inizio degli anni Quaranta, si svilupparono nella Chiesa spagnola alcune tendenze di eccezionale rilevanza, in particolare il processo di romanizzazione da una parte e la nascita della stampa confessionale dall'altra.

#### *Le guerre culturali fra la Rivoluzione di Settembre e la Restaurazione borbonica (1868-1914)*

Nell'autunno del 1868 il governo provvisorio installatosi al potere a seguito della Gloriosa Rivoluzione elaborò il proprio progetto di legislazione in merito alla questione religiosa. Alla libertà di insegnamento e alla soppressione delle facoltà di teologia si abbinava la dissoluzione dei gesuiti, lo scioglimento degli ordini religiosi creati dopo il 1837 e l'incameramento dei loro beni nonché la libertà di culto, di espressione e di stampa. L'aspro dibattito sulla legislazione ecclesiastica innescò, come ha evidenziato Manuel Suárez Cortina, profonde frizioni fra i progressisti e i moderati, fra

---

también lamenta lo que nosotros lamentamos, también repruebo lo que siempre hemos reprobado con todas nuestras fuerzas. Ya pues puede consolarse en parte la afligida Iglesia de España, pues desde la cima del capitolio, desde la cátedra de Pedro se levanta una voz augusta, una voz que catan y escuchan con reverencia todas las naciones del universo, ..., y esta voz se interesa tiernamente por los males que afligen, que despedazan á esta Iglesia que fue en otro tiempo la piedra más brillante de la diadema pontificia», *El Católico*, 31 marzo 1841, pp. 714.

<sup>777</sup> Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España*, p. 168; Callahan, *La Iglesia católica en España*, p. 26.

<sup>778</sup> Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España*, p. 172.

<sup>779</sup> Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España*, p. 174.

<sup>780</sup> De la Fuente, 'El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869', p. 127.

<sup>781</sup> Fontana, VI, p. 256.

<sup>782</sup> Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España*, pp. 194-99.

coloro che erano favorevoli alla libertà di culto e i partigiani dell'unità cattolica e del Concordato del 1851: da allora, conclude il docente dell'Universidad de Cantabria, la religione smise di essere un fattore di integrazione nazionale per trasformarsi nel terreno di una disputa sempre più violenta<sup>783</sup>. La rottura dell'unità cattolica si configurò come una novità nelle costituzioni emanate nella Spagna liberale, in quanto ogni ordinamento dalle Cortes gaditane in poi aveva presupposto la confessionalità dello Stato<sup>784</sup>. Alle misure laicizzanti adottate dal governo provvisorio si aggiunse l'azione amministrativa delle giunte rivoluzionarie locali: attraverso demolizioni e confische degli edifici ecclesiastici da una parte e mediante la proibizione dei riti cattolici nello spazio pubblico dall'altra, le autorità rivoluzionarie completarono una nuova secolarizzazione dello spazio urbano. Come ha evidenziato Gregorio de la Fuente, la politica di laicizzazione della topografia cittadina e la sostituzione dei simboli cattolici con emblemi liberali nelle strade costituirono le iniziative rivoluzionarie che scatenarono le proteste cattoliche più veementi. In secondo luogo, come ha ricordato Frances Lannon, la proibizione, da parte delle giunte locali, dell'organizzazione dei riti cattolici nello spazio pubblico e il tentativo di secolarizzazione dei riti di passaggio che rinfocolò tali proteste<sup>785</sup>.

Nel periodo della campagna elettorale in vista delle elezioni del gennaio 1869, i cattolici abbinarono alle campagne di stampa nelle pagine degli organi confessionali una mobilitazione tesa a contendere il controllo delle strade agli avversari. La mobilitazione cattolica da una parte ricalcò le forme del repertorio di protesta repubblicano, con l'organizzazione di manifestazioni, cortei, la diffusione di volantini e l'affissione di manifesti. Dall'altra parte, la Chiesa politicizzò i propri rituali tradizionali, come le processioni e i pellegrinaggi, trasformandoli in manifestazioni di adesione alla gerarchia e al papa, in difesa militante dell'unità cattolica della nazione e in atti di protesta contro il governo.

La ratifica della Costituzione, nel giugno del 1869, comportò l'approvazione della libertà di culto e di altre misure secolarizzatrici, fra le quali l'abolizione del privilegio ecclesiastico che dava diritto ai sacerdoti a essere giudicati da tribunali religiosi, l'approvazione del matrimonio civile e la creazione di registri civili di nascite, matrimoni e decessi. L'articolo inerente alla libertà di culto dichiarava che «la nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica», ma autorizzava «el ejercicio público o privado de cualquier otro culto»: da un lato, il testo costituzionale provocò la protesta del settore clericale del parlamento, dall'altro innescò una escalation delle proteste e delle manifestazioni cattoliche nelle strade dei centri urbani<sup>786</sup>. La gran parte della mobilitazione cattolica fu sostenuta dai laici, che cominciarono a creare associazioni a difesa degli interessi della Chiesa. La prima esperienza di questo tipo si concretizzò agli inizi del dicembre 1869 con la fondazione della Asociación de Católicos de España: sotto la presidenza del marchese di Viluma, l'organismo, con uno spiccato carattere aristocratico, riunì moderati, neocattolici e tradizionalisti. Dichiaratamente apolitica, l'associazione fissò come propri obiettivi la difesa dell'unità cattolica della Spagna e la lotta contro la propagazione del protestantesimo e le dottrine perniciose nell'insegnamento; inoltre, le opere di carità costituivano una delle finalità degli associati. Con la totale approvazione della gerarchia spagnola e l'incoraggiamento di Pio IX, l'Asociación de Católicos de España si dotò di un settimanale, *La Unión Católica* fondata da José María Quadrado, e organizzò campagne di protesta contro la liberalizzazione del culto e atti di riparazione<sup>787</sup>. Nel 1873, le reazioni alla separazione della Chiesa dallo Stato, che da una parte comportò la rinuncia del governo civile ai privilegi regalisti e, dall'altra parte, implicava la

---

<sup>783</sup> Manuel Suárez Cortina, *La España liberal (1868-1917). Política y sociedad* (Madrid: Síntesis, 2006), p. 29.

<sup>784</sup> Portillo.

<sup>785</sup> De la Fuente, 'El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869', pp. 132–35; Lannon, p.

<sup>786</sup> Fontana, VI, p. 360.

<sup>787</sup> Urigüen, pp. 331–70; Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España*, pp. 245–50; De la Fuente, 'El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869', pp. 138–39.

cessazione del finanziamento pubblico del clero, rinfocolò le proteste da parte dell'episcopato e dei cattolici<sup>788</sup>.

Il colpo di Stato del generale Arsenio Martínez Campos, il 29 dicembre 1874, presuppose il ritorno della monarchia e l'inizio del periodo della Restaurazione borbonica. L'architetto del nuovo ordinamento, Antonio Cánovas del Castillo, considerava la Chiesa un'istituzione essenziale per la stabilità del regime e inoltre, imbevuto della dottrina della costituzione storica elaborata dai moderati, reputava il cattolicesimo uno degli aspetti fondamentali, insieme con la corona e il parlamento, della costituzione interna della Spagna<sup>789</sup>. La nuova carta costituzionale emanata nel 1876 ripristinò il Concordato del 1851 e, mediante l'articolo 11, confermò la confessionarietà dello Stato pur concedendo un limitato spazio ad altri culti sempreché praticati nell'ambito privato. Il sistema canovista inoltre assicurava una nutrita presenza ecclesiastica nelle istituzioni pubbliche, s'impegnava nel mantenimento del clero diocesano e concedeva un'ampia influenza alla Chiesa nel campo dell'istruzione: sebbene non formassero un corpus coerente, i privilegi ottenuti dalla Chiesa di Spagna col cambio di regime furono molto significativi. Durante il primo quarto di secolo del regime restaurazionista, l'unico momento di conflittualità fra Stato e Chiesa si verificò negli anni 1875-1878: alla Chiesa che premeva per l'abolizione integrale della legislazione rivoluzionaria del 1869, richiedeva maggiori poteri nell'istruzione ed esigeva la completa soppressione della libertà di culto, Cánovas rispose mantenendo le prerogative regaliste dello Stato nella designazione dei vescovi, rifiutandosi di reintrodurre il *fuero* ecclesiastico e ribadendo la possibilità della pratica privata di culti non cattolici. La politica del capo del governo fu aspramente criticata dalla stampa cattolica e la sospensione di pubblicazioni periodiche e bollettini ecclesiastici paventò la possibilità della rottura delle relazioni con la Santa Sede<sup>790</sup>.

La Restaurazione borbonica configurò un sistema politico all'interno del quale poterono svilupparsi le varie forme del cattolicesimo liberale spagnolo. Il cattolicesimo liberale nacque al principio degli anni Trenta con la Rivoluzione belga e dopo l'instaurazione della Monarchia di Luglio in Francia. Per un verso, il movimento accettava il liberalismo postrivoluzionario e s'incorporò nel sistema politico dei diversi Stati nazionali europei con il fine di tutelare gli interessi cattolici; per l'altro verso, il cattolicesimo liberale promuoveva la professione di una religiosità e di una fede più intimista e interiore, connotata da un minore formalismo e una più convinta aderenza ai precetti evangelici<sup>791</sup>. Ciononostante, come ricordava Vincent Viaene, il quale si è approfonditamente occupato del cattolicesimo belga nel secondo terzo dell'Ottocento, la maggior parte dei cattolici liberali condividevano con gli ultramontani la visione del mondo, la spiritualità e l'ecclesiologia, partecipando alla devozione al papa, prediligendo l'arte neogotica e il misticismo romantico<sup>792</sup>. Benché vigorosamente condannato da Gregorio XVI mediante la bolla *Mirari Vos*<sup>793</sup>,

<sup>788</sup> Antonio Moliner Prada, 'Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874)', in *El anticlericalismo español contemporáneo*, pp. 69-125 (pp. 104-20)

<sup>789</sup> Varela Suanzes-Carpegna, 'La doctrina de la constitución histórica de España', pp. 344-57.

<sup>790</sup> William J. Callahan, 'Los privilegios de la Iglesia bajo la Restauración, 1875-1923', in *Religión y política en la España contemporánea*, pp. 17-32.

<sup>791</sup> Kaiser, pp. 50-52.

<sup>792</sup> Viaene, pp. 586-87.

<sup>793</sup> Dopo aver condannato la «corrottissima sorgente dell'*indifferentismo*» dalla quale scaturisce «quell'assurda ed erronea sentenza, o piuttosto delirio, che si debba ammettere e garantire a ciascuno la *libertà di coscienza*: errore velenosissimo, a cui apre il sentiero quella piena e smodata libertà di opinione che va sempre aumentando a danno della Chiesa e dello Stato» e «la mai abbastanza esecrata ed aborrita *libertà della stampa*», Gregorio XVI deplorava come non mancasse chi sosteneva «con impudenza sfrontata» che potesse derivare «da siffatta licenza qualche vantaggio alla religione». In seguito, il papa ampliava la condanna dei cattolici che partecipavano al sistema liberale: «Eppure (ahi, doloroso riflesso!) vi sono taluni che giungono alla sfrontatezza di asserire con insultante protervia che questo inondamento di errori è più che abbondantemente compensato da qualche opera che in mezzo a tanta tempesta di pravità si mette in luce per difesa della Religione e della verità. Nefanda cosa è certamente, e da ogni legge riprovata, compiere a bella posta un male certo e più grave, perché vi è lusinga di poterne trarre qualche bene», Gregorio XVI, 'Mirari Vos', 1832 <<http://w2.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti-1832.html>> [consultato il 28 aprile 2020].

il cattolicesimo liberale si organizzò politicamente in occasione dei Moti del Quarantotto, partecipando alle elezioni politiche e ottenendo rappresentanti nei parlamenti nazionali in Francia e Prussia; tuttavia, l'intervenzionismo statale nelle questioni religiose e l'anticlericalismo violento degli anni Sessanta e Settanta, insieme con la definitiva deflagrazione della Questione Italiana, determinarono il rafforzamento dell'ultramontanismo e il tramonto del movimento<sup>794</sup>. In Spagna il cattolicesimo liberale si configurò pienamente solo con la Restaurazione borbonica nell'ultimo quarto del secolo e l'inserimento nel sistema liberale dei cattolici alfonsini. Seguendo l'esempio di Alfonso XII, che in calce al Manifesto di Sandhurst, emanato il 1° di dicembre del 1874, affermava: «Sea la que quiera mi propia suerte ni dejaré de ser buen español ni, como todos mis antepasados, buen católico, ni, como hombre del siglo, verdaderamente liberal»<sup>795</sup>, molti cattolici parteciparono *de facto* alla vita pubblica della Restaurazione senza teorizzazioni dogmatiche quantunque all'epoca la definizione della dottrina cattolica si fece più rigida. Come ha evidenziato Gonzalo Capellán de Miguel, fra il materialismo ateo dei socialisti, degli anarchici e dei repubblicani da una parte e il tradizionalismo intransigente degli integristi e dei carlisti dall'altra, si sviluppò l'ampia gamma di opzioni e di alternative dei cattolicesimi liberali. L'atteggiamento dei moderati storici differiva da quello dei liberali conservatori e dagli orientamenti dei progressisti, così come la modalità originale di Pidal di miscelare cattolicesimo e liberalismo si distingueva da quelle di Sagasta e Canalejas<sup>796</sup>.

Gli anni Ottanta furono testimoni di diversi tentativi di costituire un partito politico confessionale che avrebbe dovuto riunire i cattolici spagnoli. La salita al soglio di Pietro di Leone XIII, più pragmatico di Pio IX, comportò un *ralliement* con lo Stato liberale e favorì la partecipazione politica dei cattolici. Nelle encicliche *Diuturnum Illud* (1881) e *Immortale Dei* (1885), papa Pecci, pur ribadendo le tesi intransigenti e dimostrando un'evidente nostalgia per l'epoca medievale, esprimeva un possibilismo pratico nei confronti degli ordinamenti liberali e degli Stati laici, offrendo il sostegno cattolico ai partiti d'ordine in chiave antisocialista<sup>797</sup>. All'inizio del 1881, prendendo a modello l'associazione francese fondata dal vescovo di Angers, monsignor Freppel, in opposizione alla Terza Repubblica, Alejandro Pidal y Mon, León Carbonero, León Galindo de Vera, i conti di Orgaz, Guaqui e Canga-Argüelles e il marchese di Mirabel fondarono l'Unión Católica. Su consiglio del cardinal primate Juan Ignacio Moreno, l'associazione avrebbe perseguito primariamente finalità sociali, culturali e religiose, mantenendosi ufficialmente aliena dalla politica. Con la benedizione di Leone XIII, l'Unión Católica, figlia dell'Asociación de Católicos de España degli anni rivoluzionari e repubblicani, ebbe due fondamentali obiettivi: allontanare i cattolici dal carlismo e dall'integrismo nocedalista da un lato e incorporarsi nel sistema della Restaurazione<sup>798</sup>. L'aspra diatriba scatenatasi fra l'organo dell'associazione pidalista, *La Unión*, e i tradizionalisti de *El Siglo Futuro* in merito all'adesione al regime liberale scisse l'episcopato e il clero di Spagna e non si placò neanche con la pubblicazione dell'enciclica *Cum Multa*, mediante la quale, nel 1882, Leone XIII cercò di riportare l'armonia fra i cattolici

<sup>794</sup> Manuel Álvarez Tardío, 'Dieu et liberté: la alternativa del catolicismo liberal en el Ochocientos', *Historia y Política*, 3 (2000), 7–29.

<sup>795</sup> Sulla determinazione di Alfonso XII di essere un sovrano costituzionale, Ángeles Lario, 'Alfonso XII. El rey que quiso ser constitucional', *Ayer*, 52.4 (2003), 15–38.

<sup>796</sup> Gonzalo Capellán de Miguel, 'El problema religioso en la España contemporánea. Krausismo y catolicismo liberal', *Ayer*, 39.3 (2000), 207–44 (pp. 228–41); sulle opzioni del *krausoinstitucionismo*, del modernismo religioso e del cattolicesimo liberale di coniugare rivoluzione liberale, modernità e riduzione della religione alla sfera privata durante la Restaurazione cfr. anche Manuel Suárez Cortina, 'Catolicismo y nación, 1875-1936', in *La Restauración y La República (1874-1936)*, a cura di Carlos Forcadell e Manuel Suárez Cortina, *Historia de las culturas políticas en España y América Latina*, III (Madrid: Marcial Pons-Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015), pp. 27–54; sul caso italiano, Annibale Zambarbieri, 'Fede e religiosità fra tendenze laiche e modernismo cattolico', in *Storia dell'Italia religiosa*, 3. L'ETÀ CONTEMPORANEA, a cura di De Rosa, Vauchez e Gregory, pp. 143–85.

<sup>797</sup> Sul rinnovamento della nozione della necessità di un ritorno alla società cristiana ad opera di Leone XIII e sull'interpretazione dei testi leonini in merito, cfr. Menozzi, 'Percorsi della "Societas Christiana"'. Da Leone XIII al Concilio Vaticano II', pp. 136–44.

<sup>798</sup> Joaquín Fernández, *El Zar de Asturias. Alejandro Pidal y Mon (1846-1913)* (Gijón: Ediciones Trea, 2005), pp. 165–70.

spagnoli<sup>799</sup>. Come la Asociación de Católicos Españoles, l'Unión Católica di Pidal fallì nel suo intento a causa degli insanabili contrasti fra i cattolici spagnoli e il gruppo confluì nel Partito Conservatore di Cánovas<sup>800</sup>.

Alla mobilitazione confessionale coincidente con il Sessennio Democratico seguì un periodo nel quale Chiesa e Stato borbonico raggiunsero un pacifico *modus vivendi*, rotto però alla fine del XIX secolo dalla recrudescenza dell'anticlericalismo e dalla salita dei liberali di Canalejas al potere. Julio de la Cueva, che si è approfonditamente occupato del movimento cattolico spagnolo nel corso della Restaurazione, ha formulato una cronologia della mobilitazione cattolica, osservando come essa coincidesse con l'agenda politica dei liberali fra il 1901 e il 1913. Alle risposte contro le proteste anticlericali iniziate nel 1899, nel 1901 si aggiunse la mobilitazione contro il disegno di legge sulle associazioni, teso alla regolamentazione degli ordini religiosi, i cui membri nel corso dell'ultimo quarto dell'Ottocento erano esponenzialmente accresciuti. Fra il 1906 e il 1907, un nuovo progetto di legge sulle associazioni e la pubblicazione di un Real Orden del conte di Romanones in merito al matrimonio civile rinfocarono la protesta del movimento cattolico, che conobbe un terzo momento di intensa mobilitazione nel 1910, quando il presidente del consiglio Canalejas decretò la riapertura delle scuole laiche e firmò la Ley del Candado. Infine, un decreto di Romanones sull'esonazione dal catechismo dei figli di padri non cattolici fomentò l'ultima ondata di proteste cattoliche prima di un lungo periodo di smobilitazione che terminerà con l'instaurazione della Seconda Repubblica nel 1931<sup>801</sup>. La mobilitazione cattolica del primo Novecento, come già quella sviluppatasi fra gli anni Sessanta e Settanta del secolo precedente, fu sostenuta precipuamente da laici, con un importante impegno delle associazioni cattoliche femminili<sup>802</sup>, ed ebbe un chiaro radicamento locale. Associazioni confessionali, confraternite pie, congregazioni religiose organizzarono la protesta del movimento cattolico, che fu sostenuto e fomentato da una bellicosa stampa confessionale. Il repertorio di mobilitazione comprese da una parte la politicizzazione dei tradizionali rituali cattolici e dei culti afferenti alla religiosità popolare locale, che si convertirono in manifestazioni militante di fede; dall'altra parte, soprattutto a partire dalle proteste del 1906, il movimento cattolico assunse stabilmente forme moderne e profane di mobilitazione, come cortei, comizi e concentrazioni di massa<sup>803</sup>. Julio de la Cueva si è anche occupato della fabbricazione culturale delle proteste organizzate dal movimento cattolico del primo decennio del secolo, una costruzione che modellò l'identità collettiva del cattolicesimo spagnolo nei decenni seguenti. Attingendo dalla cultura cattolica controrivoluzionaria e ultramontana del secolo decimonono, il movimento cattolico si contraddistingueva come militante, antiliberal e come una cultura della resistenza e del martirio, una mentalità martoriale intesa sia nel senso corrente di sofferenza durante le persecuzioni ad opera degli empi, sia in senso etimologico di testimonianza, un'ardente dichiarazione di fede in un mondo secolarizzato: la pratica della religione diveniva così non un obbligo consuetudinario ma un consapevole impegno militante<sup>804</sup>. Nel primo terzo del

---

<sup>799</sup> Come ha evidenziato Moreno Luzón, a partire dalla Rivoluzione di Settembre le divisioni all'interno della Chiesa si concretizzarono nell'atteggiamento di collaborazione dell'episcopato coi governi liberali contrapposta alle tendenze tradizionaliste del basso clero, Moreno Luzón, 'Alfonso XIII, 1902-1931', pp. 318-19.

<sup>800</sup> Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 41-44

<sup>801</sup> Julio de la Cueva, 'Clericalismo y movilización católica durante la Restauración', in *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la Transición. Un siglo entre el palio y el consiliario*, a cura di Julio de la Cueva e Ángel Luis López Villaverde (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005), pp. 27-50 (pp. 32-34).

<sup>802</sup> Secondo Mónica Moreno, la mobilitazione delle cattoliche spagnole si sviluppò in due periodi principali, fra la fine del XIX secolo e gli anni Trenta e poi in occasione del rinnovamento dell'apostolato seguito al Concilio Vaticano II, Mónica Moreno Seco, 'Mujeres, clericalismo y asociacionismo católico', in *Clericalismo y asociacionismo católico en España*, pp. 107-30 (p. 113).

<sup>803</sup> Julio de la Cueva, 'Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923', *Historia y Política*, 3 (2000), 55-80.

<sup>804</sup> Julio de la Cueva, 'Cultura y movilización en el movimiento católico de la Restauración (1899-1913)', in *La cultura española en la Restauración*, a cura di Manuel Suárez Cortina (Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1999), pp. 169-92.

nuovo secolo, come ha evidenziato Joseba Louzao, lo scontro fra clericali e anticlericali cominciò a non riguardare solamente lo spazio e la funzione della religione nella società, ma evolse in una lotta fra due antitetici modelli di nazione combattuta in ambito locale e nella dimensione quotidiana, come avveniva in altri paesi europei<sup>805</sup>: questa evoluzione risaltava il potenziale nazionalizzatore della Chiesa di Spagna, un'istituzione che, delineando una propria concezione di nazione, non fu contraria né si tenne ai margini dei processi di nazionalizzazione<sup>806</sup>. La questione religiosa del primo Novecento segnò, come ha osservato Javier Moreno Luzón, l'inizio della politica di massa in Spagna e, in virtù del rafforzamento dell'anticlericalismo repubblicano, comportò un'acuta polarizzazione della società a livello cittadino e locale. Inoltre, la politica religiosa del Partito Liberale spinse la gerarchia a cercare sempre più l'appoggio dei conservatori, che, agli occhi dell'episcopato, si confermarono l'istituzione più idonea per difendere gli interessi della Chiesa<sup>807</sup>.

*Fra il patrocinio di Pidal e il cattolicesimo sociale di Arboleya: la Chiesa asturiana fra Otto e Novecento*

Al pari di quanto avvenne nei casi dei comitati catalani e andalusi, nelle prime settimane della Gloriosa Rivoluzione la politica della giunta rivoluzionaria di Oviedo e le manifestazioni dei partigiani dell'insurrezione si diressero principalmente contro la monarchia, «una dinastía corrompida, un despotismo que nos envilecía». Il rovesciamento della tirannia isabellina e il ripristino della sovranità nazionale costituivano i principali obiettivi degli insorti, come spiegava il proclama del comitato insurrezionale asturiano:

Nuestra constitución estaba violada; ningún respeto se tenía a la libertad individual; diariamente profanaban el santuario del hogar doméstico los esbirros de un gobierno degradado; la propiedad se hallaba a merced de infames malversadores; cundía por todas partes la inmoralidad, que descendía desde lo alto del trono<sup>808</sup>.

Solo a partire dal novembre del 1868, come avvenne nel resto della penisola, le proteste radicali e la politica religiosa della giunta asturiana assunsero un carattere anticlericale: l'identificazione della Chiesa con la monarchia e la diretta partecipazione dell'episcopato alla campagna elettorale in vista degli scrutini del gennaio 1869 fecero della Chiesa il bersaglio delle proteste liberali e, a Oviedo come a Gijón, portarono alla chiusura dei seminari e degli istituti di istruzione religiosa<sup>809</sup>.

Alla metà del dicembre dello stesso anno Benito Sanz y Forés prese possesso della diocesi ovetense della quale era stato preconizzato vescovo nel giugno 1868. Brillante e celebre oratore, Sanz y Forés iniziò con slancio un intenso lavoro pastorale finalizzato alla riparazione degli ingenti danni spirituali perpetrati dalla rivoluzione radicale nella diocesi e alla riconquista cattolica di una

<sup>805</sup> Joseba Louzao, “‘Es deber de verdadero y auténtico patriotismo ...’”. La nacionalización del conflicto entre clericales y anticlericales (1898-1939)’, in *Ayeres en discusión. Temas claves de historia contemporánea hoy. Actas del IX congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, a cura di Encarna Nicolás e Carmen González (Murcia: Universidad de Murcia, 2008).

<sup>806</sup> Nel suo classico studio sulla nazionalizzazione spagnola nel XIX secolo, José Álvarez Junco rilevò come la Chiesa, al volgere dell'Ottocento, accettò il nazionalismo a patto che esso si identificasse pienamente con il cattolicesimo, creando quella mentalità ideologica conosciuta in seguito come nazionalcattolicesimo, Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, pp. 389-476; un aggiornamento di questi temi in Joseba Louzao, ‘Nación y catolicismo en la España contemporánea’.

<sup>807</sup> Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 59-69; Moreno Luzón, ‘Alfonso XIII, 1902-1931’, pp. 314-27; sulla dimensione pubblica dell'anticlericalismo repubblicano e il suo uso come elemento di mobilitazione politica, cfr. Pilar Salomón Chéliz, ‘El anticlericalismo en la calle. Republicanismo, populismo, radicalismo y protesta popular (1898-1913)’, in *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, a cura di De la Cueva e Montero, pp. 136-57.

<sup>808</sup> Fermín Canella, *El libro de Oviedo. Guía de la ciudad y su concejo* (Oviedo: Imp. de Vicente Brid, 1887), p. 83.

<sup>809</sup> De la Fuente, ‘El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869’, pp. 128-36; Francisco Javier Fernández Conde, ‘La diócesis de Oviedo durante la revolución liberal (1868-1874)’, *Studium Ovetense*, 1 (1973), 89-133.

regione che considerava caduta nell'irreligiosità e nella blasfemia. L'instancabile zelo pastorale del presule di origine levantina lo condusse a compiere numerose visite alle parrocchie asturiane, giungendo a predicare almeno due o tre volte nelle oltre novecento chiese della regione<sup>810</sup>. Imbevuto di profonde convinzioni antiliberali e ultramontane, Sanz y Forés interruppe il proprio lavoro pastorale solo nel biennio 1869-1870 per partecipare al Concilio Vaticano I, bruscamente interrotto dalla deflagrazione della guerra franco-prussiana e dalla Presa di Porta Pia<sup>811</sup>.

Nel 1881 Sanz fu destinato alla sede vallisoletana e, dopo l'effimero pontificato di Sebastián Herrero Espinosa de los Monteros, Francisco Silvela, frate Ceferino González, al tempo arcivescovo hispalense, e Alejandro Pidal y Mon patrocinarono presso il re la nomina di Ramón Martínez Vigil a vescovo di Oviedo. La designazione di Martínez Vigil destò la preoccupazione di Victoriano Guisasola y Rodríguez, allora vescovo di Orihuela e originario di Oviedo. In una lettera indirizzata al nunzio apostolico di Madrid, Mariano Rampolla del Tindaro, e datata 5 agosto 1883, Guisasola avanzava le proprie remore sulla nomina di Martínez Vigil, specificando *in primis* come il discredito derivato dalla condotta indecorosa del fratello e dai vizi del padre rendessero il frate domenicano inadatto alla prestigiosa carica. In secondo luogo, Guisasola informava con apprensione Rampolla del vincolo che legava Martínez Vigil a Pidal e all'Unión Católica:

Agrégase a lo dicho el atribuirse aquí su promoción a la influencia del Sr. D. Alejandro Pidal de quien es íntimo amigo e identificado con él en el asunto de la Unión Católica que en este clero tiene poquíssimos partidarios. Y como por esta causa dicho Sr. Diputado ha decaído aquí mucho en su prestigio, dícese que su propósito es tener aquí un Prelado de su devoción, y ver si por este medio, y para el caso de nuevas elecciones se rehabilita ante el clero. Al ser esto así (cosa que no creo inverosímil) la posición del interesado vendría a ser muy delicada, y difícilmente dejaría de comprometer el buen éxito de su santo ministerio<sup>812</sup>.

È importante notare, all'interno dell'estratto della lettera di Guisasola, come l'intento di Alejandro Pidal fosse quello di assicurarsi un vescovo fedele a Oviedo mediante il quale controllare i voti del clero asturiano e rafforzare perciò il proprio controllo sulla provincia. Nell'arco dei trent'anni intercorsi fra l'inizio della Restaurazione e il primo decennio del Novecento, Alejandro Pidal riuscì a manovrare i voti degli ecclesiastici del Principato da un lato erigendosi a protettore del clero e della religione e dall'altro lato esercitando pressioni di diverso tipo sullo strato ecclesiastico. In primo luogo, Pidal poteva far sentire la propria influenza sul basso clero poiché i sacerdoti, essendo dipendenti statali, percepivano uno stipendio erogato dall'erario e, dall'altra parte, il deputato di Villaviciosa de Asturias manovrava l'alto clero diocesano mediante l'influenza sulle nomine episcopali, soprattutto dopo che Luis Pidal y Mon, secondo marchese di Pidal e fratello maggiore di Alejandro, fu nominato ambasciatore presso la Santa Sede. Come osservava il console britannico a Oviedo in una relazione al Foreign Office del 1892, Pidal condizionava in maniera determinante la nomina dei vescovi di Oviedo, Madrid e Manila, sia attraverso la propria influenza a corte e nei centri di potere madrileni, sia attraverso gli appoggi di cui il marchese di Pidal godeva in Vaticano<sup>813</sup>; in merito a questo punto, è necessario ricordare come le relazioni della famiglia di proceri asturiani a Roma fossero di lunga data, avendo servito come ambasciatori presso il pontefice negli anni Cinquanta sia il primo marchese di Pidal, sia Alejandro Mon.

Nonostante i timori di monsignor Guisasola, Martínez Vigil fu presentato al papa da Alfonso XII, il 27 marzo 1884 fu preconizzato da Leone XIII e prese possesso della diocesi all'inizio dell'estate di quell'anno<sup>814</sup>. La nomina del frate domenicano consolidò l'influenza della famiglia

<sup>810</sup> Paciente Méndez Mori, *El. Emmo. Sr. Cardenal Sanz y Forés (Obispo de Oviedo, 1868-1882)* (Oviedo: Imprenta 'La Cruz', 1928), p. 88.

<sup>811</sup> Vicente Cárcel Ortí, 'Benito Sanz y Forés', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/26071/benito-sanz-y-fores>> [consultato il 24 aprile 2020].

<sup>812</sup> La lettera è riportata integralmente in José Barrado Barquilla, *Fray Ramón Martínez Vigil, O.P. (1840-1904) Obispo de Oviedo* (Salamanca: Editorial San Esteban, 1996), pp. 211-12.

<sup>813</sup> José Varela Ortega, *Los amigos políticos. Partidos, elecciones y caciquismo en la Restauración (1875-1900)* (Madrid: Marcial Pons, 2001), pp. 462-63.

<sup>814</sup> Barrado Barquilla, pp. 211-18.



Pidal sulla regione, in particolare perché uno dei compiti ai quali Martínez Vigil si dedicò con maggiore impegno e costanza fu il disciplinamento del basso clero del Principato, in massima parte di orientamento carlista e integrista e abituato a invischiarsi in accese polemiche politiche attraverso gli organi di stampa. La postura tradizionalista dei sacerdoti e del clero regolare nel corso dei vent'anni di pontificato creò diversi incidenti con il vescovo, il quale, al pari della maggioranza della gerarchia spagnola e seguendo le indicazioni pontificie, era disposto a inserirsi nel sistema liberale<sup>815</sup>. Mediante la collaborazione di Martínez Vigil, a partire dagli anni Ottanta e fino al primo decennio del Novecento, Alejandro Pidal riuscì a manovrare i voti ecclesiastici e direzionare l'appoggio del clero asturiano verso il partito conservatore.

Il sostegno della Chiesa di Oviedo puntellò definitivamente il potere di Pidal nelle Asturie, addizionandosi all'appoggio dei latifondisti e degli imprenditori della regione, all'adesione della nobiltà e al controllo delle autorità locali e provinciali<sup>816</sup>. La grande influenza di cui godeva negli ambienti governativi di Madrid e l'accesso ai fondi statali consentiva a Pidal di soddisfare gli interessi locali, in particolare indirizzando verso le Asturie gli investimenti statali, patrocinando la costruzione della rete ferroviaria, l'edificazione di scuole e infrastrutture e ottenendo l'applicazione di tariffe protezionistiche favorevoli all'economia del Principato: al potente cacicco, come ricordava José Varela, si attribuivano l'ampliamento del porto del Musel di Gijón, la costruzione della ferrovia fra Ciaño e Soto del Rey nella conca mineraria e la canalizzazione dell'estuario del fiume di Villaviciosa<sup>817</sup>. Un significativo e illuminante esempio del saldo e capillare potere esercitato sul Principato da Pidal negli anni fra i due secoli è inserito nella cronaca che il corrispondente de *El Imparcial* al seguito di Alfonso XIII redasse sul viaggio regio dell'estate del 1902:

En un pueblo del tránsito el alcalde saluda al rey con el inevitable y «embotellado» discurso: «Nuestro digno jefe y diputado Sr. Pidal – dice el buen monterilla – nos ha encargado saludar á S.M. y expresarle nuestra esperanza de que ha de ser la realización de la felicidad de la patria ... etc.», y acaba con unas cuantas frases más por el estilo. Pero un buen amigo y consejero le dice discretamente al oído: «Di algo á los príncipes». Y nuestro hombre, menos verboso, pero resuelto, larga otro discurso, que empieza así: «Nuestro digno jefe y diputado Sr. Pidal nos ha encargado saludar á SS.AA. y expresarles nuestra esperanza ...»<sup>818</sup>.

Nel primo decennio del Novecento, tuttavia, la rete di Pidal andò deteriorandosi, soprattutto a causa della progressiva perdita di influenza del cacicco conservatore presso gli organismi del governo centrale e all'interno dello stesso Partito Conservatore. L'incapacità di Pidal di continuare a essere un interlocutore valido per gli interessi regionali e la frammentazione del Partito

---

<sup>815</sup> Jorge Uría, 'Cuestión social, espacio público y lucha por la hegemonía: la Iglesia asturiana en el período intersecular', in *De la cuestión señorial a la cuestión social: homenaje al profesor Enric Sebastià*, a cura di Manuel Chust (Valencia: Universitat de València, Servei de Publicacions, 2002), pp. 215–34 (p. 226).

<sup>816</sup> Sulla relazione fra Alejandro Pidal y Mon e uno dei più importanti industriali delle Asturie, il marchese di Comillas Claudio López Bru cfr. Enrique Faes Díaz, *Claudio López Bru, marqués de Comillas* (Madrid: Marcial Pons, 2009), pp. 141–47. È importante ricordare che il marchese di Comillas, oltre a sostenere, a livello di politica locale, la rete clientelare pidalina, si incorporò alla Unión Católica patrocinata dal deputato di Villaviciosa de Asturias all'inizio degli anni Ottanta. Claudio López Bru, inoltre, intratteneva con Pidal vincoli di tipo economico legati ai suoi interessi nell'industria estrattiva: nel 1857 Pedro José Pidal aveva partecipato alla fondazione della Duro y compañía, una società siderurgica che, con il nome di Duro Felguera, in pochi decenni diverrà una delle imprese trainanti dell'economia asturiana e, nel Novecento, la ditta egemone della metallurgia spagnola insieme con gli Altos Hornos de Vizcaya. Di questa redditizia società, Luis Pidal fu socio e membro del consiglio di amministrazione.

<sup>817</sup> Varela Ortega, p. 463. Nella Spagna della Restaurazione, nell'ambito del turno istituito da Cánovas del Castillo i cacicchi erano i notabili locali che attraverso una capillare rete clientelare controllavano i risultati delle elezioni in special modo nei distretti rurali. Questo sistema assicurava l'alternanza al potere e la stabilità del regime. Originariamente col termine cacicchi, una parola appartenente alla lingua dei taino, etnia indigena stanziata nei caraibi al momento della Scoperta, erano designati i capi delle tribù indie che popolavano i vicereami americani, cfr. Ramón Villares, 'Alfonso XII y regencia, 1875-1902', in *Restauración y dictadura*, a cura di Ramón Villares e Javier Moreno Luzón, *Historia de España*, VII (Barcelona: Crítica; Madrid: Marcial Pons, 2009), 1–304 (pp. 104–120).

<sup>818</sup> Castell.

Conservatore nelle Asturie determinarono la sostituzione del deputato di Villaviciosa con Melquíades Álvarez quale principale referente asturiano a Madrid<sup>819</sup>.

Al pari del suo predecessore Sanz y Forés, l'azione del presule domenicano fu segnata dall'intento di recuperare la presenza sociale della Chiesa nella regione. Da questo punto di vista, nei due decenni del suo pontificato Martínez Vigil produsse un coerente e incisivo sforzo, lasciando la sua impronta indelebile nella Chiesa asturiana del periodo. L'intento episcopale di ricristianizzazione della regione seguì le linee parallele dell'azione docente da una parte e dell'aumento della presenza della Chiesa nello spazio pubblico dall'altra. L'ampliamento dell'insegnamento confessionale fu accompagnato da un incisivo miglioramento della preparazione del clero sia mediante l'erezione del seminario metropolitano di Oviedo, sia, a livello popolare, attraverso un'estesa e capillare azione di catechesi, attuata mediante la predicazione, le visite pastorali e le missioni popolari. La riconquista cattolica della società del Principato si avvale inoltre della stampa clericale, in particolare dopo l'acquisizione di *El Carbayón* da parte di Francisco Fernández Fueyo e Marcelino Trapiello i quali, nel 1901, affidarono la direzione del quotidiano ovetense a Maximiliano Arboleya<sup>820</sup>. Infine, l'intento episcopale di restaurazione religiosa condusse all'organizzazione di manifestazioni di massa finalizzate da un lato a dimostrare il radicamento e la forza numerica del cattolicesimo asturiano e, dall'altro lato, a disputare il dominio dello spazio pubblico ai movimenti anticlericali. D'altra parte, durante il pontificato di Martínez Vigil la visibilità urbana della Chiesa e la sua presenza nella topografia delle città e nel paesaggio rurale e montano asturiano si intensificò al punto che, nel 1914, il Principato contava il maggior numero di edifici sacri di tutta la Spagna<sup>821</sup>. Il rinascimento dell'architettura cristiana nelle Asturie, come lo stesso frate domenicano definì il fervore edificativo che caratterizzò l'ultimo decennio del secolo, coniugò l'erezione di nuove costruzioni, come la basilica di Covadonga o il seminario diocesano, con il restauro di antichi edifici di culto e di altri templi in rovina. Gli stili architettonici adottati, come nella maggior parte degli edifici sacri innalzati nel periodo, furono ispirati al Medioevo, in particolare al gotico anche se, nel caso ovetense, non mancarono esempi di templi caratterizzate da suggestioni romaniche o bizantine<sup>822</sup>. All'occupazione delle strade e alla modellazione del panorama urbano e campestre, Martínez Vigil associò, in vista della restaurazione cattolica della provincia, la rivitalizzazione di culti locali profondamente radicati, come le devozioni dell'Ecce Homo di Noreña, del Santo Cristo di Candás o le feste di San Matteo nella capitale. A questo proposito, come vedremo, un caso a parte è costituito dalla costruzione dell'egemonia sacra del culto della Vergine di Covadonga nel Principato, una devozione che, nella gerarchia delle lealtà sacre degli asturiani, doveva superare e unificare i culti locali<sup>823</sup>. L'impegno di Martínez Vigil in vista dell'incremento della presenza sociale e pubblica della Chiesa e della ricristianizzazione della

---

<sup>819</sup> Aurora Garrido, 'Asturias', in *El poder de la influencia: geografía del caciquismo en España (1875-1923)*, a cura di José Varela Ortega (Madrid: Marcial Pons/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001), pp. 65–84 (pp. 78–79).

<sup>820</sup> Come ha sottolineato Jorge Uría, nella seconda epoca, coincidente con il protagonismo di Arboleya nella direzione del periodico, *El Carbayón* si caratterizzò per una linea editoriale conservatrice e clericale, lanciando nel primo decennio del Novecento campagne di stampa contro la laicizzazione e in particolare contro la Ley del Candado promossa da Canalejas nel 1912; inoltre, dimostrò sempre una manifesta ostilità nei confronti del movimento operaio, Uría, 'Las transformaciones de *El Carbayón*'.

<sup>821</sup> Uría, 'Cuestión social, espacio público y lucha por la hegemonía', pp. 224–25.

<sup>822</sup> Salvador Canals, *Asturias. Información sobre su presente estado moral y material* (Madrid: M. Romero, 1900), pp. XII–XIII.

<sup>823</sup> Una rassegna dei santuari, dei culti e delle feste patronali più importanti delle Asturie alla fine del XIX secolo si trova in Octavio Bellmunt e Fermín Canella, 'De vita et moribus', in *Asturias. Su Historia y Monumentos. - Bellezas y Recuerdos. - Costumbres y Tradiciones. - El Bable. - Asturianos Ilustres. - Agricultura é Industria. - Estadística*, a cura di Octavio Bellmunt e Fermín Canella, 3 voll. (Gijón: Fototip. y Tip. de O Bellmunt, 1900), III, 5–65 (p. 40). È significativo come Bellmunt e Canella specificchino come già al volgare del XIX secolo «no hay asturiano ni asturiana que, al menos una vez en su vida, no visiten la tumba de Pelayo ni dejen de beber las mozas en la fuente casamentera que brotó a la falda del Auseva», testimoniando come quella di Covadonga fosse già la principale devozione della regione.

diocesi si riflesse anche nella minuziosa definizione di rigorosi protocolli per le celebrazioni religiose. Jorge Uría ha evidenziato come la puntigliosa organizzazione del culto e l'attenta cura nell'allestimento dello scenario sacro da parte di Martínez Vigil nascondessero l'intento di inscenare la subordinazione gerarchica e la grandiosità istituzionale della Chiesa. All'interno di una liturgia di impronta tridentina e di sensibilità barocca, Martínez Vigil dedicò particolare attenzione, proseguiva Uría, alla musica sacra e alle luci, sfruttando pienamente le possibilità offerte dall'illuminazione elettrica e dalle altre innovazioni tecnologiche<sup>824</sup>.

L'ultimo aspetto della ricattolicizzazione della regione portata avanti da Ramón Martínez Vigil consisté nell'applicazione delle indicazioni sulla questione sociale inserite nella *Rerum Novarum* di Leone XIII (1891). All'indomani del Quarantotto e della pubblicazione del *Manifesto del Partito Comunista* il tradizionale atteggiamento del mondo cattolico nei confronti della questione sociale, imperniato sull'elemosina e la carità personale, si rivelò inadeguato per fare fronte al deflagrare dell'anarchia e del socialismo. Tuttavia nell'enciclica *Nostis et nobiscum*, emanata a Portici l'8 dicembre 1849, Pio IX ribadiva che la diseguaglianza sociale ed economica fra gli uomini apparteneva «alla naturale e perciò immutabile condizione delle cose umane» e raccomandava pazienza e rassegnazione al proletariato, avocando alla Chiesa la funzione di suprema guida della società europea<sup>825</sup>; qualche anno dopo, mediante il *motu proprio* del 1852 *I gravissimi mutamenti*, papa Mastai Ferretti ristabiliva le corporazioni negli Stati della Chiesa, compiendo un passo simbolicamente importante nella ricomposizione nell'ambito economico della società ierocratica medievale. La definizione della proprietà privata, delle ineguaglianze sociali e del lavoro faticoso come parte dell'ordine naturale fu riaffermata da Leone XIII nella *Rerum Novarum*, la quale inoltre configurava la carità come irrinunciabile virtù nelle relazioni fra le classi sociali; purtuttavia, l'enciclica proclamava anche la liceità della formazione di associazioni «sia di soli operai sia miste di operai e padroni» ai fini di dirimere la questione operaia. Quantunque Pecci manifestamente prediligesse le corporazioni delle arti e dei mestieri e sebbene premettesse che fra gli obiettivi primari dei sindacati cattolici esclusivamente operai avrebbero dovuto figurare il perfezionamento morale e religioso degli aderenti, l'enciclica presupponeva il superamento del tradizionale corporativismo cattolico<sup>826</sup>. Come ha specificato Francisco Javier Erice, la lettura che Martínez Vigil compì della *Rerum Novarum* fu precipuamente tradizionalista, determinando una ricezione lenta e conservatrice del testo leonino nelle Asturie. Nell'ottica del prelado ovetense, la questione sociale si poneva essenzialmente in termini morali e la soluzione del problema risiedeva nella necessità del ritorno integrale alla fede cristiana in ogni ambito della società. Identificando la perdita delle credenze religiose con la sovversione sociale, Martínez Vigil fece primariamente appello agli impresari e alle classi abbienti in vista di una collaborazione per il mantenimento dell'ordine costituito e la ricristianizzazione della società. In secondo luogo, oltre a richiamare le classi subalterne alla rassegnazione cristiana, il presule esercitò un ferreo controllo sull'associazionismo cattolico e sui circoli operai applicando un approccio paternalistico e caritatevole. L'ideale della concezione del cattolicesimo sociale di Martínez Vigil fu realizzato ad Aller, negli impianti della Hullera Española, da Claudio López Bru, il «marqués modelo»<sup>827</sup>. Dopo il Novantotto, ciononostante, il declino dei circoli operai portò Maximiliano Arboleya a maturare la

---

<sup>824</sup> Uría, 'Cuestión social, espacio público y lucha por la hegemonía', pp. 227–35.

<sup>825</sup> Pio IX, 'Nostis et Nobiscum'

<sup>826</sup> Leone XIII, 'Rerum Novarum', 1891 <[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)> [consultato il 25 giugno 2020]. In merito all'atteggiamento della Chiesa nei confronti del pauperismo e della questione sociale negli ultimi due terzi dell'Ottocento cfr. Daniele Menozzi, 'Cristianità e questione sociale. Da Pio IX a Leone XIII', in *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, pp. 72–106.

<sup>827</sup> Eduardo Regatillo, *Un marqués modelo. El siervo de Dios Claudio López Bru, segundo marqués de Comillas* (Santander: Sal Terrae, 1950); Faes Díaz, pp. 97–137.

convinzione della necessità di un autentico riformismo cattolico e, in particolare, della fondazione di sindacati interamente operai<sup>828</sup>.

Alla morte di Martínez Vigil, avvenuta nella residenza episcopale di Somió nell'agosto del 1904, fu preconizzato vescovo di Oviedo l'ormai sessantenne Francisco Javier Baztán Urniza. La nomina del navarrino Baztán, fervente carlista e sostenitore delle posizioni tradizionaliste di ampi settori del basso clero – posture che avevano creato tensioni e attriti fra il predecessore e i religiosi asturiani – rispecchiò il cambiamento nella politica pontificia avvenuto l'anno precedente con l'avvicendamento fra Leone XIII, animato dalla preoccupazione per la questione sociale e fautore del *ralliement* dei cattolici con il liberalismo conservatore, e Pio X, tradizionalista intransigente e rigoroso condannatore del modernismo. L'ignoranza e il disinteresse di Baztán per i temi del cattolicesimo sociale condussero il vescovo ovetense a scontrarsi sovente con Arboleya a proposito del problema operaio nel Principato e del sindacalismo confessionale promosso dal decano e a sostenere le posizioni paternalistiche e reazionarie del marchese di Comillas<sup>829</sup>.

### *Monarchia cerimoniale e carisma religioso del re nella modernità*

Rostov, che era nelle prime file del gruppo di Kutuzov, al quale l'imperatore si accostò prima che ad ogni altro, provò lo stesso sentimento di tutti gli altri soldati: un sentimento di oblio di sé, di orgogliosa consapevolezza di forza e di appassionato trasporto verso colui che era la causa di quell'occasione trionfale. Egli sentiva che, da una sola parola di quell'uomo, dipendeva il fatto che tutta quella gran massa (e anche lui, ad essa legato, insignificante granello di sabbia) si gettasse nel fuoco o nell'acqua, verso un delitto, la morte o il più sublime eroismo; e per questo appunto non poteva non trepidare e non sentirsi mancare il cuore nel presentimento di quella parola imminente<sup>830</sup>.

Negli ultimi tre decenni l'analisi della funzione delle monarchie come agenti del processo di nazionalizzazione degli stati europei ha attirato una sempre maggiore attenzione da parte degli storici. Le considerazioni di Anderson in merito alla naturalizzazione delle dinastie europee a partire dal secondo Ottocento e alla loro progressiva identificazione con la nazione al fine di legittimarsi nell'epoca dei nazionalismi hanno costituito uno dei più suggestivi spunti in vista dello sviluppo di successive ricerche<sup>831</sup>. Negli stessi anni, George Mosse pose in rilievo come le feste nazionali celebrate in occasione di anniversari collegati alla monarchia prussiana costituissero un'importante occasione per la nazionalizzazione delle masse, portando gli esempi della *Sedansfest* e del genetliaco dell'imperatore Guglielmo I<sup>832</sup>. Tuttavia, solamente dopo la pubblicazione del celeberrimo studio di David Cannadine sull'invenzione della tradizione della ritualità pubblica della monarchia britannica fra l'ultimo quarto del XIX secolo e lo scoppio della Prima Guerra Mondiale sorse un'ampia messe di studi incentrati sulla «*performing monarchy*», sulla monarchia scenica, cerimoniale o teatrale e sulle celebrazioni pubbliche della corona con funzione nazionalizzatrice<sup>833</sup>.

<sup>828</sup> Francisco Erice, 'Las repercusiones de la "Rerum Novarum" y el primer catolicismo social: el caso de Asturias', *El Basilisco*, 2ª época, 18 (1995), 65–82.

<sup>829</sup> Domingo Benavides, *El fracaso social del catolicismo español. Arboleya Martínez, 1870-1951* (Barcelona: Nova Terra, 1973).

<sup>830</sup> Lev Nikolaevič Tolstoj, *Guerra e pace*, trad. di Pietro Zveteremich, 13ª, 2 voll. (Milano: Garzanti, 1999), II, pp. 365-366.

<sup>831</sup> Anderson, pp. 107-109.

<sup>832</sup> Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, pp. 115-183.

<sup>833</sup> David Cannadine, 'Il contesto, la rappresentazione e il significato del rito: la monarchia britannica e l'«invenzione della tradizione»', in *L'invenzione della tradizione*, pp. 99-157; Jaap Van Osta, 'The Emperor's New Clothes. The Reappearance of the Performing Monarchy in Europe, c. 1870-1914', in *Mystifying the Monarch: Studies on Discourse, Power, and History*, a cura di Jeroen Deploige e Gita Deneckere (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), pp. 181-192.

Strettamente connesso a questo filone di ricerca, a partire dalla pubblicazione, in ambito antropologico, dello studio di Clifford Geertz sulla costruzione del carisma reale nelle cerimonie della monarchia si è sviluppato un ambito di studi incentrato sull'analisi dell'immagine pubblica dei sovrani e sulle rappresentazioni collettive ad essa correlate. Alice Bellagamba ha riassunto le risultanze delle ricerche antropologiche sulla regalità e i rituali ad essa collegati, evidenziando in primo luogo come i rituali regali costituissero uno strumento di consolidamento e cristallizzazione del consenso attorno alla figura del sovrano; inoltre, Bellagamba ha ricordato come in queste cerimonie sovente si manifestasse il conflitto fra centro e periferia e, infine, ha posto in rilievo la centralità della mitologia che circonda la figura del sovrano, un complesso di miti che legittima l'ordine costituito e conferisce significato agli universi religiosi e sociali in cui si inserisce il potere del sovrano<sup>834</sup>.

Negli ultimi anni, una serie di pubblicazioni di carattere comparativo ha ravvivato le ricerche su monarchia cerimoniale e legittimazione nell'età liberale, come ad esempio gli studi contenuti nei volumi a cura di Marina Tesoro e Giulia Guazzaloca, i contributi raccolti sotto il titolo *Monarchia, nazione e nazionalismo in Europa, 1830-1914* da Catherine Brice e Javier Moreno Luzón e inseriti nel volume 42 di *Memoria e ricerca* nonché gli studi che completano il dossier del numero 17 della rivista *Alcores* dedicato a *Monarquía, catolicismo, nación (siglo XIX)* e curato da Emilio La Parra<sup>835</sup>. Per quanto riguarda gli studi sulla funzione nazionalizzatrice della monarchia e delle sue celebrazioni pubbliche in riferimento al caso spagnolo, sono in particolare da segnalare gli studi di Javier Moreno Luzón<sup>836</sup> e, negli ultimi anni, le analisi dei viaggi reali attraverso il paese, in particolare quelli intrapresi da Alfonso XIII<sup>837</sup>. In anni recenti, diversi studiosi spagnoli si sono occupati dell'immagine pubblica dei sovrani e delle caratteristiche del loro carisma esaltate nel corso delle celebrazioni e nelle narrazioni sugli organi di stampa. La figura di Alfonso XIII fu esaustivamente analizzata nel volume curato da Javier Moreno Luzón nei primi anni 2000, mentre Rosa Ana Gutiérrez Lloret e Rafael Fernández Sirvent si sono rispettivamente occupati dell'immagine pubblica di Isabella II e Alfonso XII<sup>838</sup>.

Prendendo le mosse dalle considerazioni weberiane sul disincanto del mondo, Geertz ha sostenuto che sia nelle celebrazioni regali, sia negli elementi integranti il carisma del sovrano nel mondo contemporaneo l'elemento religioso fosse inevitabilmente destinato alla scomparsa<sup>839</sup>. In generale, il fattore religioso non è stato preso nella giusta considerazione all'interno degli studi sulla *performing monarchy*: Andrej Olechnowicz, ad esempio, sottolineava come nello stesso saggio di Cannadine mancasse un adeguato apprezzamento del ruolo cruciale giocato dalle chiese nelle cerimonie della monarchia britannica a partire dal 1860<sup>840</sup>. Negli ultimi anni, tuttavia, la prospettiva

---

<sup>834</sup> Clifford Geertz, 'Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power', in *Culture and Its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*, a cura di Joseph Ben-David e Terry Nichols Clark (Chicago-Londra: The University of Chicago Press, 1977), pp. 150-171; Alice Bellagamba, 'Regalità', in *Dizionario di antropologia: etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale*, a cura di Ugo Fabietti e Francesco Remotti (Bologna: Zanichelli, 1997), pp. 616-617.

<sup>835</sup> Tesoro; *Sovrani a metà. Monarchia e legittimazione in Europa fra Otto e Novecento*, a cura di Giulia Guazzaloca (Soveria Mannelli: Rubettino, 2004); *Memoria e Ricerca*, 42 (2013), pp. 7-125; *Alcores* 17 (2014), pp. 13-113.

<sup>836</sup> cfr. ad esempio Javier Moreno Luzón, 'Alfonso el Regenerador. Monarquía escénica e imaginario nacionalista español, en perspectiva comparada', *Hispania*, LXXIII. 244 (2013), 319-348.

<sup>837</sup> Gemma Rubí, 'La Corona y la Nación: las visitas reales como política pública', in *España res publica*, pp. 67-78 e soprattutto *Alfonso XIII visita España. Monarquía y nación*, a cura di Margarita Barral (Granada, Comares: 2016).

<sup>838</sup> *Alfonso XIII: un político en el trono*, a cura di Javier Moreno Luzón (Madrid: Marcial Pons, 2003); Rosa Ana Gutiérrez Lloret, 'Isabel II, de símbolo de la libertad a deshonra de España', in *La imagen del poder. Reyes y regentes en la España del siglo XIX*, a cura di Emilio La Parra (Madrid: Síntesis, 2011), pp. 221-264; Rafael Fernández Sirvent, 'Alfonso XII, el rey del orden y la discordia', in *La imagen del poder*, pp. 335-388.

<sup>839</sup> Geertz, 'Centers, Kings, and Charisma', pp. 167-171.

<sup>840</sup> Andrej Olechnowicz, 'Il Regno Unito e la sua monarchia (1837-1914)', *Memoria e Ricerca*, 42 (2013), 15-31 (p. 25).

è andata mutando: in particolare, Christiane Wolf ha evidenziato come, sebbene la figura del sovrano per grazia di Dio abbia inequivocabilmente perso influenza lungo l'Ottocento, cionondimeno l'interpretazione confessionale risultò importante nelle monarchie tedesca, britannica e asburgica fra l'ultimo decennio del XIX secolo e i primi anni del Novecento<sup>841</sup>. Sulla base di questi nuovi contributi, la nostra disamina intende dimostrare l'importanza del carisma religioso nella costruzione dell'immagine pubblica del monarca spagnolo fra XIX e XX secolo; l'obiettivo sarà perseguito analizzando i viaggi reali al santuario di Covadonga come pellegrinaggio del sovrano cristiano, retto e morigerato. L'analisi si propone di evidenziare alcuni elementi di continuità che, pur subendo una profonda trasformazione, sono passati dall'Età Moderna a quella contemporanea, ponendo così in discussione la logica del *Great Divide* che applica una cesura netta e impermeabile fra i secoli precedenti e i tempi successivi alla Rivoluzione Scientifica e ai rivolgimenti politici del Secolo dei Lumi. Tali elementi si individuano nella persistenza dell'istituzione monarchica stessa e in alcune delle sue pratiche, come il ritorno della visibilità popolare del sovrano e la dimostrazione pubblica delle sue virtù cristiane.

---

<sup>841</sup> Christiane Wolf, '¿Los monarcas como representantes religiosos de la nación hacia 1900? Una comparación entre el káiser Guillermo II, la reina Victoria y el emperador Francisco José', in *Nación y religión en Europa*, pp. 177-198. Gli studi di Daniel Unowsky sulla monarchia di Francesco Giuseppe hanno in seguito confermato tale prospettiva, cfr. Daniel Unowsky, *The Pomp and Politics of Patriotism: Imperial Celebrations in Habsburg Austria, 1848-1916* (West Lafayette: Purdue University Press, 2005), pp. 26-32.

### III.1 I pellegrinaggi reali a Covadonga in età contemporanea (1858-1925)

#### III.1.1 Nazionalizzazione, pietas e beneficenza: le caratteristiche sincroniche dei viaggi reali a Covadonga (1858-1918)

Nei sessant'anni compresi fra il 1858 e il 1918, tre sovrani e numerosi membri della famiglia reale visitarono il santuario di Covadonga. Tali viaggi costituirono un importante momento di dimostrazione degli elementi religiosi, militari e nazionali integranti l'immagine pubblica del sovrano, nonché un fattore di riaffermazione dell'identità collettiva spagnola in quanto commemoravano le origini della comunità nazionale e rievocavano il mito della genesi della patria. La circostanza che una delle cerimonie più evocative compiute in tali viaggi fosse l'omaggio alla tomba del capostipite dei re di Spagna trasformava tali visite in pellegrinaggi a un pantheon regale e vincolava simbolicamente il sovrano all'eroe fondatore, riconfermando la consustanzialità fra la nazione e la monarchia e accreditando quest'ultima come unica legittima forma di governo. Nel 1877 *La Época* pubblicò una descrizione particolarmente suggestiva della visita del re al luogo delle origini della nazione e dei significati simbolici di tale viaggio:

Durmió S.M. al pie de la histórica «Cueva» que abrigó los dispersos restos de nuestros antepasados, e hizo resonar los santos gritos de independencia lanzados por sus moradores y su caudillo Pelayo. El rey oyó el murmullo del rápido arroyo que en forma de cascada corre por debajo de la «Cueva» histórica, y fue primera tumba de los que juraron perecer por la patria después del desastre de Guadalete. El rey pisó el agreste suelo en que el traidor conde D. Julián y el infame obispo D. Oppas quisieron doblegar la fiereza de los españoles como representantes de la morisma. El rey vio las empinadas é inaccesibles rocas que sirvieron de primer baluarte á los reconquistadores. El rey recorrió el reducido campo de Repelao, donde los nobles y el pueblo gótico juraron por rey de esta gran nación al caudillo Pelayo, proclamándole por tal rey<sup>842</sup>.

I viaggi costituirono anche una importante occasione di nazionalizzazione e di rafforzamento del vincolo fra il centro e la periferia del paese. In queste occasioni, le popolazioni delle Asturie orientali dimostravano adesione alla monarchia ed entusiasmo per i sovrani che si presentarono come personificazione della nazione. In occasione della visita di Alfonso XII, il popolo delle Asturie orientali «tan religioso y tan monárquico, tan trabajador y tan partidario de la paz pública» ricevette il re «como la representación viva de la patria y como el jefe supremo del Estado [...] a quien saluda, respeta y victorea hoy en sus propias provincias como rey constitucional de España»<sup>843</sup>. Una sfumatura diversa, più incentrata sulla derivazione divina del potere reale e sulla preoccupazione per l'ordine sociale, si percepisce invece nell'invito che *El Carbayón* fece ai suoi lettori nel 1902, in vista dell'arrivo del massimo rappresentante dello Stato:

Y los asturianos, amantes como ninguno de esta Monarquía, por ellos fundada, y católicos y españoles antes que nada, al ver el Rey pisar tierra asturiana, convencidos de que todo poder viene de Dios, y de que la autoridad es siempre digna del mayor respeto y base esencial del orden público, tributaremos al Jefe del Estado, durante su estancia entre nosotros, los entusiastas homenajes que al Poder se deben<sup>844</sup>.

L'omaggio si materializzò nelle ali di folla esultante al passaggio della comitiva reale nelle strade principali a Cangas de Onís e nei centri abitati siti lungo il tragitto, nell'erezione di archi di trionfo e nell'addobbo delle strade e dei palazzi con bandiere nazionali, insegne raffiguranti lo stemma dei Borbone e drappi con lo scudo di Spagna. Insieme con il lancio di fuochi artificiali e l'illuminazione notturna straordinaria, l'adesione della regione alla nazione, della periferia al centro veniva simbolicamente rappresentata dalle danze locali eseguite da ballerini abbigliati con gli abiti tradizionali della regione, dall'esecuzione di canti e dalla recita di poesie composte in onore degli

<sup>842</sup> *La Época*, 26 luglio 1877, p. 2.

<sup>843</sup> *La Época*, 26 luglio 1877, p. 2.

<sup>844</sup> *El Carbayón*, 1° agosto 1902, p. 1.

augusti visitatori<sup>845</sup>. Tali pratiche di esplicitazione del consenso e dell'adesione al potere costituito mediante il folklore locale si perpetuarono attraverso il franchismo fino all'epoca democratica<sup>846</sup>.

Una delle principali caratteristiche dei viaggi reali a Covadonga consistette nella modalità di pellegrinaggio che queste visite assunsero: da un lato, tale connotato rafforzò il carisma religioso dell'istituzione monarchica e del singolo regnante, ricollegando, mediante la pietas dimostrata, i sovrani moderni agli antichi re asturiani. Dall'altro lato, la manifestazione di questo tipo di religiosità conformava i re al tipo di pietà richiesta dalla società borghese<sup>847</sup>.

Sotto la guida di esponenti ecclesiastici e laici dell'élite asturiana, i sovrani compivano un percorso attraverso i luoghi sacralizzati dalla leggenda di fondazione della nazione e della monarchia. Come ha osservato Alphonse Dupront, il sacro cristiano è definito da una storia, in questo caso la storia delle origini mitiche della nazione, che prende forma concreta in questi luoghi<sup>848</sup>. Perciò il santuario di Covadonga, come molti dei centri di pellegrinaggio maggiori, ha una struttura mista, e non possiede un unico centro di culto ma diversi<sup>849</sup>. Tuttavia, Covadonga rimane pur sempre iscritta in uno spazio cosmico, in una cornice immanente, caratterizzata dal monte Auseva e dunque dall'altitudine, ma anche dalla presenza, e quindi dalla simbologia purificatrice e rigeneratrice, delle acque del torrente Deva. Nel caso di Isabella II, che raggiunse il santuario da Oviedo, l'avvicinamento alla grotta prese le forme di una *via crucis*, seguendo la quale la sovrana e il suo seguito salirono dalla periferia sacra in direzione dell'*axis mundi* mediante una serie di stazioni intermedie: il sacro cammino aveva origine nei pressi del torrente Piloña e del monastero di San Pedro de Villanueva, attraversava Cangas de Onís e l'eremo di Santa Cruz, il Campo della Jura, il Repelao per giungere, infine, alla collegiata<sup>850</sup>. L'importanza del circondario sacralizzato di Covadonga fu riconosciuta dal dizionario di Madoz, un testo che, al di là delle voci sulla pieve di Abamia, sul monte Auseva e sul torrente Deva, citava una dozzina di luoghi sacri vincolati con la battaglia del 718<sup>851</sup>; a livello ufficiale, peraltro, il Real Orden che elevò il santuario a monumento nazionale nel 1884, raccomandava l'estensione della protezione ai luoghi compresi entro due leghe dal santuario<sup>852</sup>. La meta riconosciuta del pellegrinaggio rimase comunque la *Santa Cueva*, il punto spaziale in cui risiede la presenza sacra, giunti alla quale il pio viaggio può dirsi

---

<sup>845</sup> cfr., ad esempio, *Gaceta de Madrid*, 2 settembre 1858, pp. 3-4; *La Iberia*, 26 luglio 1877, p. 3; *La Ilustración Española y Americana*, 15 agosto 1902, p. 94.

<sup>846</sup> Ad esempio, il folklore regionale fu piegato a questo scopo in occasione della visita di Franco a Covadonga, *Voluntad*, 18 agosto 1946, p. 4 e della famiglia di Juan Carlos, *ABC*, 24 settembre 1980, p. 16 e *ABC*, 25 settembre 1980, p. 5.

<sup>847</sup> Sotto questo profilo, di estremo interesse è la linea di studio proposta da Sara Cabibbo e incentrata sulla canonizzazione – o, quantomeno, sulla propagazione di narrazioni sulla vita santa – di membri delle dinastie europee ai fini di accrescere il carisma religioso della monarchia. Per il caso italiano cfr. Sara Cabibbo, “Dal nido savoiano al trono d'Italia”: i santi di Casa Savoia, in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione*, pp. 331–60.

<sup>848</sup> Dupront, p. 384.

<sup>849</sup> Turner e Turner, p. 160.

<sup>850</sup> De la Rada, pp. 335-354.

<sup>851</sup> Il dizionario di Madoz contiene, ad esempio, una voce sulla parrocchia di San Salvador de Abandames, nel cui territorio sorgeva la «*Peña de Panes*», sita nelle immediate vicinanze della confluenza dei fiumi Deva e Cares: sulla cima di tale montagna si aprivano due grotte nelle quali giaceva una grande quantità di ossa umane ormai pietrificate, resti, secondo la tradizione, dei saraceni fuggiaschi dalla battaglia di Covadonga ('Abandames', in *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, I, p. 37). Nell'XI tomo, sotto il lemma Mongrovejo, si informa che nel territorio del municipio di Camaleño, cui appartiene il luogo sunnominato, si trova la frana – ancora al tempo visibile – che travolse i musulmani in rotta dopo lo scontro con gli asturi di Pelayo: il luogo dello smottamento si chiamava Subiedes ed era viva, fra le popolazioni locali, la leggenda che sotto il terreno franato si trovassero i resti degli arabi ('Mongrovejo', in *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, XI, p. 431). Infine, nell'ultimo volume dell'opera, si trova la voce Villasandino, località della provincia di Burgos. Nella chiesa parrocchiale dedicata alla Natività della Vergine erano conservati i sepolcri di due eroi conosciuti come i Sandoval, celebri nella provincia, che parteciparono al fianco di Pelayo alla battaglia del 718: da questi due mitici guerrieri i duchi dell'Infantado fanno discendere la loro schiatta ('Villasandino', in *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, XVI, p. 281).

<sup>852</sup> *Gaceta de Madrid*, 2 maggio 1884, pp. 288-289.



compiuto; e, all'interno di essa, le tombe reali e l'*imago* mariana. L'ascesa alla grotta mediante una scalinata dapprima lignea e poi ricostruita in pietra esaltava – in maniera più decisa che il già impervio percorso intrapreso fino a quel momento – il movimento ascensionale, che rappresentava l'ascesi e la purificazione del pellegrino, una penitenza sulla via dell'incontro con il divino, come avveniva, ad esempio, nel santuario reale di Rocamadour<sup>853</sup>. Un elemento importante che caratterizzava i luoghi visitati era l'arcaismo, la loro antichità e le rovine che ancora al tempo si conservavano, come il *dolmen* e la grotta di Santa Eulalia di Abamia, i capitelli istoriati di San Pedro de Villanueva oppure, nella stessa grotta, le tombe dei re fondatori<sup>854</sup>. Tale arcaismo connetteva potentemente il pellegrino con l'età mitica delle origini, mostrava l'immediatezza fisica con ere precedenti e con popolazioni arcaiche – i resti sono presenza viva, operante degli antichi re, come recita il titolo di un articolo edito nel *Museo de las Familias* – e costituivano una vivida testimonianza delle cronache e dell'epica<sup>855</sup>. Non sarebbe azzardato affermare che, insieme con la natura sublime del luogo, l'arcaismo sia la caratteristica fisica principale del santuario asturiano. La centralità dei resti archeologici a Covadonga conferma quindi le considerazioni di Anthony Smith e Álvarez Junco sull'importanza degli archeologi e antiquari nella costruzione della nazione<sup>856</sup>. È inoltre interessante notare che la guida di Isabella II nel cammino verso il santuario di Covadonga fu l'erudito locale Nicolás Cástor de Caunedo: ex-militare liberale, Caunedo fu anche giornalista, collaboratore di diverse pubblicazioni illustrate della metà del secolo, nonché redattore di numerose voci di argomento asturiano nel *Diccionario* di Madoz. Mediante tali pubblicazioni, Caunedo contribuì a diffondere a livello nazionale la conoscenza della leggenda di Covadonga, contribuendo alla diffusione dell'amor patrio e all'esaltazione dei contributi della provincia alla gloriosa storia della nazione. Fu l'autore, come abbiamo visto, dei progetti di restauro del santuario, che, traendo spunto dalla concezione di Ventura Rodríguez, riproponeva la trasformazione di Covadonga in un mausoleo di Pelayo.

Altri elementi del carisma possono essere rintracciati nelle canzoni e nelle poesie composte per l'occasione, le quali, pur costituendo un'esaltazione della virtù e delle doti del sovrano, rivelano quali comportamenti le popolazioni si aspettino dal regnante. Così, ad esempio, una strofa del 'Romance a nuestra soberana' recitato dinanzi a Isabella II nell'ambito dei festeggiamenti di Cangas de Onís la sera del 27 agosto 1858 afferma:

El cual [el territorio asturiano] os quiere y anhela  
 Como á la madre de la patria,  
 Siempre protectora nuestra,  
 Que adoráis la religión  
 Y socorréis la pobreza<sup>857</sup>.

I temi della pietas, della maternità e del soccorso al popolo si evidenziano come i più frequentati in queste composizioni, che possono essere considerate una rappresentazione collettiva dal basso degli elementi richiesti alla regalità<sup>858</sup>. Tali richiami alla funzione di madre della patria e di protettrice del popolo, nonché alla religiosità e alla carità verso i poveri coincidono con i

<sup>853</sup> Dupront, pp. 346-349.

<sup>854</sup> Caunedo, 'La tumba de Pelayo'; Caunedo 'Santa Eulalia de Abamia'; Nicolás Cástor de Caunedo, 'San Pedro de Villanueva', *Semanario Pintoresco Español*, 11 marzo 1849, pp. 5-6.

<sup>855</sup> Caunedo, 'Recuerdos vivos del Rey Pelayo'. Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, p. 370.

<sup>856</sup> Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, pp. 367-374; Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, pp. 229-233.

<sup>857</sup> De la Rada, p. 540.

<sup>858</sup> L'elevazione della sovrana a simbolo di madre esemplare e prolifica, nonché di moglie devota è propria anche di altri contesti, come dimostra il caso della regina Vittoria, cfr. Giovanni Aldobrandini, 'Vittoria: l'imperatrice delle classi medie', in *Gli occhi di Alessandro*, pp. 101-115 (pp. 101-104); più in generale, la metafora familiare applicata alla relazione fra sovrano e popolo fu ampiamente utilizzata nell'Europa del secolo decimonono, cfr., ad esempio, il caso dell'Italia in Catherine Brice, *Monarchie et identité nationale en Italie : 1861-1900* (Parigi: Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 2010) e dell'imperatore Francesco Giuseppe in occasione delle celebrazioni del 1908, Daniel Unowsky, 'Patriottismo sovranazionale e celebrazioni dinastiche nella tarda monarchia asburgica: la Kaiser-Huldigungs-Festzug del 1908', *Memoria e Ricerca*, 42 (2013), 107-125.

connotati culturali di moralità richiesti dallo Stato liberale al monarca, assunto a rappresentante della nazione costituzionale. In particolare, la poesia cataloga valori associati alla femminilizzazione della religione dell'età borghese, delineando la figura di regina cattolica devota, magnanima e virtuosa alla quale Isabella era chiamata a conformarsi<sup>859</sup>. Fra le caratteristiche richieste al re, il soccorso al popolo mediante la beneficenza si rivelava primaria: ad esempio, il componimento in *babel* 'Conversación de dos mujeres de Seburga' descrive Isabella II come «muy amiga de los probes, / Dolenciosa y llimosnera»<sup>860</sup>. La dispensa di elemosine durante il percorso fu una delle caratteristiche del viaggio della regina a Covadonga, un viaggio che consolidò il carisma religioso e la popolarità di «Isabel la Magnanima». Dopo aver lasciato elemosine a Oviedo, la carità di Isabella si dispiegò sulla strada per Covadonga, a beneficio dei poveri di Infiesto e Cangas de Onís: in totale, nel corso del sacro viaggio, Isabella affidò al governatore civile di Oviedo elemosine per un totale di circa 30.000 *reales*<sup>861</sup>. In generale, dalla metà del XIX secolo la filantropia reale, l'impegno nella carità verso i poveri da parte dei membri delle dinastie europee e i patronati reali sulle associazioni caritative incrementarono, e con essi la popolarità delle monarchie. Al di là dell'accreditamento morale, la «welfare monarchy» costituiva un antidoto al pericolo dei moti popolari, alla diffusione e radicamento delle ideologie socialiste e anarchiche e inoltre permetteva il rafforzamento delle gerarchie e dell'ordine sociale tradizionali<sup>862</sup>. Nel caso di Isabella II, tuttavia, il tipo di attività filantropica svolto dalla regina si configurò più come una serie di gesti caritatevoli dettati da momentanei impulsi personali, maggiormente attinenti alla prodigalità di un monarca assoluto che all'operato benefico del massimo rappresentante di uno Stato borghese<sup>863</sup>. La munificenza fu una peculiarità anche del viaggio dei duchi di Montpensier, i quali avevano affidato al curato di San Pedro de Villanueva 200 pesetas da ripartire fra i poveri della parrocchia, da aggiungere alle 1.000 lasciate all'*alcalde* di Cangas de Onís per il medesimo motivo<sup>864</sup>. Nel 1877, Alfonso XII lasciò al canonico di Covadonga Máximo de la Vega 1.000 pesetas per il soccorso ai poveri del santuario<sup>865</sup>.

### III.1.2 «Tierna y solícita madre» e «digna nieta del gran Pelayo»<sup>866</sup>. La legittimazione di Isabella II nel santuario dell'Auseva (1858)

Le motivazioni che spinsero Isabella II a intraprendere una serie di viaggi attraverso il paese fra la seconda metà degli anni Cinquanta e l'inizio del decennio successivo sono state ampiamente analizzate; di recente, David San Narciso ha approfondito tali analisi, concentrandosi sul quadro

<sup>859</sup> Burdiel; cfr. anche Rosa Ana Gutiérrez Lloret e Alicia Mira Abad, 'Ser reinas en la España constitucional. Isabel II y María Victoria de Saboya: legitimación y deslegitimación simbólica de la monarquía nacional', *Historia y Política*, 31 (2014), pp. 139-166, pp. 149-157.

<sup>860</sup> De la Rada, p. 541.

<sup>861</sup> *Gaceta de Madrid*, 2 settembre 1858, p. 3; *La Época*, 3 settembre 1858, p. 4; 'La Pagaduría de S.M en el viaje de la Real Familia a Asturias y Galicia', Archivo General de Palacio, HIS, CAJ.268, LEG.76/77. L'immagine di regina caritatevole ebbe larga risonanza durante il regno e anche negli anni dell'esilio di Isabella, cfr. Gutiérrez Lloret e Mira Abad, p. 155. Il *real* era la moneta da 25 centesimi. Quando, alla fine del 1868, il ministro de hacienda del governo provvisorio rivoluzionario Laureano Figuerola firmò il decreto che imponeva la peseta come unica moneta nazionale al posto dello scudo borbonico, fu stabilito che una peseta equivallesse a quattro *reales*. Il *duro* costituiva invece un multiplo della peseta, avendo il valore di cinque pesetas, cfr. Miguel Martorell Linares, *Historia de la peseta. La España contemporánea vista a través de su moneda* (Barcelona: Planeta, 2001).

<sup>862</sup> Frank Prochaska, *Royal Bounty: The Making of a Welfare Monarchy* (Yale: Yale University Press, 1995).

<sup>863</sup> Pedro Carasa, 'Isabel II y la cultura de la pobreza', in *Isabel II: los espejos de la reina*, a cura di Juan Sisinio Pérez Garzón (Madrid: Marcial Pons, 2004), pp. 113-140 (pp. 128 e 134-139); Gutiérrez Lloret e Mira Abad, pp. 153-155.

<sup>864</sup> *Gaceta de Madrid*, 24 giugno 1857, p. 4.

<sup>865</sup> 'Viaje de S.M. el Rey por Asturias y Galicia y estancia de S.A.R. la Serma. Princesa de Asturias en Gijón. Cuenta general de todos los gastos ocurridos con motivo del mismo viaje desde 12 de julio hasta 13 de agosto del corriente año (1877)', Archivo General de Palacio, HIS, CAJ.275, LEG.84.

<sup>866</sup> *La Época*, 2 agosto 1858, p. 2 e *La Época*, 20 agosto 1858, p. 3.

politico nel quale tale viaggio si svolse<sup>867</sup>. Alla necessità di puntellare l'istituzione monarchica, posta in discussione dalla *Vicalvarada*, e di popolarizzare la figura della regina, si aggiunse il bisogno di riconfermare le prerogative alla corona dell'infante Alfonso, la cui nascita allontanava definitivamente il conte di Montemolín dal trono.

Il presidente del Consiglio dei ministri Leopoldo O'Donnell, il ministro della marina José María Quesada e il ministro degli esteri Saturnino Calderón Collantes, oltreché le autorità provinciali e municipali, accompagnarono la regina<sup>868</sup>. A Covadonga, Isabella assisté alla messa nella grotta al termine della quale si procedette alla cresima del principe delle Asturie e dell'infanta Isabel, uniti dall'arcivescovo di Cuba, Antonio María Claret, e dal Patriarca delle Indie Occidentali, Tomás Iglesias Barcones. Victor Turner ha posto in rilievo come raramente i simboli si trovino in unità isolate, in genere essi entrano in relazione con altri simboli in gruppi e sistemi di significanti e significati. In queste costellazioni alcuni simboli sono dominanti, mentre altri sono ausiliari: inoltre, i simboli possono apparire in relazioni ambivalenti o anche trivalenti<sup>869</sup>. Nella cerimonia di confermazione degli infanti, la simbologia della maternità, della palingenesi e della continuità rinnovata della dinastia e della nazione, rappresentata dalla regina e dall'infante, entrò in relazione con il punto spaziale di origine della nazione e della monarchia, nonché con il luogo terreno nel quale giacevano i resti mortali del fondatore. In questo modo, Isabella vincolò simbolicamente la culla di Alfonso alla tomba di Don Pelayo, connettendo l'infante con una legittimità antica e primigenia che riaffermava la consustanziazione fra monarchia e nazione, *in primis* nei confronti del ramo carlista e quindi anche in relazione alla posta in dubbio dell'istituzione monarchica stessa nel corso del *Bienio Progresista*. Al termine della cerimonia, il grido «¡Viva el Príncipe de Asturias!» si espanse dal Campo de la Jura alle pendici delle montagne circostanti nelle quali si assiepava la folla accorsa a vedere la famiglia reale: «era el juramento más solemne y más sincero que ha podido tener ningún príncipe de Asturias, la proclamación más ardiente y más importante de cuantos príncipes herederos ha tenido el trono de Castilla»<sup>870</sup>. Nelle pagine de *La Época*, le acclamazioni certificavano la fedeltà degli abitanti del principato all'erede al trono e, poiché avvenute nel Campo de la Jura, richiamavano il giuramento dei vassalli e dei guerrieri al nuovo re Pelayo dopo la battaglia di Covadonga.

Dopo il pranzo nella sala capitolare, si incolonnò una processione per traslare l'immagine della Vergine dall'edicola della grotta al basamento del mausoleo di Pelayo di Ventura Rodríguez. L'ordine della processione e del posizionamento dei componenti della medesima, secondo quanto annotava Darnton, è altamente significativo in termini simbolici, costituendo una rappresentazione dei rapporti di potere e delle fedeltà a corte e nel paese<sup>871</sup>. Aprivano il corteo il presidente del consiglio O'Donnell, portatore dello stendardo che rappresentava la Vergine di Covadonga, dono del marchese di Pidal, e il governatore civile della provincia, che recava il pendone reale; ai suoi lati procedevano Calderón Collantes e il capitano generale di Castilla la Vieja, tutti in alta uniforme. Seguivano quattro proceri asturiani che sostenevano il baldacchino dell'immagine, vestita con il manto donato dall'infanta Isabel, e quindi il clero e la famiglia reale. Il corteo rappresentava un omaggio del governo e dei sovrani alla Vergine e alla Chiesa in un'epoca in cui la fede cattolica era ancora patrimonio del liberalismo di ascendenza gaditana<sup>872</sup>; inoltre, simbolizzava l'adesione della regione alla nazione, nella persona del governatore civile portatore dell'emblema reale, la devozione delle Asturie, rappresentate dalla nobiltà locale che trasportava il baldacchino alla

---

<sup>867</sup> Burdiel, pp. 565-569; Gutiérrez Lloret e Mira Abad, p. 146; David San Narciso, 'Celebrar el futuro, venerar la Monarquía. El nacimiento del heredero y el punto de fuga ceremonial de la monarquía isabelina (1857-1858)', *Hispania*, LXXVII.255 (2017), pp. 185-215 (pp. 203-211).

<sup>868</sup> *La Época*, 8 luglio 1858, p. 3.

<sup>869</sup> Turner e Turner, p. 10.

<sup>870</sup> L'intero resoconto della giornata si trova in *La Época*, 3 settembre 1858, p. 4.

<sup>871</sup> Darnton, *Il grande massacro dei gatti*, pp. 136-174.

<sup>872</sup> Portillo; Gregorio Alonso, 'La ciudadanía católica y sus enemigos. cuestión religiosa, cambio político y modernidad en España (1793-1874)' (Tesi di dottorato, Universidad Autónoma de Madrid, 2008).

Vergine di Covadonga e, infine, la fedeltà dell'esercito, rappresentato da O'Donnell, Quesada e gli altri ufficiali in alta uniforme, alla religione e al trono. Una volta giunti alla pavimentazione settecentesca, luogo cosmico e arcaico, che per l'occasione costituì una chiesa «cuya bóveda era el cielo, su pavimento las montañas, sus columnas y adornos seculares árboles», Juan Ignacio Moreno, vescovo di Oviedo, celebrò la messa pontificale. Non esiste – afferma Dupront – luogo sacro con una «organicità sacralizzante» connessa, all'interno della quale si inserisce un altare per la celebrazione dei culti immersi nella natura<sup>873</sup>: così, il basamento di Ventura Rodríguez costituì il luogo scelto per la messa di campagna nel 1858, mentre nell'ultimo quarto del secolo sarà la Cappella del Campo a svolgere tale funzione di teatro per le celebrazioni all'aperto e, dal primo decennio del Novecento, la spianata antistante la basilica. La messa costituì un momento di intensa emozione in cui al rimbombo delle salve di cannone – eco lontano del clangore delle spade nell'antica battaglia – si alternavano le note della *Marcha Real* eseguita alla consacrazione dell'ostia e dei cantici religiosi che si spandevano per le montagne mentre «la magestad de nuestra Reina se prosternaba ante la Majestad Divina»<sup>874</sup>.

In conclusione, è necessario evidenziare come la visita di Isabella a Covadonga, oltreché per gli intenti di socializzazione della figura della sovrana e di legittimazione dell'erede al trono, si caratterizzi per la presenza di O'Donnell e di altri rappresentanti del governo. Gli esponenti della Unión Liberal avevano appoggiato il desiderio della regina di viaggiare per il paese, scorgendovi un meccanismo essenziale per rinsaldare il vincolo fra la corona e le masse spagnole<sup>875</sup>. Inoltre, è importante notare come la partecipazione del presidente del consiglio e dei ministri connoti il viaggio come la visita di un monarca costituzionale, il vertice dello Stato progettato dalla Unión Liberal. Sembra qui possibile quindi rintracciare una delle rare occasioni nelle quali Isabella II è presentata come regina costituzionale, in un'epoca nella quale furono predominanti le rappresentazioni simboliche della sovrana più prossime al principio monarchico tradizionale<sup>876</sup>. La presenza di O'Donnell non mancò di essere rilevata dai carlisti e di sollevare le loro critiche: Luis del Barco stigmatizzò il triste spettacolo de «la España ilustrada, la hija póstuma de las luces, la España parlamentaria, [que] llega á rendir sus respetos al Reconquistador de la España musulmana». Il pubblicista carlista lamentava lo scandalo dei governanti liberali, rappresentanti corrotti di un regime che aveva portato il paese alla decadenza, che traevano al santuario intrighi di palazzo e faziosità, discordie civili e debolezza, depositando la perdurante instabilità politica e gli attacchi alla Chiesa dinanzi alla tomba del monarca assoluto fondatore<sup>877</sup>.

---

<sup>873</sup> Dupront, p. 406.

<sup>874</sup> De la Rada, p. 555.

<sup>875</sup> Burdiel, p. 567.

<sup>876</sup> Rosa Ana Gutiérrez Lloret specifica come dal 1856 le rappresentazioni dinastiche e tradizionali di Isabella II prevalsero su quelle costituzionali, specchio simbolico della deriva autoritaria e repressiva del regno, cfr. Rosa Ana Gutiérrez Lloret e Rafael Fernández Sirvent, 'Discursos de legitimación de la monarquía española en el siglo XIX: Isabel II y Alfonso XII, reyes constitucionales y católicos', *Alcores*, 17 (2014), pp. 89-114 (p. 103).

<sup>877</sup> *La Esperanza*, 13 agosto 1858, pp. 1-2.

## III.2 La costruzione liturgica del culto e la promozione delle pratiche devozionali (1872-1923)

### III.2.1 Una nuova ricorrenza nel santorale per la riconquista religiosa della terra di Spagna (1873-1918)

Negli ultimi giorni del giugno 1872, Benito Sanz y Forés giungeva nella parrocchia di Cangas de Onís nell'ambito di una delle frequenti visite pastorali che il prelado intraprendeva allo scopo di contenere e porre rimedio allo stato di indifferenza religiosa in cui versava la diocesi a causa della Rivoluzione di Settembre e della «propaganda impía y protestante»<sup>878</sup>. Dopo aver visitato le parrocchie della valle del Deva, il vescovo salì a Covadonga, dove rimase costernato dalla povertà e dallo stato di abbandono di quel «Santuario augusto de la Religión y de la Patria»; a quella vista, Sanz maturò «el deseo ardiente de reparar las ruinas de la casa de Dios y de María, y de levantar un monumento digno de Covadonga». Sanz era persuaso che alla ricostruzione materiale del santuario dovesse accompagnarsi la restaurazione morale della diocesi in quei giorni «de tanta desolación para la Iglesia y para la patria»<sup>879</sup>. Mediante la promozione del culto di Covadonga, le popolazioni asturiane avrebbero ricordato la propria storia e avrebbero sentito rivivere nel proprio animo «los dos grandes amores, que su nombre evoca, el de la Religión y el de la Patria, el de la Madre de Dios y el del propio prestigio regional y nacional»<sup>880</sup>. La diffusione del culto di Covadonga, secondo Sanz, avrebbe così costituito un efficace rimedio per mali che opprimevano la nazione e uno strumento incisivo per la riconquista cattolica delle Asturie<sup>881</sup>.

La diffusione del culto a partire dalla prima metà degli anni Settanta si concretizzò mediante due strategie intrecciate: *in primis* la costruzione liturgica, che portò innanzitutto all'istituzione di una festa canonica della Vergine di Covadonga e alla definizione di una messa e ufficio particolari che sarebbero state recitate in ogni parrocchia della diocesi il 9 settembre. La liturgia venne successivamente arricchita con l'istituzione della novena di Covadonga, dal 1° al 9 settembre, con la pubblicazione di un libro di preghiere e con la concessione del privilegio della coronazione canonica dell'immagine nel 1918. Il lato devozionale ed emotivo del culto fu sviluppato attraverso la promozione dei pellegrinaggi al santuario e della partecipazione popolare al triduo festivo del 7, 8 e 9 settembre, nonché mediante l'incentivazione della celebrazione dei riti di passaggio a Covadonga e l'incoraggiamento di altre pratiche devozionali nel luogo sacro.

L'istituzione della festa della Vergine di Covadonga costituì il primo passo fondamentale per la costruzione del culto. Nel maggio del 1873 Sanz y Forés inviò una petizione a Pio IX affinché il 9 di settembre fosse elevato a festa religiosa della Vergine di Covadonga nella diocesi asturiana: il vescovo intendeva creare una coppia di ricorrenze consecutive, la festa della Natività di Maria e quella della Vergine di Covadonga, dilatando così il tempo sacro delle festività mariane di settembre. Nelle preci di accompagnamento alla richiesta, il presule levantino ricordò al sommo pontefice il miserrimo stato della nazione cattolica con toni ricalcati sulle lamentazioni per la perdita della Spagna inserite nelle antiche cronache asturiane<sup>882</sup>:

Templos destruidos o usurpados para esos profanos, el Clero reducido a extrema pobreza. Sacerdotes asesinados en muchas partes, en otras reducidos a prisión o llevados a los tribunales con cualquier pretexto, los

---

<sup>878</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 28 giugno 1872, p. 370. Chiaro, nella citazione, il caustico riferimento alla libertà di culti approvata nel 1869.

<sup>879</sup> Benito Sanz y Forés, *Carta pastoral sobre la edificación de un templo monumental en Covadonga* (Oviedo: Imp. de Vallina y comp., 1877), p. 5.

<sup>880</sup> Méndez Mori, p. 156.

<sup>881</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 17 settembre 1874, p. 291.

<sup>882</sup> Vanoli, p. 281.

errores todos enseñados públicamente y todos los vicios devastando al pueblo, que por antonomasia era llamado el Católico<sup>883</sup>.

Il vescovo stigmatizzava la politica anticlericale delle giunte rivoluzionarie, dei governi della monarchia savoiarda e poi della Prima Repubblica, facendo in primo luogo riferimento alla politica di secolarizzazione dello spazio urbano. Subito dopo, segnalando l'estrema indigenza del clero, Sanz si ricollegava alla mancata erogazione dei salari al clero asturiano e alla separazione fra la Chiesa e lo Stato paventata dal progetto di Costituzione repubblicana<sup>884</sup>. Infine, alludendo all'insegnamento degli errori e al dilagare pubblico del vizio, il porporato deplorava le restrizioni all'istruzione, la promozione dell'educazione laica e la secolarizzazione dei riti di passaggio portati avanti dapprima dalle giunte rivoluzionarie locali, come quelle di Oviedo e Gijón, e poi dai governi del Sexenio<sup>885</sup>. Proseguendo nella petizione inviata alla Santa Sede, Sanz y Forés ricordò come lo stesso Pio IX, nell'allocuzione della Vigilia di Natale dell'anno 1871, si fosse richiamato alla battaglia di Covadonga e a Pelayo, additandolo come «digno modelo de héroes para obrar la restauración religiosa del mundo actual»<sup>886</sup>. Si può quindi affermare che l'intento di diffusione della devozione della Vergine di Covadonga sia stato strettamente connesso alla mobilitazione cattolica contro la politica degli esecutivi del Sessennio e si inserisse nell'immagine della Chiesa cittadella assediata dalle eresie del mondo moderno propria del cattolicesimo degli ultimi decenni dell'Ottocento. La proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione consacrò l'immagine della Madonna che schiacciava testa del serpente infernale, rappresentazione delle eresie e dell'empietà del secolo: una figura che di certo era presente nella mente di Sanz e dell'episcopato spagnolo<sup>887</sup>. La stessa leggenda di Covadonga, peraltro, si prestava facilmente per essere reinterpretata in chiave moderna, assimilando la Chiesa alla «rústica ciudadela» difesa dai cristiani contro il numeroso esercito musulmano, figura evidente dei moderni increduli e anticlericali<sup>888</sup>. La richiesta di Sanz y Forés fu approvata dal sommo pontefice alla fine di giugno e, dopo il nulla osta della Congregazione dei Riti, la festa della Vergine di Covadonga poté essere iscritta nel calendario diocesano, da celebrarsi «sub ritu duplici secundae classis et cum officio et missa proprii»<sup>889</sup>. Come evidenziò a suo tempo Méndez Mori, la concessione della messa particolare costituì uno straordinario catalizzatore del culto della Vergine di Covadonga in quanto da allora l'ufficio sacro dedicato alla devozione dell'Auseva venne recitato in tutte le chiese della diocesi asturiana<sup>890</sup>. All'approvazione della richiesta di Sanz y Forés, Pio IX aggiunse la concessione di un'indulgenza plenaria perpetua a chi avesse fatto visita al santuario in occasione della festa del 9 settembre o negli otto giorni successivi, confessandosi e comunicandosi in quest'occasione<sup>891</sup>: dietro la concessione del privilegio, che elevava la posizione di Covadonga nell'ambito dell'economia della salvezza cattolica, si celava l'intento di fomentare il culto, aumentare la celebrità del santuario e spingere così i fedeli a intraprendere pellegrinaggi verso il luogo sacro, come era accaduto nel caso di La Salette e di Lourdes o per l'Apostolato della Preghiera.

---

<sup>883</sup> Méndez Mori, pp. 157–59.

<sup>884</sup> Sul progetto di legge repubblicano sulla separazione della Chiesa dallo Stato, Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España*, p. 261.

<sup>885</sup> Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España*, p. 252.

<sup>886</sup> José Meseguer y Costa, *Reseña de las solemnes funciones celebradas en la Real Colegiata de Covadonga en los días 8 y 9 de septiembre de 1873, con motivo de la inauguración del oficio y missa propios en honor de la Titular de dicha insigne iglesia, aprobados por nuestro SS. Padre Pio IX á petición del Ilmo. Sr. Dr. D. Benito Sanz y Forés, obispo de Oviedo* (Oviedo: Imp. de La Unidad, á cargo de J. Laruelo, 1873), p. 2.

<sup>887</sup> Raul Mínguez Blasco, 'Las múltiples caras de la Inmaculada: Religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)', *Ayer*, 96.4 (2014), 39–60.

<sup>888</sup> La citazione è tratta da Norberto del Prado, *Sermón de Nuestra Señora de Covadonga predicado el 8 de septiembre de 1895 en Su Real Colegiata por el R. P. F. Norberto del Prado de la orden de predicadores catedrático de teología en la Universidad Católica de Friburgo* (Oviedo: Establecimiento tipográfico de Adolfo Brid, 1895), p. 18.

<sup>889</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 23 agosto 1873, p. 263.

<sup>890</sup> Méndez Mori, p. 160.

<sup>891</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 1º agosto 1874, p. 260.

Nei decenni successivi all'istituzione della festività, i prelati che si susseguirono sul seggio episcopale di Oviedo contribuirono alla dilatazione e al radicamento del culto alla Vergine di Covadonga mediante modifiche liturgiche. Nel 1892, Ramón Martínez Vigil istituì la novena di Covadonga<sup>892</sup> e fece contestualmente pubblicare l'ufficio sacro che doveva essere recitato nell'occasione<sup>893</sup>. Martínez Vigil scorgeva una notevole somiglianza fra il periodo della caduta del regno gotico e il XIX secolo: in entrambi i periodi, la fede si era indebolita, le classi dirigenti e i poveri adottavano costumi pervertiti e viziosi e la patria era in pericolo. Alla decadenza dei regni di Witiza e Rodrigo, licenziosi e peccaminosi, il teologo asturiano opponeva la rinascita di Covadonga, «nuevo Sinai», iniziata da Pelayo, novello Mosè, nella battaglia del 718, che rappresentava l'inizio di una nuova alleanza fra Dio e il suo popolo. Come nell'VIII secolo, così alla fine dell'Ottocento il presule sierenese indicava nel ritorno della morale cristiana nella vita pubblica spagnola il rimedio per i mali del paese; Martínez Vigil inoltre individuava in coloro che usavano le armi della stampa per avvelenare i cuori, pervertire le coscienze ed eradicare la fede dalle anime, nei massoni e nei liberi pensatori, «los moriscos de nuestros días», ai quali era indispensabile opporsi in vista del risorgimento nazionale. Nella costruzione del tempio monumentale, il vescovo asturiano vedeva quindi una testimonianza della pietà di un secolo dominato dall'indifferenza religiosa, mentre nel culto della Vergine di Covadonga scorgeva un sostegno per la Chiesa nella lotta contro l'empietà del tempo<sup>894</sup>. Nel 1918 il successore di Martínez Vigil, Francisco Javier Batzán y Urniza ottenne il privilegio della coronazione canonica dell'immagine della Vergine di Covadonga. La cerimonia della coronazione canonica costituì il fulcro delle celebrazioni del XII centenario della battaglia di Covadonga e di essa ci occuperemo diffusamente in seguito.

Il ruolo del vescovo si configura come determinante nella promozione e diffusione di un culto, nonché nella costruzione culturale e simbolica dominante del medesimo. I presuli locali ebbero un ruolo di primo piano nella rivitalizzazione delle antiche devozioni e nel radicamento di tutti i nuovi culti, come ad esempio quello di Nostra Signora di La Salette. Il vescovo di Grenoble Philibert de Bruillard, oltre a riconoscere le visioni di Mélanie Calvat e Maximin Giroud, patrocinò la creazione dell'Arciconfraternita di Nostra Signora di La Salette, dedicata alla penitenza e alla preghiera, nonché alla lotta contro la blasfemia e alla profanazione del Giorno del Signore; Bruillard inoltre creò i Missionari di Nostra Signora di La Salette, sul modello controriformista degli Oblati dei Santi Ambrogio e Carlo di Milano, una congregazione aperta ai laici e agli ecclesiastici e dedicata all'assistenza dei pellegrini, all'apostolato popolare e alla diffusione del culto. Nel 1851 Bruillard inoltre principiò l'erezione del santuario, completato nel 1865, e uno dei suoi successori, Armand-Joseph Fava, ottenne il privilegio della coronazione canonica per l'immagine e l'erezione del santuario a basilica minore nel 1879<sup>895</sup>. Polemista noto per le sue arcigne posizioni antimassoniche, Fava continuò la promozione dei pellegrinaggi al santuario alpino iniziata da Bruillard – il quale, nel maggio 1852, dinanzi a 1.500 pellegrini, benedisse la prima pietra del santuario – e coronata dal primo pellegrinaggio nazionale del 1872, cui parteciparono 375 sacerdoti e migliaia di devoti delle rispettive parrocchie; il pellegrinaggio nazionale a La Salette,

---

<sup>892</sup> Ramón Martínez Vigil, 'Instrucción pastoral LXXX. – Covadonga – 1. Resultado de la subscripción hecha en toda la diócesis en 1892. – 2. Reseña histórica de los trabajos hechos desde 1874 hasta 1886. – 3. Idem de los ejecutados hasta 1892. donativos; coste de las obras. – 4. La novena de Covadonga y las confirmaciones en el día de la fiesta. Gratitud para con los bienhechores. Total de gastos hechos hasta esta fecha en Covadonga (15 de febrero de 1893)', in *Pastorales del Rmo. P. Martínez Vigil de la orden de predicadores obispo de Oviedo, conde de Noreña, etc.*, 3 voll. (Oviedo: Librería Católica de Gregorio del Amo, 1898), III. INSTRUCCIONES Y COMUNICACIONES (1884 Á 1898), pp. 462–74 (pp. 470–71).

<sup>893</sup> *Rosario y novena de Nuestra Señora de Covadonga* (Oviedo: Imprenta 'La Cruz', 1892).

<sup>894</sup> Martínez Vigil, 'Instrucción pastoral LXXX', pp. 463–65.

<sup>895</sup> Jacques-Olivier Boudon, 'L'évêque de La Salette, Mgr de Bruillard', in *La Salette : apocalypse, pèlerinage et littérature (1856-1996)*, a cura di François Angelier e Claude Langlois (Grenoble: Jérôme Millon, 2000), pp. 49–62; Jean-Michel Leniaud, 'La basilique de La Salette: L'achat du terrain, la construction, l'érection de la chapelle en basilique mineure', in *La Salette: apocalypse, pèlerinage et littérature*, pp. 135–54.

avvenuto due anni dopo la sconfitta nella guerra franco-prussiana e la Comune, aveva chiari connotati di penitenza ed espiazione, i quali, insieme con le profezie apocalittiche, costituivano le peculiarità del culto montano di La Salette<sup>896</sup>.

### *III.2.2 Identità locale, ritualità barocca, tutela nobiliare: le feste di Covadonga durante la Restaurazione borbonica*

Le introduzioni liturgiche e i benefici ecclesiastici costituirono la base per la promozione e lo sviluppo delle pratiche devozionali vincolate al santuario di Covadonga. Questi esercizi sacri furono essenzialmente costituiti dai pellegrinaggi, che a partire dal 1878 e in concomitanza con l'organizzazione dei grandi pellegrinaggi nazionali alla basilica del Pilar conobbero un deciso incremento, e dalle solenni cerimonie del triduo festivo e poi della novena di Covadonga<sup>897</sup>. Le funzioni religiose organizzate in occasione di feste e pellegrinaggi costituivano l'occasione per l'espletamento di pratiche pie vincolate alla religione popolare, che i vescovi incoraggiarono e non sanzionarono come pio complemento all'adempimento dei precetti dottrinali. I pellegrinaggi e gli atti di pietà furono promossi dapprima a livello strettamente diocesano, per poi, a partire dagli anni Novanta del XIX secolo, estendersi alle comunità asturiane insediatesi nelle città spagnole e agli indiani<sup>898</sup>: questo consolidò il vincolo fra la regione e il culto. Impiantate in un ambiente di religiosità ultramontana, barocca e testimoniale, le pratiche pie vincolate alla devozione della Vergine di Covadonga si mantennero invariate per quasi un secolo, fino al rinnovamento della religiosità cattolica presupposto dal Concilio Vaticano II.

Le feste di Covadonga conobbero un importante rinnovamento e un deciso ampliamento dopo l'erezione del 9 settembre a festività della Vergine di Covadonga. Alle originarie funzioni costituite dalla processione dell'immagine della Vergine dalla grotta al basamento di Ventura Rodríguez e alla messa di campagna nella prateria ai piedi del complesso sacro, a partire dalla seconda metà degli anni Settanta si aggiunsero altre funzioni che innalzarono notevolmente la solennità della ricorrenza religiosa.

Negli anni del pontificato di Sanz y Forés, la messa pontificale del giorno della Natività della Vergine venne celebrata all'aria aperta nella Cappella del Campo, un antico eremo sito nella prateria dinanzi al basamento del tempio di Ventura Rodríguez e fatto ristrutturare all'uopo dallo stesso vescovo nei primi anni Settanta; alla piccola edicola giungeva la processione che s'incamminava dalla grotta per traslare l'immagine mariana prima della funzione. Il giorno seguente, festa della Vergine di Covadonga, le cerimonie si aprivano con la recitazione dell'ora media nella Grotta della Vergine al mattino seguita da una messa solenne e, nel pomeriggio, dai vesperi, la preghiera della liturgia delle ore con cui si concludevano le festività di Covadonga. Questo fu il palinsesto, ad esempio, utilizzato in occasione delle feste di Covadonga del 1884, le prime celebrate durante il pontificato di Martínez Vigil. Accompagnato da Sanz y Forés, al tempo arcivescovo di Valladolid, il frate domenicano percorse il tragitto da Oviedo fra l'entusiasmo degli abitanti dei centri siti sulla via. I prelati furono trionfalmente accolti a Pola de Siero, Nava e Infiesto, paesi nei quali furono omaggiati dalle autorità civili, militari ed ecclesiastiche locali, per poi giungere a Cangas de Onís. Nell'antica corte di Pelayo, dove le strade erano addobbate come nelle grandi festività, le campane furono suonate a festa e le acclamazioni della folla si intervallavano allo scoppio petardi e razzi, i vescovi furono ricevuti processionalmente dalle

---

<sup>896</sup> Perry ed Echeverría, pp. 134–35; Zimdars-Swartz, pp. 27–57, in particolare sul contenuto dei messaggi apocalittici pp. 170–88; sul culto di La Salette nelle guerre culturali, Jacqueline Lalouette, 'La Salette et la contestation anticléricale', in *La Salette: apocalypse, pèlerinage et littérature*, pp. 119–34.

<sup>897</sup> In merito ai pellegrinaggi nazionali alla basilica del Pilar cfr. Ramón Solans, *La Virgen del Pilar dice ...*, pp. 186–88.

<sup>898</sup> Nella Spagna otto-novecentesca, indiano costituiva il termine impiegato per designare un emigrato che tornava a stabilirsi nella terra natia dopo essersi arricchito e avere fatto fortuna in America cfr. 'indiano', *Diccionario de la lengua española*, 23<sup>a</sup> (Real Academia Española, 2020) <<https://dle.rae.es/indiano?m=form>> [consultato il 26 giugno 2020].



componenti della sezione locale della congregazione delle Figlie di Maria e dai bambini del catechismo che, reggendo gli stendardi con gli emblemi della confraternita, cantavano l'inno di Covadonga; dopo aver attraversato la cittadina, i presuli furono brevemente ricevuti dalle autorità locali e quindi ripresero la via di Covadonga. Nel santuario, dinanzi agli occhi dei vescovi si presentò «un cuadro animadísimo y devoto», con pellegrini scalzi o con sudari, alcuni impegnati in atti di mortificazione, come salire il centinaio di gradini che portavano alla Santa Grotta in ginocchio, altri raccolti in preghiera o nell'espletamento del sacramento della confessione. Agli esercizi sacri si abbinavano, nel santo recinto dell'Auseva, rumori di attività profane e festose, come il suono di *gaitas* e chitarre, lo scoppio di mortaretti e i canti dei pellegrini. Il giorno della Natività della Vergine, le pie donne dell'associazione delle Figlie di Maria di Margolles e Cangas de Onís, con una rappresentazione degli alunni del catechismo del capoluogo, salirono in processione dal Campo del Repelao a Covadonga dove si unirono ai pellegrini vicino alla collegiata di San Fernando. Alle nove e trenta del mattino partì dal santo edificio la processione nella quale spiccavano gli stendardi dei gruppi di pellegrini e delle associazioni pie e i mazzi di fiori portati dai devoti e offerti alla Vergine; l'immagine della Vergine di Covadonga era trasportata da quattro membri della Guardia Civil, seguiti dalle bambine del catechismo che intonavano canti sacri, dai canonici vestiti con i loro paramenti più solenni, i due presuli e, infine, il popolo devoto fra cui molti che indossavano scapolari di Covadonga o bianchi sudari. Robert Darnton, nel celebre saggio incentrato sull'*État et description de la ville de Montpellier fait en 1768*, evidenziò come l'ordine di marcia di una processione sia altamente significativo a livello simbolico e come i cortei rendessero visibile l'ordine sociale sia per coloro che vi partecipavano, sia per gli astanti<sup>899</sup>. Benché riferite a un contesto di Antico Regime, tali considerazioni possono essere applicate anche per le processioni al santuario di Covadonga fra Otto e Novecento: in primo luogo, il trasporto da parte delle guardie civili dell'immagine della Vergine rafforzava il legame fra la religione cattolica e l'ordine sociale costituito. Come avvenne nel caso di altri culti, come ad esempio quello della Vergine del Pilar, la connessione col Benemerito Corpo connotava in senso fortemente conservatore, autoritario e centralista il capitale simbolico costituito dall'immagine mariana, esplicitando, al contempo, la benedizione e legittimazione ecclesiastica dell'ordine sociale e politico costituito<sup>900</sup>. L'uso dello scapolare della Vergine di Covadonga, in secondo luogo, identificava i devoti incolonnati in processione come una coorte cristiana che avanzava nell'ostile mondo moderno: lo scapolare di Covadonga costituiva l'uniforme di questa santa armata, distintivo di consacrazione alla Vergine e testimonianza viva di fede; inoltre, la pratica di indossare lo scapolare costituiva una modalità per la diffusione del culto di Covadonga nella società. Sovente associato a indulgenze e privilegi, lo scapolare fu centrale nella pietà leonina, insieme con la recita del rosario: Leone XIII approvò infatti l'uso di diversi scapolari, come quello del Cuore Immacolato di Maria, quello della Madonna del Buon Consiglio e quello del Sacro Cuore di Gesù e Maria fra gli anni Ottanta e Novanta dell'Ottocento<sup>901</sup>. I labari lasciati nella Grotta della Vergine dai membri dei pellegrinaggi giunti al santuario e portati in processione durante le feste di settembre parimenti rafforzavano l'impressione di sacro drappello associata ai partecipanti al corteo e, forse più rilevante, a livello di costruzione simbolica del culto testimoniavano la fede unificante di tutto il popolo asturiano alla Vergine di Covadonga. Alla Cappella del Campo, Martínez Vigil officiò l'ora media e quindi la messa pontificale, al termine della quale diede la benedizione papale ai fedeli raccolti nella prateria ai piedi del santuario; dopo la recita dell'antifona *Salve Regina*, si formò nuovamente una processione per ricondurre il simulacro della Vergine alla collegiata. Alla sera dell'8 settembre, nella Santa Grotta, Martínez Vigil e Sanz y Forés presiedettero i vesperi, la recita del Rosario e il canto della *Salve Regina*. Il giorno della festa della Vergine di Covadonga fu invece l'arcivescovo di

---

<sup>899</sup> Robert Darnton, 'Un borghese riordina il suo mondo: la città come testo', in *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese* di Robert Darnton (Milano: Adelphi, 1988), pp. 136–74 (pp. 138–55).

<sup>900</sup> Sulla Guardia Civile e la devozione *pilarista* cfr. Ramón Solans, 'La Virgen del Pilar dice ...' p. 228.

<sup>901</sup> Joseph Hilgers, 'Scapular', *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1912) <<https://www.newadvent.org/cathen/13508b.htm>> [consultato il 30 aprile 2020]; Perry ed Echeverría, pp. 143–44.

Valladolid, alle nove del mattino, a guidare la liturgia dell'ora media e quindi a celebrare la messa pontificale. Con la recita della *Salve Regina* alla conclusione della messa, verso mezzogiorno, terminarono le celebrazioni delle feste di Covadonga e i pellegrini, dopo aver acclamati i prelati e avuta da loro la benedizione episcopale, defluirono verso le loro abitazioni<sup>902</sup>.

Questa liturgia fu seguita, senza rilevanti modifiche, dal 1875, anno nel quale terminò la ristrutturazione della Cappella della Grotta, al 1892, quando le celebrazioni vennero arricchite con l'inserimento della novena alla Vergine di Covadonga. Nell'ultimo decennio del secolo il palinsesto delle feste di Covadonga subì due fondamentali mutamenti che connotarono le celebrazioni fino alla seconda metà degli anni Venti: da una parte, come detto, l'inserimento nel programma delle cerimonie della novena dilatava il tempo sacro delle feste mariane, giungendo a formare la «Semana Grande de Covadonga»<sup>903</sup> nella prima decade di settembre, dall'altra parte la conclusione dei lavori di erezione della basilica monumentale fornì un nuovo, grandioso scenario per le celebrazioni.

Usanza diffusasi nel Seicento e riconosciuta liturgicamente nel XIX secolo, la novena costituisce una preghiera pubblica o privata di nove giorni e si divide nelle quattro tipologie della novena di lutto, di preparazione, di preghiera e di indulgenza; alla pratica della novena furono associati miracoli e benefici sovranaturali, già costati da Benedetto XIV nel Settecento<sup>904</sup>. Modellata sulla novena di preparazione alla Natività della Vergine, una delle undici novene in onore della Vergine raccomandate dalla Santa Sede a partire dall'inizio dell'Ottocento, la novena della Madonna di Covadonga aveva inizio il primo giorno del mese di settembre e si concludeva la sera del 9, al termine delle feste. Il pio esercizio – che si svolgeva nella Grotta della Vergine alla presenza di devoti provenienti in particolare da Cangas de Onís e dalle parrocchie limitrofe – era arricchito da un sermone pronunciato a turno dai canonici della basilica e dedicato alle virtù di Maria Santissima. Al termine delle preghiere i devoti, sotto la guida del canonico officiante, sfilavano in processione, reggendo dei ceri nelle mani e cantando la *Salve Regina*, dalla Santa Grotta alla basilica monumentale, accompagnati dai rintocchi della campana della sera, in una scena che riecheggiava *L'Angéhus* di Jean-François Millet<sup>905</sup>. Durante la Restaurazione l'espletamento del pio esercizio era possibile, così come l'organizzazione delle feste, in virtù delle donazioni di privati benefattori, spesso membri femminili di nobili famiglie asturiane vincolate per lo più al Partito Conservatore. Nel 1922, ad esempio, la celebrazione della novena fu possibile grazie alla munificenza e alla religiosità dei marchesi di Aledo, dei conti della Vega del Sella, dei marchesi di Teverga e degli influenti conti di Revillagigedo<sup>906</sup>. Ignacio Herrero de Collantes, IV marchese di Aledo, era figlio del banchiere Policarpo Herrero, i cui vastissimi e diversificati interessi economici spaziavano dall'industria estrattiva alla metallurgia e all'energia idroelettrica, essendo fondatore della società Hidroeléctrica del Cantábrico. Eletto deputato nel collegio di Oviedo dal 1914 al 1923, fu vicino dapprima a Eduardo Dato e poi a José Sánchez Guerra e, a partire dalla morte di Alejandro Pidal nel 1913, guidò l'ala moderata dal Partito Conservatore nelle Asturie. Insigne naturalista e studioso della preistoria asturiana, Ricardo Duque de Estrada Martínez de Morentín fu l'VIII conte della Vega del Sella; era imparentato per matrimonio sia col marchese di Canillejas, avendone sposata la figlia María del Rosario Vereterra y Armada, marchesa di Gastañaga e Deleitosa, sia con i conti di Revillagigedo, essendo María del Rosario Vereterra nipote di María Manuela de la Paciencia Fernández de Córdoba y Güemes, V marchesa di Canillejas e V contessa di Revillagigedo. Ricardo Duque militò nelle fila del Partito Conservatore e fu deputato provinciale per il distretto di Llanes-Cangas de Onís nel primo decennio del Novecento, vicepresidente (1907) e poi presidente della Diputación Provincial de Oviedo e infine, nel 1914, senatore per il medesimo

<sup>902</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 15 settembre 1884, pp. 335-338.

<sup>903</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° ottobre 1923, p. 118.

<sup>904</sup> Joseph Hilgers, 'Novena', *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1911) <<https://www.newadvent.org/cathen/11141b.htm>> [consultato il 30 aprile 2020].

<sup>905</sup> Jean-François Millet, *L'Angéhus*, 1857-1859, olio su tela, 66 x 55,5 cm., Musée d'Orsay, Parigi.

<sup>906</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1922, pp. 12-13.

collegio. Appartenente a una delle più illustri famiglie conservatrici della nobiltà *caciquil* asturiana del XIX secolo, Álvaro Armada y de los Ríos, VII conte di Revillagigedo, fu uno dei maggiori proprietari terrieri della provincia di Oviedo. Capo, insieme col marchese di Canillejas, della fazione reazionaria dei conservatori asturiani, il conte di Revillagigedo fu deputato per Gijón per tutto il secondo decennio del Novecento e poi senatore nel 1921; mantenendo stretti vincoli con la Corona, Álvaro Armada occupò anche incarichi alla corte di Alfonso XIII. Unico aderente al Partito Liberale fra i membri della nobiltà citati dalla rivista del santuario, Victoriano García San Miguel fu il terzo conte di Teverga. Figlio di Julián García San Miguel, ministro di grazia e giustizia nel settimo governo di Sagasta fra il 1901 e il 1902, il marchese di Teverga fu deputato per Luarca dal 1901 alla fine della Restaurazione e partecipò in varie imprese industriali nella regione in collaborazione con José Tartiere<sup>907</sup>. Come è possibile notare, il ceto dirigente regionale, di estrazione nobiliare, cementato internamente da solidi vincoli familiari e matrimoniali e impegnato negli investimenti industriali e finanziari, attraverso i suoi membri femminili patrocinò il culto di Covadonga, finanziando la novena e le feste, e perpetuò il legame fra il santuario e il conservatorismo alfonsino asturiano. La Vergine di Covadonga così si andò trasformando in un simbolo regionale con decisi connotati conservatori, come dimostrano la partecipazione della Guardia Civil da un lato e della nobiltà dall'altro. Come avvenne in tutta l'Europa cattolica, anche nelle Asturie i ceti abbienti e in particolare le dame appartenenti all'aristocrazia presiedettero al risveglio religioso e alla propagazione di devozioni dalle decise caratteristiche controrivoluzionarie e nazionaliste.

L'introduzione della novena fu accompagnata da un'altra innovazione progettata da Martínez Vigil, la processione delle torce. Organizzata ogni giorno al termine dei pii esercizi della novena, la processione notturna era presieduta dal canonico che aveva predicato il sermone durante la cerimonia e si componeva due file esterne di devoti che reggevano ceri nelle mani; all'interno di queste due fila avanzavano i bambini cantori, seguiti dallo stendardo della Congregazione Nazionale di Nostra Signora di Covadonga. Cantando il rosario, il corteo, «de un sabor *covadonguino*, tan hermoso, tan sugestivo, tan emocionante, tan conmovedor», scendeva dalla Santa Grotta, giungeva alla spianata antistante la basilica, per poi proseguire per la calle de los Cánigos, raggiungere l'Hotel Pelayo e poi tornare alla Grotta della Vergine attraverso il tunnel: ivi il sacerdote dava la benedizione finale e i fedeli alternavano l'esecuzione dell'*Himno de Covadonga*, che dal 1918 fu *Bendita la Reina de Nuestras Montañas* composto da Restituto del Valle e musicato da Ignacio Busca de Sagastizábal, a quella del *Salve Regina*. La sera del giorno 7, a partire dai primi del Novecento, la funzione serale generalmente godeva di una più ampia partecipazione, in quanto ai devoti di Cangas de Onís, Corao e Arriendas si aggiungevano gli asturiani giunti per partecipare alle feste dell'8 e del 9 settembre. La tradizionale presenza del vescovo, inoltre, innalzava la solennità del rito e anche della susseguente processione: alle ordinate fila di devoti con le candele si sostituiva una più ampia folla che scortava l'immagine della Vergine attraverso il santuario accompagnata dallo scoppio di petardi e da canti in lode di Maria. Il capitolo al completo partecipava al santo corteo e il vescovo guidava la funzione della «noche típica del 7 Septiembre». È interessante soffermarsi sull'aggettivo «típica», utilizzato dai canonici redattori in

---

<sup>907</sup> Sul marchese di Aledo cfr. Rafael Anes y Álvarez de Castrillón, 'Ignacio Herrero de Collantes', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/11961/ignacio-herrero-de-collantes>> [consultato il 25 aprile 2020]; sul conte de la Vega del Sella cfr. María del Carmen Márquez Uría, 'Ricardo Duque de Estrada Martínez de Morentín', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/35442/ricardo-duque-de-estrada-martinez-de-morentin>> [consultato il 25 aprile 2020]; le notizie sul VII conte di Revillagigedo sono tratte da María Ángeles Valle de Juan, 'Álvaro Armada y de los Ríos', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/50628/alvaro-armada-y-de-los-rios>> [consultato il 25 aprile 2020]; infine, in merito all' biografia di Victoriano García San Miguel cfr. 'Victoriano García San Miguel y Tamargo', *Enciclopedia de Oviedo* <[http://www.el.tesorodeoviedo.es/index.php?title=Victoriano\\_Garc%C3%ADa\\_San\\_Miguel\\_y\\_Tamargo](http://www.el.tesorodeoviedo.es/index.php?title=Victoriano_Garc%C3%ADa_San_Miguel_y_Tamargo)> [consultato il 25 aprile 2020].

riferimento alle funzioni vespertine della vigilia delle feste di Covadonga: spesso all'interno delle pagine della rivista le feste vengono definite «típicas» e «tradicionales» e l'incipit del resoconto delle feste del 1923 recitava «desde tiempo inmemorial se viene celebrando en los primeros días de Septiembre la Novena en honor de la Santina Virgen de Covadonga»<sup>908</sup>. Come si può notare, l'organizzazione della novena, che all'inizio degli anni Venti si celebrava da tre decenni, viene presentata dai canonici come una tradizione immemore, suggerendo un'antichità e un radicamento che il culto non aveva. Attraverso questo processo di naturalizzazione e di eternizzazione, il capitolo trasformava relazioni significative prodotte dalla storia in dati naturali e immutabili, rafforzando la connotazione della Vergine di Covadonga come simbolo locale originario e indiscutibile, consustanziale all'asturianità e pienamente e da sempre identificato con la regione<sup>909</sup>.

Particolarmente attento alla predisposizione dei luoghi sacri, così come al corretto e degno assolvimento del culto, Martínez Vigil curò anche l'approntamento dell'illuminazione della basilica e l'esecuzione della musica sacra durante le funzioni. Nel 1903 Pio X, al fine da un lato di promuovere il decoro della Casa di Dio e la santità delle sacre funzioni e, dall'altro lato, nell'intento di combattere gli abusi nella musica sacra, ossia fondamentalmente l'utilizzo nelle chiese di un registro operistico e melodrammatico caratterizzato da sonorità fragorose, emanò un *motu proprio* per regolamentare l'impiego della musica sacra che rinnovò e aggiornò le indicazioni tridentine in materia<sup>910</sup>. Il pontefice ricordava che la musica sacra costituiva una parte integrante della liturgia e ne partecipava al fine generale che era da una parte la gloria di Dio e dall'altra la santificazione e l'edificazione dei fedeli: lo scopo della musica era aggiungere maggiore efficacia al testo liturgico proposto ai devoti, affinché essi «con tale mezzo siano più facilmente eccitati alla devozione». Pio X ordinava quindi che il canto gregoriano tradizionale fosse reinserito nelle funzioni di culto e, aggiungeva, «in particolare si procuri di restituire il canto gregoriano nell'uso del popolo, affinché i fedeli prendano di nuovo parte più attiva all'ufficiatura ecclesiastica, come anticamente solevasi». Il pontefice veneto inoltre incoraggiava la reintroduzione nelle cerimonie della musica classica polifonica, specialmente della Scuola Romana fiorita nel Cinquecento, mentre guardava con maggiore circospezione la musica moderna, meno idonea alle esigenze liturgiche. Infine, dopo aver ribadito come i testi dovessero essere composti in latino e definito gli strumenti musicali da utilizzare, Pio X incentivava la creazione di commissioni per la musica sacra nelle varie diocesi, caldeggiando la ricostituzione delle antiche scholae cantorum e la fondazione di nuove istituzioni di musica ecclesiastica<sup>911</sup>. Le indicazioni pontificie in materia di musica sacra – che si allineavano al Movimento Ceciliano, promuovendone la diffusione – furono seguite anche nelle feste di Covadonga: nel 1923, nel corso della novena, furono eseguite composizioni dei celebri maestri cinquecenteschi Pier Luigi da Palestrina, Tomás Luis de Vitoria, Francisco Guerrero de Burgos, Ginés Pérez de la Parra e del contemporaneo Domingo Más y Sarracant. Si esibirono come cantori sacri il tenore Fernando Noceda, il baritono José Rodríguez Soler e il basso Avelino Roces Nachón, accompagnati dalla Schola Cantorum di Llanes, guidata dal parroco Marino Soria, la quale si esibì a Covadonga per molti anni prima dell'istituzione dell'Escolanía de Covadonga negli anni Cinquanta<sup>912</sup>. A partire dal 1918, nei giorni dell'8 e 9 settembre, ai cantori llaniscos si associò la banda del Reggimento di Covadonga, che si occupò da allora dell'esecuzione dei brani musicali

---

<sup>908</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° ottobre 1923, pp. 119-121.

<sup>909</sup> Sui processi di naturalizzazione, che mascherano la natura sociale dell'applicazione dei significati culturali presentandoli come oggettivi e indiscutibili e facilitandone così l'interiorizzazione, cfr. Bourdieu e Passeron, pp. 44–52.

<sup>910</sup> Un resoconto della storia della musica sacra e delle indicazioni in materia del Concilio di Trento in Gerhard Gietmann, 'Ecclesiastical Music', *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1911) <<https://www.newadvent.org/cathen/10648a.htm>> [consultato il 30 aprile 2020].

<sup>911</sup> Pio X, 'Tra le sollecitudini', 1903 <[http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/motu\\_proprio/documents/hf\\_p-x\\_motu-proprio\\_19031122\\_sollecitudini.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollecitudini.html)> [consultato 30 aprile 2020].

<sup>912</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° ottobre 1923, pp. 118-121. Su Marino Soria cfr. Ramón Sobrino, 'Don Marino Soria: el motu proprio *Tra le sollecitudini* y el cecilianismo musical en Llanes (1921-1946)', *Cuadernos de Música Iberoamericana*, 25–26 (2013), 335–52.

nelle processioni e nelle cerimonie all'aria aperta. La partecipazione dei fedeli fu assicurata non solo mediante l'intonazione della *Salve Regina*, ma anche con il canto dell'Inno di Covadonga.

L'installazione dell'illuminazione elettrica sulle colonne e nelle volte della basilica, così come la disposizione di fari all'esterno del tempio, fu particolarmente curata e andò a rafforzare le luci sacre naturali di ceri e candele. Le feste di Covadonga perpetuarono e implementarono mediante l'impiego della moderna tecnologia la liturgia barocca da tre secoli utilizzata dalla Chiesa: non solamente mediante la musica e l'illuminazione, ma anche attraverso la ricchezza degli arredi sacri e dei paramenti degli officianti, l'aspersione di incenso e la collocazione di fiori, nonché l'organizzazione di suggestive cerimonie notturne, la liturgia barocca di Covadonga affascinava i fedeli, esaltandone i sensi e provocando quello stato di estasi e rapimento sovente raccontato nei diari dei pellegrini<sup>913</sup>. Per quanto concerne la musica nello specifico, la regolamentazione di Pio X non cambiò la sostanza della liturgia, che rimase tridentina sebbene connotata da sonorità più sobrie, ma, anche nelle cerimonie di Covadonga, direzionò i cantori sacri e gli organisti verso composizioni di età controriformista e rivitalizzò tipologie di canti tipicamente medievali, come il gregoriano, o cinquecenteschi, come la polifonia. In questo senso, l'architettura bizantina della basilica e l'esecuzione della musica gregoriana sublimarono nel sacro recinto di Covadonga quell'ideale della cristianità medievale che sarà consacrato dalla *Quas Primas* di Pio XI.

L'invito di prelati di origine asturiana costituì un ulteriore modo per accrescere la solennità e il potenziale di attrazione delle celebrazioni. Inoltre, e forse più importante, la presenza di porporati provenienti dal Principato certificava l'innato radicamento del culto nella regione, dimostrando come la devozione alla Vergine di Covadonga fosse patrimonio intimo e imprescindibile di ogni asturiano: da questo punto di vista, la presenza dei vescovi asturiani corroborava la costruzione culturale del culto alla Vergine di Covadonga quale culto asturiano per antonomasia. In occasione delle feste del 1878, ad esempio, Benito Sanz y Forés fu affiancato nella celebrazione delle funzioni sacre da Victoriano Guisasola y Rodríguez, al tempo vescovo di Ciudad Real e priore degli ordini militari, mentre nel 1923 celebrò la messa pontificale del giorno della Vergine di Covadonga il vescovo di Almería Bernardo Martínez Noval, agostiniano originario di Valdesoto che, come Martínez Vigil, era stato missionario nelle Filippine nell'ultimo decennio dell'Ottocento<sup>914</sup>.

Alle cerimonie religiose della prima decade di settembre si abbinarono le feste profane e popolari che si celebravano nel tardo pomeriggio e poi nelle notti del periodo delle ricorrenze. Le feste profane a Covadonga durante la Restaurazione erano costituite dalla «foguera», il falò attorno al quale la sera i pellegrini si radunavano a ballare e cantare, i fuochi artificiali e lo scoppio di salve di cannone e, il pomeriggio del giorno 8, la tradizionale «romería del Bosque», una sfilata di quattro chilometri in direzione di una foresta nella quale i devoti si accampavano per desinare, riposare e riprendere danze e canti all'ombra degli alberi. In queste serate si inscenava la *murga*, si eseguivano balli popolari come la *girdilla*, la *danza prima* e il *pericón* sulle note delle *gaitas*, di tamburi e di violini e alla luce di lampade veneziane<sup>915</sup>. In occasione della visita di Alfonso XIII e della regina Vittoria Eugenia del 1918, i re assistettero, la sera del 7 settembre, al classico ballo *corri-corri* eseguito da varie coppie di Cabrales vestite con l'abito tipico della regione. Inoltre, i cantori dedicarono alla coppia reale alcune composizioni poetiche di benvenuto, nelle quali si manifestava

---

<sup>913</sup> Rafael Porta, 'Impresiones de viaje', *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° settembre 1922, pp. 8-9; Ramón Sarabia, 'La vuelta del peregrino', *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° settembre 1924, pp. 113-15.

<sup>914</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 1° ottobre 1878, pp. 307-108; *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° ottobre 1923, pp. 122-123.

<sup>915</sup> cfr., ad esempio, le feste popolari tenutesi a Covadonga nel 1901 e descritte dall'inviato Ramón Álvarez García del quotidiano repubblicano di Gijón *El Noroeste*, 10 settembre 1901, p. 2. Nei paesi latinoamericani e in Spagna, la *murga* è una forma di teatro di strada che coniuga musica, danza e recitazione, molto vicina alla tradizione della giocoleria, con una forte connotazione parodistica e satirica. Generalmente collegata al Carnevale, la *murga* può essere realizzata anche durante le feste patronali o gli eventi sportivi, cfr. 'murga', *Diccionario de la lengua española*, 23ª (Real Academia Española, 2020) < <https://dle.rae.es/murga?m=form> > [consultato il 2 maggio 2020].

l'affetto del popolo asturiano verso Alfonso XIII e la consorte<sup>916</sup>. A differenza delle feste della Settimana Santa e della processione della Vergine della Macarena a Siviglia, delle celebrazioni del Corpus Christi a Cuzco e del giorno della Vergine di Guadalupe nella collina di Teyepac descritte da Linda Hall<sup>917</sup>, le feste di Covadonga prevedevano una rigida divisione fra le celebrazioni sacre e gli spettacoli profane ma, in entrambi i casi, l'elemento folkloristico, popolare e tradizionale era saldamente radicato e fungeva da connessione con l'identità locale asturiana<sup>918</sup>. Soprattutto a partire dagli albori del Novecento, l'episcopato cercò di disciplinare e porre sotto il proprio controllo le celebrazioni e le feste popolari, depurandole dagli eccessi e cercando di renderle consone a una religiosità più raccolta e organizzata e affini a una sensibilità conservatrice e ultramontana. In questo modo, il vescovo e il capitolo rafforzarono il proprio controllo sul santuario, assusero a unici organizzatori legittimi del tempo sacro delle ricorrenze di settembre e gestori esclusivi del patrimonio simbolico ed emotivo di Covadonga.

### III.2.3 «Los nuevos Pelayos del siglo XIX»<sup>919</sup>: i pellegrinaggi a Covadonga fra testimonianza di fede e ricristianizzazione della società

A partire dalla fine degli anni Settanta del XIX secolo mutarono sensibilmente le caratteristiche dei pellegrinaggi a Covadonga, in particolare con il viaggio sacro compiuto il 21 ottobre 1878 da quattro parrocchie della Valle de San Jorje de Nueva, che può essere considerato primo pellegrinaggio di tipo moderno a Covadonga<sup>920</sup>. Il modello per la trasformazione fu costituito dai pellegrinaggi francesi dei tre decenni precedenti la cui meta poteva essere sia i santuari di recente fondazione, come La Salette e Lourdes, o antichi luoghi sacri come Le Puy o Paray-le-Monial<sup>921</sup>.

In primo luogo, ai pellegrini dei secoli precedenti, che raggiungevano il santuario singolarmente o a piccoli gruppi, si andarono sostituendo comitive di pii viaggiatori composte di centinaia di persone. Il sacro viaggio della Valle de San Jorje de Nueva, ad esempio, era composto da circa cinquecento fedeli, mentre il 20 aprile dell'anno successivo giunsero a Covadonga 3.000 fedeli da Oviedo e 4.000 devoti da Ribadesella e Parres il lunedì di Pentecoste del 1879<sup>922</sup>. Il viaggio pio a Covadonga quindi, a partire dai secondi anni Settanta, mutò le sue caratteristiche, trasformandosi da atto di devozione individuale a pellegrinaggio di massa organizzato. Il viaggio sacro era organizzato e guidato dal curato del paese o, nel caso delle città, da esponenti del clero parrocchiale o dalle guide spirituali delle confraternite, i quali presiedevano anche le funzioni celebrate nel santuario in collaborazione con il capitolo di Covadonga. Da atto di devozione personale il pellegrinaggio, addomesticato e burocratizzato, si convertiva così in manifestazione collettiva e organizzata di fede. Il ferreo controllo dei laici da parte del clero costituiva una delle principali caratteristiche della pietà ultramontana, insieme con una mentalità profondamente difensiva<sup>923</sup>: la sorveglianza sulla condotta dei laici e sull'opinione pubblica cattolica si concretizza in questo caso nella promozione ad opera della gerarchia diocesana e poi nell'organizzazione e nella guida da parte del clero locale dei pellegrinaggi a Covadonga.

<sup>916</sup> *La Época*, 8 settembre 1918, p. 3. Sui tipici balli e musica asturiani e in generale sugli usi e i costumi tradizionali della regione, cfr. Octavio Bellmunt e Fermín Canella, 'Asturias', in Bellmunt e Canella, I, 3-16 e Bellmunt e Canella, III, 5-65.

<sup>917</sup> Hall, pp. 253-285.

<sup>918</sup> Sulla connessione fra l'identità regionale aragonese, declinata in senso conservatore, e le feste del Pilar cfr. Ramón Solans, 'La Virgen del Pilar dice ...', pp. 245-58.

<sup>919</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 16 giugno 1879, p. 178.

<sup>920</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 30 ottobre 1878, pp. 354-356.

<sup>921</sup> Sui viaggi sacri ai santuari pirenaico e alpino cfr. Harris, pp. 307-418; Perry ed Echeverría, pp. 102-6, 119-21. In merito ai pellegrinaggi ai luoghi sacri della Francia medievale cfr. Perry ed Echeverría, pp. 132-37; Langlois, 'Notre-Dame de France (1860), modernité et identité: le succès e l'échec', pp. 301-4.

<sup>922</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 16 giugno 1879, pp. 177-186; *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 14 agosto 1879, pp. 245-251

<sup>923</sup> Lannon, p. 46; Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, p. 203.

Nella schiera dei pellegrini sovente figuravano confraternite e associazioni pie, in particolare nei pellegrinaggi organizzati nelle città: al nutrito viaggio sacro organizzato a Oviedo nel 1879, ad esempio, parteciparono membri dell'Asociación de San José, della Congregación de San Luis Gonzaga, della Congregación de Jesús Nazareno e della Confradía de San Pedro. Molto spesso si trattava di congregazioni e associazioni caritatevoli femminili: al medesimo pellegrinaggio parteciparono infatti Figlie di Maria e Santa Teresa de Grado mentre le stesse Figlie di Maria della circoscrizione amministrativa di Cangas de Onís che si recarono in processione dal Repelao al santuario nel 1884<sup>924</sup>. Le associazioni pie dedicate specificamente al culto della Vergine di Covadonga – che ebbero un ruolo primario nella diffusione a livello regionale, nazionale e internazionale riunendo le comunità asturiane in America e le colonie nelle città spagnole attorno alla Vergine di Covadonga – sovente organizzavano pellegrinaggi al santuario. Alla fine del giugno 1929, ad esempio, centocinquanta membri di una delle confraternite pie più importanti, i Caballeros de Covadonga y de San Ignacio di Gijón, guidati dal direttore spirituale, il gesuita Ángel Elorriaga, intrapresero il viaggio sacro. La concomitante presenza a Covadonga di membri della Asociación Nacional Católica de Propagandistas e dello stesso Ángel Herrera spinse il vescovo, Juan Bautista Luis y Pérez, a incaricarsi della celebrazione della messa pontificale e della guida degli atti di pietà e delle orazioni. Significativamente, in riferimento all'opera di riconquista cristiana della società ancora nell'agenda della gerarchia alla fine del primo terzo del Novecento, i canonici concludevano soddisfatti che

Esto es lo que debe ser Covadonga, manantial de espiritualidad al que vengán a beber las almas patriotas, sedientas de altos ideales y de fortaleza para vivir la vida de combate que nos brinda los momentos presentes, y salir victoriosos<sup>925</sup>.

Reclutati fra gli strati alti e medi della società, i membri delle congregazioni laiche femminili generalmente si dedicavano al settore caritativo e all'insegnamento: come ha evidenziato William Callahan, queste associazioni pie incarnavano pienamente l'alleanza fra il clero regolare e la borghesia cattolica che caratterizza la Restaurazione<sup>926</sup>. Inoltre, l'attivismo e la visibilità delle congregazioni femminili corroborarono il fenomeno della femminilizzazione della religione, caratteristico, almeno a livello culturale, della religiosità cattolica ottocentesca.

Una delle caratteristiche principali dei pellegrinaggi era costituita dalla armoniosa mescolanza, dal «fraternal consorcio», nella pia comitiva, di individui appartenenti a ogni classe e strato sociale, ad ambo i sessi e a ogni fascia d'età<sup>927</sup>. I pellegrini formavano una *communitas*, una comunità caratterizzata dall'omogeneizzazione dello status e dall'instaurazione di legami immediati, egualitari e non razionali ma anche dalla transitorietà temporale. La *communitas* composta dai sacri viaggiatori si caratterizza, nelle parole di Victor Turner, come antistruttura sociale, come comunità che, livellate le differenze sociali e di età e dotata di spirito di fraternità e di uguaglianza, si oppone alla struttura dominante<sup>928</sup>. Nel caso dei viaggi pii a Covadonga nel periodo *fin de siècle* l'azione simbolica del pellegrinaggio sembra evidentemente dirigersi contro l'irreligiosità del secolo e, in determinati periodi di acuta conflittualità, contro la politica religiosa dello Stato liberale. In questo senso i pellegrinaggi a Covadonga possono essere additati ad esempi del passaggio da una religiosità di Antico Regime alle nuove forme devozionali dell'età liberale. Tale passaggio fu segnato dall'abbandono delle manifestazioni collettive di pietà proprie di una

---

<sup>924</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 16 giugno 1879, p. 178; *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 19 settembre 1884, p. 336.

<sup>925</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° luglio 1929, p. 289.

<sup>926</sup> Lannon, pp. 46, 72; Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 180–81.

<sup>927</sup> cfr. ad es. la cronaca dei primi due pellegrinaggi di massa organizzati a partire dal 1878, quello delle parrocchie della valle di San Jorje de Nueva (*Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 30 ottobre 1878, p. 355 e quello della parrocchia di Onís (*Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 1° maggio 1879, p. 139, ma in generale tutti i resoconti evidenziano la mescolanza di strati sociali all'interno della sacra comitiva.

<sup>928</sup> Turner e Turner, pp. 79–80, 180–81, 301–4.

società gerarchizzata, connotate dall'assistenza alle funzioni religiose come membri di gilde di artigiani o confraternite aristocratiche, e dall'adozione di un tipo di religione testimoniale, di professione di fede individuale promossa dalla Chiesa<sup>929</sup>. Nel 1879, «señoras, letrados, jornaleros, propietarios, artesanos, comerciantes, labradores, padres de familia» si recarono a Covadonga mescolati fra loro, al fine di praticare un «solemne acto de fe católica». Il senso di *communitas* era anche rafforzato dalla pratica pia di indossare scapolari con impressa l'immagine della Vergine di Covadonga, sudari e una medaglietta con l'immagine della Vergine di Covadonga: il livellamento dei pellegrini all'interno della *communitas*, la sospensione di classe d'età e stato sociale si manifestavano anche attraverso il comune abbigliamento. Inoltre, mentre i sudari rappresentavano una grazia ricevuta, scapolari e medagliette della Vergine di Covadonga costituivano l'uniforme del «ejército santo» dei pellegrini, acuendone l'aspetto guerriero, di «espiritual milicia armada para defender la fe»<sup>930</sup>. Il bollettino episcopale raccomandava in particolare di acquistare al termine del pellegrinaggio la medaglietta di Covadonga, la quale mostrava nel retto l'immagine della Vergine dell'Auseva e nel verso la Croce della Vittoria. L'immagine di Maria nella medaglia ricordava da una parte le virtù della Vergine che dovevano ispirare la vita dei devoti e dall'altra la protezione che la Madonna dispensa ai suoi fedeli, mentre l'emblema di Pelayo e del Principato «debe infundirnos valor héroico para luchar contra nuestros enemigos»: è perciò necessario, concludeva il bollettino, che questo degno distintivo adorni il petto di tutti gli spagnoli<sup>931</sup>. L'identificazione del gruppo di pellegrini con uno schieramento militare era oltretutto rafforzata dagli stendardi che ogni pellegrinaggio esibiva alla propria testa durante la marcia di avvicinamento a Covadonga. Come avvenne nel caso del pio viaggio proveniente da Llanes, gli stendardi venivano offerti alla Vergine di Covadonga e deposti nella Santa Cueva durante la messa solenne culmine del pellegrinaggio<sup>932</sup>. I vessilli, esposti attorno all'immagine mariana nella grotta e, in seguito, nella basilica, venivano portati in corteo durante la processione della Vergine dalla grotta alla Cappella del Campo e poi al tempio monumentale nelle feste di settembre<sup>933</sup>: i numerosi gonfaloni e labari che precedevano l'immagine mariana testimoniavano pubblicamente la diffusione e il radicamento popolare del culto in ogni angolo della regione, nonché in generale la fede cattolica delle circoscrizioni e associazioni donatrici.

L'ideale di *communitas* testimoniale propria del pellegrinaggio, specchio fedele dell'armonia che avrebbe dovuto caratterizzare l'intero corpo sociale secondo i postulati neotomisti del cattolicesimo leonino, permeò anche i significativi viaggi sacri che si tennero a partire dagli anni Venti del Novecento, in un clima avvelenato dalla lotta di classe e dalle agitazioni sociali. Già alla fine del 1910 l'assemblea delle arcipreture asturiane tenuta a Covadonga aveva raccomandato la promozione di pellegrinaggi di associazioni operaie e confraternite composte dai membri delle classi lavoratrici, invitando a fornire agevolazioni per fomentare questo tipo di spedizioni pie<sup>934</sup>. Nell'agosto del 1923, ad esempio, l'imprenditore Justo Rodríguez Fernández – alcalde di Noreña per lunghi periodi e fondatore, una cinquantina di anni prima, della ditta di insaccati e conserve La Luz, azienda che in virtù dei moderni macchinari in dotazione divenne predominante a livello nazionale – organizzò il pellegrinaggio a Covadonga per i suoi operai. Justo Rodríguez, il quale abitualmente «confraterniza con sus obreros y tiene para ellos las más delicadas deferencias», salì al santuario accompagnato dalla famiglia e alla testa di un'ottantina fra operai e operaie del suo stabilimento. Direttisi alla Santa Grotta, i pellegrini assistarono alla messa, nel corso della quale il

<sup>929</sup> Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, p. 180.

<sup>930</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 16 giugno 1879, pp. 182 e 186. Per le origini delle valenze militari del culto mariano, cfr. il classico Warner, pp. 300–314.

<sup>931</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 6 settembre 1875, p. 479; così anche Pedro Poveda, *Visita a la Santina* (Oviedo: Imprenta La Comercial, 1909), p. 26.

<sup>932</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 15 maggio 1886, pp. 200-203.

<sup>933</sup> cfr., ad esempio, *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 1° ottobre 1892, p. 310 e *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1925, p. 160.

<sup>934</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 15 dicembre 1910, p. 384.



canonico penitenziere Eduardo Grossi pronunciò un breve sermone «excitándolos a perseverar en el trabajo y en la religiosidad como base firmísimo de su bienestar» e ricordando i meriti caritatevoli verso gli operai della Villa Condal di Marciana Bustelo, defunta moglie di Justo Rodríguez; dopo aver visitato il santuario e la basilica, i pellegrini presero la via del ritorno. In calce al resoconto, i canonici redattori elogiavano Rodríguez, «que así sabe unir los lazos con sus subordinados y brindamos este ejemplo a todos los patronos que quieren dar pruebas de su espíritu cristiano»<sup>935</sup>. Al pari di ogni anno, fra il 22 e il 23 luglio 1924 le allieve delle scuole domenicali di Caborana, un centro abitato sito nella conca mineraria nei pressi di Aller, nella zona gestita dalla Hullera Española di proprietà del marchese di Comillas, compirono il pellegrinaggio a Covadonga accompagnate dalle suore domenicane loro insegnanti e dal cappellano Constantino Rodríguez. Come ricompensa per il loro impegno scolastico e religiosità, le sessanta giovani ottennero di passare alcuni giorni di svago, ma anche di preghiera al santuario. Dopo aver celebrato la processione delle fiaccole, presa l'Eucarestia e soddisfatta la propria devozione verso la Vergine Patrona, le giovani furono libere di godere delle escursioni turistiche nei dintorni del santuario<sup>936</sup>. Oltre a rimarcare gli inizi del turismo religioso di massa a Covadonga, che godrà di una costante crescita fino alla Guerra Civile, è significativo notare come il pellegrinaggio a Covadonga dei lavoratori della Hullera Española e de La Luz cristallizzi il modello di armonica società cristiana all'interno del quale padroni e operai accettano e applicano i postulati sociali cattolici. Questi pellegrinaggi inoltre si configurano come modello per le altre aziende della regione e per gli imprenditori, chiamati a imitare Justo Rodríguez e il marchese di Comillas. In occasione di questi pellegrinaggi la Vergine di Covadonga si presentava come un simbolo regionale in grado di attenuare o financo cancellare gli odi e gli antagonismi di classe e di radunare gli asturiani di ogni ceto sociale fondendoli in una devozione comune. A questo proposito, per esempio, i redattori della rivista *Covadonga* decantarono la religiosità della parrocchia di Valdecuna, sita nella valle eminentemente operaia di Mieres, che organizzò un pellegrinaggio al santuario il 26 luglio 1924. Sotto la direzione del parroco Manuel Muñiz Lobato, novanta fedeli «en su mayoría hombres» salirono a Covadonga per la fiaccolata, la messa di comunione «en la que los peregrinos recibieron a Jesucristo Sacramentado con gran fervor y edificacion» e la visita alla Grotta della Vergine. Quale colofone della cronaca, gli articolisti si complimentavano con il parroco non solo per il successo del viaggio sacro ma anche per il progresso spirituale della parrocchia mierense<sup>937</sup>: l'elogio certifica la funzione essenziale del parroco nell'organizzazione degli atti di pietà, così come l'impiego dei pellegrinaggi come mezzo in vista della ricristianizzazione di una zona, quella della conca mineraria, egemonizzata dai socialisti a partire dal secondo decennio del secolo. La specificazione che gli uomini abbiano costituito il genere largamente più rappresentato nella comitiva sacra è significativa, in quanto dimostrava come il cattolicesimo non fosse solo patrimonio delle donne, ma la fede era condivisa anche dagli uomini. La donna, ciononostante, rimase il puntello fondamentale del culto di Covadonga e il genere femminile continuò a costituire il basilare strumento di riconquista cattolica delle valli del Caudal e del Nalón. Le donne costituivano la grande maggioranza all'interno della cinquantina di devoti che parteciparono al primo pellegrinaggio a Covadonga della parrocchia di Sama de Langreo, organizzato dal sacerdote Jenaro López. Nel sermone che tenne nella Santa Grotta, il parroco di Sama dedicò un sentito panegirico alle donne del centro asturiano, le quali

en días aciagos para la Religión en aquellos pueblos agotados por ráfagas de socialismo ha tenido arrestos para sostener la enhiesta la sagrada escena de nuestras creencias. Aludiendo a la huelga, encargó con encarecido interés pidiesen a la Santina su protección a favor de tantas familias, como podrían verse acosados por el hambre, si perduraba un estado tan violento.

<sup>935</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1923, p. 107.

<sup>936</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° agosto 1924, p. 74.

<sup>937</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° agosto 1924, p. 74.

Il ruolo della donna sia nell'ambito domestico che in quello pubblico si configurava come sostegno della religione e mitigatrice degli eccessi rivoluzionari e violenti degli uomini della famiglia, restauratrici – sotto gli auspici della Vergine di Covadonga – dell'armonia e familiare e civile. Al termine dell'omelia di Jenaro López, l'abate Manuel Tamargo, presidente del capitolo della santa chiesa collegiale di Covadonga dall'aprile del 1919, rispose al parroco di Sama osservando come fossero numerosi i minatori provenienti dal municipio di Langreo che abitualmente visitavano il santuario: benché nel corso delle rivolte essi potessero essere sacrileghi e blasfemi, quando i cavatori salivano a Covadonga il capitolo rimaneva edificato dal loro santo fervore e dalla loro pietà<sup>938</sup>. Gli esempi citati evidenziano, in primo luogo, come il santuario di Covadonga si configurasse come spazio mitico e sacro nel quale i conflitti sociali si ricomponivano nell'unione degli asturiani di ogni strato sociale nel culto alla Madonna dell'Auseva.

Nel resoconto del pellegrinaggio di Valdecuna così come nelle cronache di molte altre funzioni celebrate nel santuario in occasione dell'arrivo e permanenza dei pellegrinaggi si evidenzia sovente l'espletamento dei sacramenti dell'eucarestia e della confessione da parte dei componenti del gruppo di devoti. Nel 1879, ad esempio, circa 1.000 persone integranti la peregrinazione da Parres e Ribadesella si accostarono al banchetto eucaristico e le confessioni si prolungarono per tutta la notte. La raccomandazione della comunione frequente costituiva una necessità già sentita alla metà del secolo da Pierre-Julien Eymard, la cui spiritualità fu imperniata sul mistero dell'Eucarestia: fondatore della Congregazione del Santissimo Sacramento nel 1856, Eymard abbinava al culto pubblico di adorazione dell'Ostia sacramentale in riparazione per l'allontanamento da Dio della società e dei pubblici poteri, l'accostamento quotidiano al banchetto eucaristico come mezzo di unione dell'uomo con Dio mediante Cristo, Pane di Vita. L'enfasi di Eymard sulla comunione frequente fu ripresa e propugnata da Pio X all'inizio del Novecento. Indirizzandosi ai partecipanti del XVI congresso eucaristico internazionale, papa Sarto ribadiva come la comunione non solo elevi l'uomo, ma «il divino Sacramento dell'Eucarestia ci rassicura l'eterna vita e ci rende certi di combattere vittoriosamente contro tutti i nemici»; il pontefice veneto quindi raccomandava di accostarsi di frequente al banchetto eucaristico per onorare Gesù e conservare il suo insegnamento<sup>939</sup>. In una religiosità caratterizzata da una fede di tipo fortemente testimoniale, orientata alla riconquista cristiana della società e alla resistenza e lotta contro i mali del secolo, l'espletamento dei doveri cristiani costituì non solamente un esempio per gli altri fedeli, ma anche una professione di fede e una dimostrazione del numero di coloro che aderivano al cattolicesimo. Tale adesione era anche testimoniata dalle donazioni che i pellegrini lasciavano per le opere di erezione del nuovo tempio: i devoti di Ribadesella e Parres, ad esempio, raccolsero 14.000 *reales* come obolo per la costruzione della basilica dando prova della ardente fede che li animava<sup>940</sup>. Le donazioni comprovavano la partecipazione di tutto il popolo al completamento di un monumento che doveva essere, nella concezione di Sanz y Forés e dei suoi successori, una «manifestación perpetua de la fe, de la gratitud, del patriotismo y de las esperanzas de la Católica España»: un'opera perpetua degli asturiani e degli spagnoli, «desde el augusto Monarca hasta el humilde y laborioso aldeano», che in eterno avrebbe testimoniato la fede della nazione<sup>941</sup>.

<sup>938</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° luglio 1922, pp. 15-16.

<sup>939</sup> Pio X, 'Discorso del Santo Padre Pio X ai partecipanti al XVI Congresso Internazionale Eucaristico', 1905 <[http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/speeches/documents/hf\\_p-x\\_spe\\_19050604\\_congresso-eucaristico.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/speeches/documents/hf_p-x_spe_19050604_congresso-eucaristico.html)> [consultato il 2 maggio 2020].

<sup>940</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 14 agosto 1879, p. 247. Altri esempi si possono trovare nel resoconto dei pellegrinaggi di Langreo e Infiesto (*Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 1° ottobre 1879, pp. 307-308) e di Llanes (*Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 15 maggio 1886), pp. 47-48.

<sup>941</sup> Sanz y Forés, *Carta pastoral sobre la edificación de un templo monumental en Covadonga*, pp. 9-11.

### III.2.4 Sacramenti nel santuario e imposizione del nome di battesimo Covadonga: la riconquista cattolica del monopolio sui riti di passaggio

«Non parliamo dei Menotti, dei Garibaldi e delle Anite (una per casolare), dei Mazzini. Eppoi, adesso, c'è anche l'Edera ...». «Sì, sì ... senta don Angelo ...» interruppe il vescovo. [...] «Per quel che sarà possibile, reverendo, si attenga al nome dei santi». Quindi, sorridendo: «In caso di resistenza si appelli alle grandi festività e si aggrappi agli angeli!»<sup>942</sup>.

All'inizio del secolo scorso, l'antropologo Arnold van Gennep evidenziò la centralità dei riti di transizione che, all'interno di molte culture, accompagnano i cambiamenti di status e di età degli individui. Tali riti vengono sovente espletati nel corso di una celebrazione pubblica, attraverso la quale è sancito il riconoscimento collettivo della mutata condizione sociale. Van Gennep osservò inoltre come i riti di passaggio potevano essere interpretati come pratiche mediante le quali ciascuna cultura impone un segno ai propri membri, esprimendo in modo visibile e tangibile il senso di appartenenza a un determinato gruppo<sup>943</sup>. L'egemonia ecclesiastica sui riti di passaggio costituì una delle forme di controllo della condotta dei laici e in Spagna fu posta in discussione a più riprese a partire dalla metà del XIX secolo: dapprima la «Costituzione non nata» del 1856 e poi la Costituzione del 1869 prevedero norme sul matrimonio civile e l'istituzione di registri civili per l'immatricolazione di nascite e sepolture; la Seconda Repubblica, nel 1931, statuí infine una legislazione laicizzante più avanzata. Parallelamente, massoni e liberi pensatori, all'interno di una cultura borghese e proletaria transnazionale, definirono un anticlericalismo che, configurandosi come un autentico sistema di credenze, era corredato da rituali pubblici e privati che si ponevano in antitesi e competizione con i riti di passaggio cattolici<sup>944</sup>. Nelle Asturie, in particolare, il consolidamento del controllo ecclesiastico sui rituali di passaggio intendeva contrapporsi al tentativo di creazione di una cultura operaista e repubblicana, una contro cultura in grado di opporsi al paradigma simbolico dominante mediante l'invenzione di nuove tradizioni e l'impianto di rituali e simboli che intendevano soppiantare la Chiesa dalla sfera pubblica e dalla vita degli individui. Pamela Radcliff ha approfonditamente descritto questo processo di creazione culturale ad opera dei partiti repubblicani e degli attivisti anarcosindacalisti nella città di Gijón a partire dal primo Novecento fino alla proclamazione della Repubblica, evidenziando il tentativo di allestire una forte identità collettiva in vista della creazione di un paese nuovo contrapposto alla vecchia Spagna monarchica e clericale. La studiosa americana osservava tuttavia il sostanziale fallimento di questo progetto culturale da parte degli esponenti del movimento operaio e delle formazioni politiche repubblicane<sup>945</sup>.

A partire dagli anni Ottanta, la Chiesa di Oviedo iniziò a raccomandare la celebrazione di importanti sacramenti come la confermazione, la prima comunione e il matrimonio nel santuario di Covadonga. In particolare, il pontificato di Martínez Vigil coincise con la massima promozione di questa pratica: nel 1892, ad esempio, il frate domenicano impartì nel sacro recinto la cresima a circa duecento bambini giunti dalla provincia e dalla Spagna centrale, mentre l'8 settembre 1901, in occasione delle feste per l'inaugurazione della basilica monumentale di Covadonga, il presule di Tiñana presiedette alla confermazione alcune decine di bambini di ambo i sessi che ebbero l'onore

<sup>942</sup> Nerino Rossi, *La neve nel bicchiere* (Venezia: Marsilio, 1977), pp. 26-8.

<sup>943</sup> Arnold Van Gennep, *I riti di passaggio* (Torino: Bollati Boringhieri, 1981); Alice Bellagamba, 'Riti di passaggio', in *Dizionario di antropologia*, a cura di Fabietti e Remotti, p. 635.

<sup>944</sup> Kaiser.

<sup>945</sup> Pamela B. Radcliff, *From Mobilization to Civil War. The Politics of Polarization in the Spanish City of Gijón, 1900-1937* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 195-248.

di ostentare come padrini i conti di Toreno, incaricati dalla regina reggente di assistere alle celebrazioni in rappresentanza del figlio Alfonso XIII<sup>946</sup>. Nella santa grotta, inoltre, il frate domenicano celebrò le nozze del celebre giurista e scrittore ovetense Félix Aramburu, la figlia del quale ricevette la cresima nella cripta appena inaugurata<sup>947</sup>.

L'usanza della celebrazione dei sacramenti e dei riti di passaggio a Covadonga si consolidò nei decenni successivi, favorita anche dal miglioramento delle comunicazioni col santuario e dalla costruzione di strutture ricettive così elitarie, l'Hotel Pelayo inaugurato ai primi del Novecento, come popolari, l'Hostal Favila, la cui edificazione fu completata nel 1930. Il 24 agosto 1922, ad esempio, Francisco José Jalón y Pimentel, discendente dei conti di Nava, ricevette la prima comunione nella Santa Grotta dal padre Santa Ana, superiore della residenza dei gesuiti di Oviedo, guida spirituale e intimo amico del lignaggio dei conti di Nava. Alcune settimane prima, il 2 di agosto, l'importante industriale Vicente Fernández aveva festeggiato l'anniversario di matrimonio e organizzato la celebrazione della prima comunione dei figli a Covadonga. Vicente Fernández, che nel 1925 cambierà ufficialmente il proprio nome in Figaredo, era discendente di una dinastia di industriali asturiani che avevano fatto fortuna nell'Ottocento con lo sfruttamento delle concessioni minerarie della Valle del Turón e in particolare della miniera di Figaredo, vicino a Mieres. Il padre, Inocencio Fernández Martínez de Vega, oltre ad ampliare le attività industriali della famiglia e a vincolarsi alle più importanti schiatte imprenditoriali asturiane e basche, era anche stato, nel primo ventennio del Novecento, senatore del Regno per la provincia di Oviedo e deputato nelle fila del Partito Liberale; Vicente Fernández fu a capo degli affari della famiglia dal 1918 al 1929 e diversificò gli interessi economici della dinastia industriale con investimenti nelle attività bancarie e nella cantieristica navale<sup>948</sup>. Nella Santa Grotta, l'imprenditore di Figaredo assisté al sacramento eucaristico dei figli Aurora e Vicente, i quali si accostarono al Sacro Banchetto presieduto dallo stesso abate che esaltò «el edificante y conmovedor ejemplo de tan cristiana familia». Il poeta asturiano Galo Antonio Fernández, conosciuto con lo pseudonimo di Fernán Coronas, appartenente agli Oblati di Maria Immacolata, ordine fondato durante la Restaurazione dal vescovo marsigliese Eugène de Mazenod, compose anche una poesia dedicata ai fanciulli. Padre Galo fu il primo poeta in lingua asturiana, rivendicato come figura fondamentale dalla prima generazione degli autori del «Surdimentu» degli anni postfranchisti, nonché studioso del *bable*, del quale compilò un vocabolario. Influenzato da tardo romanticismo e dalle due tendenze del modernismo spirituale, il ritorno alla natura e la tendenza mistica, Fernán Coronas ruppe con la tradizione ruralista, comica e burlesca del *costumbrismo* per inserire al centro del suo discorso poetico, profondamente lirico, la terra, il paesaggio, i popoli, la lingua e la religiosità asturiana<sup>949</sup>; come osservava Antón García, nelle sue composizioni Fernán Coronas sviluppò ideologicamente da un asturianismo spagnolista, che impregnava gli scritti in castigliano incentrati sulle Asturie come madre della Spagna e quindi dell'America, verso un nazionalismo asturiano non separatista, preoccupato di porre in evidenza le peculiarità e le caratteristiche che dividono le Asturie dalle altre regioni spagnole, cantandone la lingua, i simboli (come Covadonga, la Croce della Vittoria o la bandiera *azuleste*), la storia e i luoghi<sup>950</sup>. Nei versi, Fernán Coronas associava la Santa Grotta e il paesaggio di Covadonga, all'asturianità, al culto mariano e, in particolare, all'intimità dei ricordi dei due bambini e della famiglia:

---

<sup>946</sup> Martínez Vigil, 'Instrucción pastoral LXXX', p. 472; *Boletín eclesiástico del obispado de Oviedo*, 15 settembre 1901, p. 284.

<sup>947</sup> Félix Aramburu, 'Covadonga', in Bellmunt e Canella, I, 23–46 (p. 31).

<sup>948</sup> Sulla dinastia industriale dei Fernández-Figaredo cfr. 'Inocencio Fernández Martínez', *Enciclopedia de Oviedo* <[http://www.el.tesorodeoviedo.es/index.php?title=Inocencio\\_Fern%C3%A1ndez\\_Mart%C3%ADnez](http://www.el.tesorodeoviedo.es/index.php?title=Inocencio_Fern%C3%A1ndez_Mart%C3%ADnez)> [consultato il 3 maggio 2020] e gli svariati libri che Manuel Jesús López González, sotto lo pseudonimo di Lito, ha dedicato alla storia di Turón, sua cittadina natale, come ad esempio Manuel Jesús López González, *En busca del Turón perdido* (Oviedo: López González, 2006).

<sup>949</sup> Ramos Corrada, pp. 298–303.

<sup>950</sup> Fernán Coronas, *Poesía asturiana y traducciones*, a cura di Antón García (Oviedo: Trabe, 1993), p. 23, citato in Ramos Corrada, p. 299.

En los valles y montañas  
 De este solar de MARÍA  
 Al pueblo de Don Pelayo  
 Mostrando la Eucaristía  
 Doce siglos hace ya  
 Que San Beato decía:  
 «Para vivir más de Dios  
 Comulgas más todavía.  
 Y haced de este Sacramento  
 Vuestro Pan cada día».

Oltre al richiamo alla storia gloriosa delle Asturie e a Pelayo, il religioso asturiano ribadiva i benefici della comunione frequente anche per i giovani, come specificato da Pio X nel 1910<sup>951</sup>. La pagina era anche corredata da un'immagine dei due giovani comunicandi, scattata da José González Merás, sacerdote e fotografo ufficiale del santuario dagli anni Venti alla metà del secolo<sup>952</sup>. González Merás, originario di Cangas de Tineo nelle Asturie sudoccidentali, immortalò dapprima paesaggi e scene di vita e di lavoro delle Asturie rurali per poi, una volta destinato al santuario dell'Auseva, divenire fotografo del capitolo e della rivista *Covadonga*. Le fotografie di González Merás di nozze e sacramenti nella Santa Grotta, nonché dei banchetti di festeggiamento successivi ai sacri riti nell'Hotel Pelayo o, per le famiglie meno abbienti, nei prati vicini al santuario, costellano le pagine della rivista: decine di esemplari di questo materiale, integrato anche da foto panoramiche del santuario, appartenente al Museo Arqueológico de Asturias sono state scelte per l'esposizione *Covadonga y la fotografía*, inaugurata nel marzo 2018 in occasione del XIII centenario della battaglia di Covadonga<sup>953</sup>. La mostra fotografica si componeva anche di opere di altri artisti, in particolare del fotografo pravianco Casimiro López Bravo, che ritrasse matrimoni, comunioni, battesimi e cresime a Covadonga, nonché naturalmente scorci del panorama della valle del Deva, nei primi due decenni del secolo<sup>954</sup>.

Oltre agli sposalizi, i quali, a partire dal secondo decennio del Novecento, furono registrati e pubblicati in un'apposita sezione della rivista<sup>955</sup>, la Chiesa asturiana tentò di promuovere anche la celebrazione del battesimo nella Santa Grotta. Questa pratica devota era ad esempio raccomandata, nel primo decennio del nuovo secolo, da Pedro Poveda, canonico di Covadonga fra il 1906 e il 1913, il quale incoraggiava gli asturiani a presentare i figli neonati alla Vergine di Covadonga e farli contestualmente battezzare nel santuario<sup>956</sup>. Nella tarda estate del 1924 i redattori della rivista si compiacevano di ravvisare «la santa costumbre que se ha introducido en las familias de ofrecer a sus hijos a la Santina presentándolos devotamente ante su altar»: il 27 di agosto di quell'anno infatti, Jorge Salas Merlé, figlio del diplomatico Francisco Javier Salas Sichar e imprenditore di Madrid, e sua moglie Isabel Lang presentarono il figlio Jorge<sup>957</sup>. Se da una parte si configurava come opposizione ai tentativi di laicizzare e secolarizzare i riti di passaggio, la celebrazione dei sacramenti a Covadonga esaltava e corroborava il vincolo affettivo fra gli asturiani e la devozione dell'Auseva nella cornice di una religiosità sentimentale ed emotiva. Questo legame affettivo è ben testimoniato nelle parole del giurista Félix Aramburu:

---

<sup>951</sup> Pio X, 'Quam Singulari', 1910

<[http://www.vatican.va/news\\_services/or/or\\_quo/cultura/2010/181q04a1.html](http://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/cultura/2010/181q04a1.html)> [consultato il 2 maggio 2020].

<sup>952</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1922, pp. 11-12.

<sup>953</sup> Franco Torre, 'Covadonga, la imagen de Asturias', *La Nueva España*, 17 marzo 2018 <<https://www.lne.es/sociedad/2018/03/17/covadonga-imagen-asturias/2254879.html>> [consultato il 4 maggio 2020].

<sup>954</sup> Il materiale si trova nel Fondo Casimiro López Bravo della Fototeca de Asturias del Muséu del Pueblu d'Asturies di Gijón, <<https://museos.gijon.es/from/13190/publicacions/show/5807-fondo-casimiro-lopez-bravo>> [consultato il 4 maggio 2020].

<sup>955</sup> cfr., ad esempio, i sette matrimoni registrati nel santuario nella tarda estate del 1929, in *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1929, p. 427.

<sup>956</sup> Poveda, p. 26.

<sup>957</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° settembre 1924, p. 117.

Covadonga evoca en nosotros memorias imborrables y llama hacia sí predilectas afecciones. A los motivos comunes que con todos los buenos españoles compartimos, únese motivos peculiares: si más oscuros, también poderosos. ¿Quién lo dudará al añadir, ..., que allí, en la capillita de la Cueva, ..., la mano del sabio y bondadosísimo Prelado, ..., nos bendijo y nos unió con lazo indisoluble a la amada de nuestro corazón, a la dulce compañera de nuestra vida; y que allá, en lo que se llama la cripta del nuevo templo, recién habilitada para el culto, fue confirmado por la misma mano en la fe de Cristo el primer fruto de nuestra unión, la única querida hija que nos dejó el cielo? Si después el dolor nos hirió en lo vivo, y, porque a Dios le plugo, huyeron de nuestros brazos a la gloria dos tiernos seres, pedazos del alma, al pedir consuelo, volvemos los ojos a la gruta veneranda<sup>958</sup>.

Aramburu vincola a Covadonga alcuni dei momenti culminanti della propria vita familiare, non solo il momento del matrimonio e della cresima della figlia, ma anche i momenti di lutto e afflizione per la scomparsa prematura degli altri due figli. Nei decenni successivi, Covadonga divenne il santuario cui gli asturiani accorrevano per festeggiare i momenti felici e consolarsi nelle circostanze tragiche ai piedi della Vergine: il canonico Andreu-Valdés, ad esempio, ricordava come fosse usanza che i coscritti per l’Africa salissero a Covadonga per affidare la loro vita alla Vergine dell’Auseva e come i parenti dei soldati compissero nel santuario i loro voti devoti quando essi tornavano<sup>959</sup>.

Le partenze per l’America costituivano momenti di particolare ansia e incertezza nei quali i cattolici asturiani si recavano a Covadonga per implorare la protezione della Santina e per prendere congedo dalla propria terra. Al santuario dell’Auseva accorrevano, allo stesso tempo, sia i familiari di coloro che erano in procinto di emigrare o che non avevano da tempo notizie del loro congiunto, sia, in gruppo o singolarmente, i giovani che avevano deciso di partire per l’America: ad esempio, nel tardo inverno del 1924 alcuni giovani di Ñarciandi si recarono a Covadonga per chiedere la benedizione della Vergine e salutare la propria patria prima di imbarcarsi dal porto del Musel di Gijón per tentare la fortuna all’Avana<sup>960</sup>. Era inoltre frequente, come ha rilevato Ana María Fernández, che gli emigranti che avevano avuto fortuna in America si recassero a Covadonga nel corso dei viaggi che periodicamente compivano nella terra natale per rendere grazie alla Vergine della protezione e dei favori ricevuti; in queste visite era consuetudine che gli emigranti offrissero un dono alla Vergine di Covadonga, che sovente consisteva in un prezioso oggetto di culto o in arredi sacri<sup>961</sup>. Particolarmente significativa, infine, risultava la pratica degli emigranti di celebrare matrimoni e altri sacramenti nel santuario, in modo da rafforzare il vincolo simbolico ed affettivo che connetteva l’emigrato e la terra natia. Il diplomatico e proprietario di piantagioni di canna da zucchero a Cuba Antonio Monasterio Alonso, originario di Cangas de Onís, organizzò ad esempio la cresima della propria figlia nella Grotta in occasione delle feste di settembre del 1926, affidando al capitolo del santuario, come dono, una pregiata casula<sup>962</sup>. Sovente gli emigrati tornavano nel Principato per prendere moglie dopo essersi arricchiti nel Nuovo Mondo: il banchiere Eduardo González, ad esempio, celebrò le proprie nozze a Covadonga con Victorina Menéndez Álvarez, figlia del grande commerciante di Gijón Pedro Menéndez. Dopo il banchetto all’Hotel Pelayo, i neosposi si recarono in viaggio di nozze a Santander e quindi si imbarcarono dal Musel stabilirsi nella località cubana di Cumanayagua, da dove González dirigeva i propri affari<sup>963</sup>. Sia Robert Anthony Orsi che Linda Hall si sono dedicati allo studio delle connessioni fra le devozioni mariane, le immagini sacre e le celebrazioni ad esse vincolate, e le identità della diaspora. Orsi in particolare si focalizzò sulla devozione alla Madonna del Monte Carmelo da parte della comunità italiana di Harlem fra Otto e Novecento e studiò le celebrazioni della festa mariana della metà di

---

<sup>958</sup> Aramburu, p. 31.

<sup>959</sup> Andreu Valdés, pp. 59–66.

<sup>960</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° marzo 1924, p. 41.

<sup>961</sup> Ana María Fernández García, ‘Covadonga y la emigración asturiana’, in *Arte, cultura y sociedad en la emigración española a América*, a cura di María Cruz Morales Saro e Moisés Llordén Miñambres (Oviedo: Servicio de publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1992), pp. 83–102 (p. 95).

<sup>962</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° ottobre 1926, p. 752.

<sup>963</sup> *Asturias. Revista gráfica semanal* (L’Avana, 28 ottobre 1917), p. 24

luglio nel quartiere newyorkese, soffermandosi sulle interrelazioni fra religione popolare – o «lived religion», concetto preferito da Orsi –, vita quotidiana ed esperienza dell’immigrazione nella formazione della comunità italiana di New York<sup>964</sup>. Linda Hall si è invece occupata delle comunità latinoamericane in diverse zone degli Stati Uniti di fine millennio e le devozioni mariane attorno alle quali esse si sono coagulate, come Nostra Signora della Carità a Miami, connessa con l’emigrazione conseguente alla vittoria del Movimiento del 26 de Julio a Cuba, e la Vergine di San Juan de los Lagos, il cui culto, diffuso nel Texas e negli stati sudoccidentali, è legato alla massiccia emigrazione provocata dalla Rivoluzione Messicana nel secondo decennio del Novecento<sup>965</sup>. A partire dal secondo e dal terzo decennio dell’Ottocento, gli emigrati asturiani impiantarono il culto di Covadonga in Messico e a Cuba e istituirono la celebrazione delle feste dell’8 e 9 settembre, che si andarono configurando come una riaffermazione dell’identità culturale della colonia e delle lealtà che ancora sussistevano fra la comunità insediata all’estero e la regione di provenienza<sup>966</sup>. La Vergine di Covadonga quindi si delineava come un simbolo aggregante per le comunità dell’esilio e il santuario dell’Auseva divenne il luogo sacro dove rinnovare il vincolo con la terra natia: come specificò il presidente del Centro Asturiano dell’Avana, José Simón Corral, originario di Tarna, in visita la famiglia al santuario, «El nombre de Covadonga – aggiunse – lo dice todo a los asturianos de Cuba»<sup>967</sup>.

Uno dei canali di propagazione del culto di Covadonga fu costituito dall’indicazione di diffondere il nome Covadonga fra le bambine presentate al battesimo. La diffusione degli antroponomi mariani, così come gli altri nomi di origine biblica o allusivi a virtù e devozioni cristiane, fu impiantato durante la Controriforma e l’epoca barocca. Il disciplinamento della celebrazione dei sacramenti ad opera del Concilio di Trento condusse all’eliminazione dei nomi pagani e gentili e alla definizione di un canone di nomi possibili per i neonati limitato ma non chiuso in quanto le nuove canonizzazioni arricchivano periodicamente il santorale e ampliavano quindi la possibilità di scelta. A partire dal Cinquecento, accanto al nome di Maria, che rimase per tutto l’Antico Regime e fino al Novecento inoltrato il nome più diffuso per le bambine, si accostarono nomi composti corrispondenti alle diverse devozioni mariane, un’ampia gamma di possibilità combinatorie continuamente estese che ampliò il repertorio dei nomi femminili. Questi nomi mariani composti potevano riferirsi a momenti dell’anno liturgico i quali coincidevano o almeno erano prossimi alla nascita o al battesimo della neonata o potevano richiamare virtù o astrazioni di estrazione cristiana; oppure, infine, potevano corrispondere a toponimi di santuari mariani<sup>968</sup>. Come ha evidenziato William Christian nel celeberrimo studio sulla religiosità della valle del fiume Nansa negli anni Sessanta, la diffusione dell’uso dei nomi dei santi titolari di un culto definisce e misura la forza della devozione nello spazio e nel tempo. Christian, in secondo luogo, constatava come la popolarità dei nomi personali, sia quelli più comuni, sia quelli vincolati a devozioni locali, era connessa alla propagazione degli antroponomi ad opera delle istituzioni ecclesiastiche. La diffusione dei nomi dipendeva quindi in larga misura dalla propaganda e dalle pressioni dei membri degli ordini religiosi, dei vescovi, del clero diocesano e dei religiosi addetti all’insegnamento nei seminari, così come la circolazione di pamphlets e letteratura devota rivestiva grande importanza nella popolarità delle devozioni locali e quindi dei nomi ad esse vincolati<sup>969</sup>. Coincidendo con William Christian nel considerare l’onomastica un campo privilegiato per far emergere la forza di una tradizione religiosa, Carlos Serrano si interessò in particolare allo studio di

<sup>964</sup> Orsi.

<sup>965</sup> Hall, pp. 286-303.

<sup>966</sup> Moisés Llordén Miñambres, ‘Las asociaciones de los inmigrantes asturianos en América’, in *El asociacionismo en la emigración española a América*, a cura di Juan Andrés Blanco Rodríguez (Zamora: UNED, 2008), pp. 151–97 (p. 180); Ismael Sarmiento Ramírez, ‘De las fiestas de Covadonga a las jiras de los asturianos en Cuba (1868-1898)’, *Anales del Museo de América*, 7 (1999), 219–35.

<sup>967</sup> Covadonga. *Revista quincenal ilustrada*, 15 agosto 1929, p. 380.

<sup>968</sup> Demetrio Castro, *Antroponimia y sociedad. Una aproximación al nombre de persona como fenómeno cultural* (Pamplona: Universidad Pública de Navarra, 2014), pp. 28–31.

<sup>969</sup> Christian, *Person and God in a Spanish Valley*, pp. 88–93.

due nomi collegati a culti mariani, María del Carmen e Montserrat. Le varianti del nome proprio María del Carmen, vincolato al culto di Nostra Signora del Monte Carmelo, si diffusero nel Cinquecento sulla costa meridionale della Spagna anche in virtù della devozione a Maria *Stella Maris*, patrona dei marinai. Nel corso del XIX secolo la diffusione del nome fu sostenuta dalle confraternite e dalle congregazioni religiose carmelitane, in concomitanza anche con le celebrazioni del terzo centenario della morte di Teresa d'Ávila nel 1882; quantunque nel secolo successivo il prenome andasse diffondendosi, con la Guerra Civile il nome Carmela fu associato alla Repubblica. Sebbene il culto della Vergine di Montserrat fosse più antico rispetto a quello del Carmine, l'usanza di battezzare le neonate con il nome è più recente. Saldamente connesso con l'affermazione del movimento catalano e raccomandato caldamente dal basso clero, la diffusione del nome Montserrat trovò il suo apice alla fine del XIX secolo, in concomitanza con la proclamazione della Vergine di Montserrat a patrona della diocesi catalana ad opera di Leone XIII nel 1881 e con le celebrazioni dell'VIII centenario della fondazione della contea di Barcellona nel 1914<sup>970</sup>.

Già nel 1875, il bollettino episcopale esprimeva il desiderio di «ver el nombre de Covadonga honrado en las partidas de bautismo, al frente de los santos que se toman por intercesores». Le bambine che porteranno il nome Covadonga, proseguiva il periodico, sarebbero un giorno state madri di famiglia e, mediante il loro ruolo di educatrici dei figli, avrebbero costituito le restauratrici della razza di Pelayo<sup>971</sup>. Circa una trentina di anni dopo, nel 1910, l'invito a imporre, al momento del battesimo, il nome María de Covadonga al maggior numero di bambine possibile veniva reiterato nel secondo punto delle conclusioni dell'assemblea delle arcipreture asturiane, tenuta a Covadonga nel novembre di quell'anno<sup>972</sup>. Molto raro nel 1872, quando solo alcune donne delle parrocchie limitrofe alla valle del Deva portavano quel nome<sup>973</sup>, María de Covadonga godette di una crescente popolarità e diffusione nel corso del XX secolo, in virtù della promozione da parte dei curati e del vincolo con l'identità regionale, ma, insieme col nome Pelayo, andò perdendo la propria centralità nell'ultima parte del secolo, nonostante i recenti tentativi di rilancio<sup>974</sup>.

### III.3.5 I prodigi della Vergine contro la scienza positivista e la blasfemia bolscevica: l'apporto del miracoloso al radicamento del culto

La devozione della Vergine di Covadonga fu consolidata anche da alcuni presunti miracoli che avvennero nel santuario e dalla diffusione di resoconti sui medesimi avvenimenti sovranaturali. Visioni, prodigi e apparizioni divine complete di trasmissione di segreti e di rivelazione di profezie si inserivano nel contesto della religiosità altamente emotiva propria del risveglio cattolico ottocentesco, insieme con l'accento sul mistero – inteso teologicamente come inafferrabile verità soprannaturale comunicata all'uomo mediante rivelazione divina perché sia considerata oggetto di fede – e l'esperienza immediata, emotiva e irrazionale del sacro. In particolare, la promozione delle proprietà curative di Covadonga era finalizzata ad accomunare il santuario asturiano a Lourdes, celeberrimo spazio sacro nel quale da una parte trionfò il miracolo classico di tipo medievale, ossia la guarigione del corpo malato, e dall'altra parte tali guarigioni miracolose sfidavano gli scettici e costituivano un elemento di legittimazione del cattolicesimo

<sup>970</sup> Serrano.

<sup>971</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 6 settembre 1875, p. 479.

<sup>972</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 15 dicembre 1910, p. 384.

<sup>973</sup> Méndez Mori, p. 149.

<sup>974</sup> Rodrigo Díez, '¿Pelayo o Covadonga? Estos son los nombres más frecuentes entre los asturianos', *La Nueva España*, 14 marzo 2018 <<https://www.lne.es/asturias/2018/03/14/son-nombres-frecuentes-asturianos/2253453.html>> [consultato il 5 maggio 2020]; Lucía Ramos, 'Debemos llevar nuestros nombres con orgullo', *El Comercio*, 15 settembre 2019 <<https://www.elcomercio.es/asturias/oriente/debemos-llevar-nombres-20190915013807-ntvo.html>> [consultato il 5 maggio 2020].



contro la scienza e il positivismo<sup>975</sup>. È inoltre importante evidenziare il nesso che lega la rivendicazione di cure miracolose e guarigioni portentose a una congiuntura generale e a un momento di irreligiosità, di indifferentismo e di anticlericalismo militante, sia nel caso di Lourdes che in quello delle apparizioni e delle guarigioni di San Damiano negli anni Sessanta<sup>976</sup>. Le notizie delle cure avvenute nei santuari mariani erano ampiamente diffuse per tutta la koinè cattolica dalla stampa popolare di massa ed erano riprese dalla letteratura promozionale, costituita da guide turistiche e opuscoli devozionali, dei santuari mariani. Come ha evidenziato Suzanne Kaufmann nel caso di Lourdes, i resoconti delle guarigioni miracolose avvenute nel santuario sulla stampa confessionale a basso costo costituivano un elemento essenziale di pubblicizzazione del santuario, incoraggiando milioni di fedeli a intraprendere il pellegrinaggio in direzione del luogo santo occitano<sup>977</sup>.

I membri dello strato ecclesiastico caldeggiarono in più occasioni la testimonianza da parte dei fedeli di guarigioni avvenute nel santuario, così come tentarono di diffondere il più possibile negli organi di informazione clericali le notizie e i resoconti dei prodigi avvenuti. In questo contesto, Pedro Poveda raccomandava di «dar cuenta por escrito o de palabra de las gracias y favores que dispensó la Virgen en tal o cual ocasión determinada». Inoltre, Poveda incitava i devoti a propagare la notizia di queste speciali grazie ottenute dalla Vergine di Covadonga «para que esto sirva de estímulo a otros y para que todos los que de vosotros dependan pongan su confianza en Aquella». Anche le conclusioni dell'assemblea delle arcipreture asturiane esortavano i curati a stilare relazione sulle grazie e sui favori ottenuti dai parrocchiani per mediazione della Vergine delle Battaglie, rimettendole alla commissione permanente del vescovado affinché fossero esaminate e valutate<sup>978</sup>. Le pratiche devozionali tese al raggiungimento di una guarigione miracolosa, spesso ricalcate su quelle espletate a Lourdes, si diffusero a partire dagli anni Dieci fra i pellegrini che visitavano il santuario. Il direttore del Gran Hotel Pelayo, Enrique Álvarez Victorero, ad esempio, annotava come la fonte dei matrimoni, tradizionalmente visitata da scapoli e nubili, ora è meta di devoti che «esperan saludables o milagrosos efectos de sus aguas»<sup>979</sup>. Alphonse Dupront ha osservato come la presenza dell'acqua, sotto la forma di un torrente o un una fonte, sia un elemento indispensabile nella geografia sacra dei luoghi di culto occidentali. Presente a Lourdes, così come in molti altri santuari, l'acqua sacra assume il potente significato simbolico di purificazione e rigenerazione per i pellegrini e i devoti che si recano nel luogo sacro<sup>980</sup>. In alcuni casi, come quello del santuario di La Salette, la fonte miracolosa, sgorgata dalle lacrime versate da Maria a causa dei peccati della novella Babilonia e ritenuta in grado di guarire malattie come la gastroenterite, la colite, il morbillo e l'itterizia, si trasformò in un elemento di disputa fra clericali e liberi pensatori: da una parte furono criticati i tentativi del clero locale di lucrare sulla credulità dei fedeli mettendo in vendita boccette di acqua miracolosa, dall'altra parte massoni e laicisti misero in dubbio i presunti miracoli avvenuti in virtù del contatto con l'acqua prodigiosa della fonte di La Salette, come il repentino recupero della vista da parte della giovane marsigliese Victorine Sauvert

---

<sup>975</sup> Harris, pp. 419-464; Emma Fattorini ha anche sottolineato la differenza che intercorre fra le guarigioni miracolose di Lourdes e le cure, in larga misura spirituali e psicologiche, offerte da Medjugorje nell'ultimo scorcio del Novecento, Fattorini, *Il culto mariano fra Ottocento e Novecento*, pp. 12-13, 80-96.

<sup>976</sup> Harris, pp. 465-517; Le visioni mariane di Rosa Buzzini e le cure miracolose ad essa vincolate si inserivano in un periodo di egemonia politica del Partito Comunista nella zona di Piacenza e coincisero con gli anni del Concilio Vaticano II. Da questo punto di vista è estremamente interessante notare come il culto curativo di San Damiano sia profondamente connesso con quello di Padre Pio e con il cattolicesimo tradizionalista patrocinato dall'arcivescovo Lefebvre, giungendo a costituire una resistenza e una critica alle riforme della liturgia e della religiosità approvate nel corso del concilio, Zimdars-Swartz, pp. 92-123.

<sup>977</sup> Suzanne Kaufmann, *Consuming Visions. Mass Culture and the Lourdes Shrine* (Ithaca: Cornell University Press, 2005), pp. 162-93.

<sup>978</sup> Poveda, p. 27; *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 15 dicembre 1910, p. 384.

<sup>979</sup> Martín Manjón, *Covadonga en la mano: guía del santuario* (n.p.: n. pub., 1925), p. 10.

<sup>980</sup> Dupront, p. 392.

nel 1855<sup>981</sup>. Victorero, in una breve guida per il pellegrino a Covadonga, ricordava come nel museo del santuario fosse custodita una collezione di divoti lasciati dai fedeli che avevano ricevuto una grazia dalla Vergine<sup>982</sup>. In questo museo, ad esempio, erano conservate le stampelle di Elisa Cervantes Torices, una devota bilbaina afflitta da una assoluta paralisi e lancinanti dolori alla gamba destra, guarita dalla Vergine delle Battaglie durante la messa nella Santa Grotta. L'evento miracoloso, attestato dagli ospiti dell'Hotel Pelayo accorsi, fra i quali il noto ingegnere Ricardo Acebal del Cueto, produsse profonda impressione fra i presenti e fu abbondantemente ripreso nelle pagine delle testate ecclesiastiche della regione<sup>983</sup>. È importante notare che il prodigio fu rivendicato dalla devota basca nel 1920, l'anno finale della fase di intensa agitazione sociale e prerivoluzionaria conosciuta come Triennio Bolscevico: questa congiuntura, facente parte di un più generale movimento europeo causato dalle ripercussioni internazionali della Rivoluzione russa e succeduto al termine del primo conflitto mondiale, innescò timori e ansie millenariste, anche in virtù della circolazione dei racconti dei primi due segreti di Fatima ed in particolare del messaggio a proposito della conversione della Russia e della sua consacrazione al Cuore Immacolato di Maria. In Spagna, in questo tormentato periodo, ebbero luogo i prodigi dei crocifissi di Gandía (Valencia), Piedramillera e Mañeru (Navarra), Melilla e soprattutto del Cristo de la Agonía di Limpías, studiati da William Christian<sup>984</sup>. I prodigi attribuiti alla statua conservata nel santuario cantabrico furono il primo caso spagnolo di apparizione che si rifaceva al modello di Lourdes e, più in generale, delle celeberrime apparizioni francesi del XIX secolo. Gli elementi di questo schema erano costituiti dall'ampia diffusione dei resoconti del prodigio nelle colonne della stampa confessionale interna e internazionale, dall'organizzazione di pellegrinaggi di massa al santuario luogo dell'evento sovranaturale e dalla diffusione di un messaggio vincolato al miracolo. Nel caso del Cristo de la Agonía – la cui statua si limitava a muovere gli occhi, in ripetute occasioni, dinanzi a migliaia di fedeli – il messaggio divino venne espresso dal cappuccino Andrés Palazuelo:

Quiere ser proclamado Rey de la familia y de la sociedad; pero quiere que se le proclame y represente, no rodeado de majestad, pompa y comodidades terrenas, que nunca disfrutó en esta vida, sino con la insignia del dolor, que es la Cruz<sup>985</sup>.

Nel dopoguerra le rivendicazioni di miracoli operati della Vergine di Covadonga si moltiplicarono, soprattutto in occasione delle grandiose cerimonie pubbliche che le autorità locali della dittatura organizzarono. Alla fine del giugno 1939, ad esempio, la bambina Angelita Ferré González venne completamente guarita da una frattura alla colonna vertebrale dall'intervento della Madonna di Covadonga: al termine di una solenne e pomposa processione per le vie di Gijón, un risacralizzazione simbolica dell'impuro suolo insozzato dalle orde rosse, blasfeme e sacrileghe, l'immagine mariana venne collocata nella chiesa del Sacro Cuore, dove erano accorsi i familiari di Angelita e la bambina, distesa su una barella, per implorare il recupero della salute persa. Il gesuita celebrante pregò di fedeli di cantare un *Salve Regina* da offrire all'Altissimo per la guarigione della bambina la quale, dopo la benedizione finale, si alzò miracolosamente guarita. Angelita, trasportata su una lettiga da membri delle Juventudes Católicas, partecipò anche alla processione che trasportò l'immagine mariana dal centro di Gijón a Candás, rappresentando, agli occhi dei fedeli, il lato guaritore e taumaturgico della Vergine di Covadonga. Nel mese mariano del 1951, al passaggio del corteo della Vergine a Luanco, una cittadina marittima sita a nord di Gijón, una bambina paralitica che aveva depresso dei fiori – raccolti con estrema difficoltà, visto l'impedimento costituito dalle stampelle, sui monti che circondano il centro abitato – ai piedi dell'immagine mariana fu immediatamente guarita da Maria: ritraendo la mano, la giovane constatò l'inutilità delle stampelle,

<sup>981</sup> Lalouette, pp. 130–31.

<sup>982</sup> Manjón, p. 16.

<sup>983</sup> *Religión y Patria*, 1° settembre 1920, p. 1

<sup>984</sup> William Christian, *Moving Crucifixes in Modern Spain* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

<sup>985</sup> Joseba Louzao, 'La Virgen y la salvación de España. Un ensayo de historia cultural durante la Segunda República', *Ayer*, 82.2 (2011), 187–210 (p. 193).

poiché il braccio era completamente guarito. Il miracolo, pubblico e alla presenza di numerosi abitanti del luogo e devoti accorsi, avvenne in occasione del pellegrinaggio dell'immagine mariana attraverso la regione organizzato in occasione del cinquantennale della consacrazione della basilica<sup>986</sup>. Sia nel 1939 che nel 1951 le guarigioni miracolose avvennero in occasione di grandi manifestazioni di fede, furono prodigi pubblici occorsi alla presenza di molti testimoni, operati dalla Vergine su persone ben individuate, il che, come per Elisa Cervantes Torices, della quale era fornito anche l'indirizzo, contribuiva a rendere credibile il miracolo, permettendo a tutti di rintracciare e interrogare il miracolato e appurare di persona la meraviglia compiuta. Da notare, infine, che le tre guarigioni citate avvennero al termine di periodi di anticlericalismo e sovversione sociale particolarmente violenti, come il Triennio Bolscevico e la Guerra Civile, e in luoghi a lungo dominati da socialisti e anarcosindacalisti e fortemente associati con le Asturie rosse: la guarigione del corpo malato e martoriato dei singoli credenti si specchiava così nella sanazione delle ferite inferte all'intero corpo sociale e allo stesso suolo della nazione dal marxismo ateo.

---

<sup>986</sup> *Voluntad*, 29 giugno 1939, p. 3 e 2 luglio 1939, p. 3; *Voluntad*, 8 luglio 1951, p. 6.

### III.3 La costruzione dello scenario sacro (1872-1901)

All'alba del 20 gennaio 1868 un imponente macigno si staccò improvvisamente dal monte Orandi, la propaggine rocciosa prospiciente al monte Auseva e incumbente sul complesso del santuario, e distrusse gran parte della collegiata di San Fernando. Il capitolo di Covadonga guidato dal Manuel Díaz Campal, successore di Pascual de Pidal e abate di Covadonga per una quarantina d'anni alla fine dell'Ottocento, il 9 marzo inviò alla regina Isabella una relazione redatta dall'ingegnere Pablo de Fábrega in merito ai danni e al rovinoso stato del santuario, avvertendo altresì che ulteriori frane e smottamenti minacciavano di verificarsi entro breve tempo causando una completa distruzione. Alla relazione sui danni, il capitolo abbinava una petizione di aiuto in vista della ricostruzione del santuario, istanza alla quale si associò anche la Comisión provincial de monumentos di Oviedo<sup>987</sup>. Come abbiamo potuto constatare nei capitoli precedenti, l'istanza dei religiosi venne girata alla Real Academia de Bellas Artes di San Fernando, che stilò una relazione contenente le linee guida non solo per il restauro della collegiata di San Fernando, ma anche per l'erezione di un tempio monumentale. La Rivoluzione di Settembre, la caduta della monarchia e le convulsioni degli anni successivi, fra le quali spiccavano lo scoppio della Guerra dei Dieci Anni a Cuba e della Terza Guerra Carlista nelle Provincie Basche, Navarra e Catalogna, bloccarono i progetti, determinando il definitivo fallimento dei tentativi liberali di edificare un monumento nazionale a Covadonga. All'inerzia del governo, accolta «con pena indecible» dalla Comisión provincial de monumentos, si contrappose, a partire dalla metà degli anni Settanta, l'instancabile dinamismo di un «Prelato enérgico y decidido», degno successore al soglio ovetense di Don Pelayo e Don Gutierre, di Reluz e Pisador, Benito Sanz y Forés, «que arbitró recursos y acometió la empresa, tantas veces proyectada y paralizadas tantas veces». Per bocca del proprio segretario e consigliere, il liberale Fermín Canella, i membri della commissione – presieduta da Julián García de San Miguel, futuro marchese di Teverga, che al tempo della rivoluzione era stato comandante della milizia nazionale di Oviedo nonché redattore de *El radical asturiano*, quotidiano diretto da Canella e Rafael María de Labra<sup>988</sup> – rendevano, come asturiani e difensori del patrimonio storico e artistico del Principato, un tributo di gratitudine al vescovo, quantunque ammettessero che, a causa della mancanza di fondi, l'organismo non poteva materialmente contribuire all'edificazione del tempio: «como llevamos dicho – concludeva sconsigliato il futuro rettore dell'Università di Oviedo – alejados nos tiene de esta y otras empresas patrióticas nuestra escasez de fondos, pues son pequeños y mal pagados nuestros presupuestos»<sup>989</sup>.

Nella primavera del 1874 Sanz diede inizio ai lavori per la risistemazione della caverna e per l'erezione della Cappella della Grotta. Negli anni successivi, dopo la risistemazione della scalinata, del tunnel che conduceva alla spelonca e della collegiata di San Fernando, Sanz y Forés redasse i progetti e gettò le fondamenta per la basilica monumentale, coinvolgendo nella costruzione anche Alfonso XII. Destinato Sanz nella prima metà degli anni Ottanta alla sede vallisoletana, il magno progetto fu portato a termine, nei vent'anni successivi, da Ramón Martínez Vigil, che nel 1901 poté inaugurare la casa della Madre degli asturiani.

---

<sup>987</sup> Canella, *Resúmen de las actas y tareas de la Comisión de monumentos históricos y artísticos de la provincia de Oviedo desde el 1.º de febrero de 1868 hasta la fecha*, pp. 6–7.

<sup>988</sup> María Dolores del Mar Sánchez González, 'Julián García San Miguel y Zaldúa', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/15819/julian-garcia-san-miguel-y-zaldua>> [consultato il 6 maggio 2020].

<sup>989</sup> Canella, *Resúmen de las actas y tareas de la Comisión de monumentos históricos y artísticos de la provincia de Oviedo desde el agosto de 1872 hasta diciembre de 1874*, pp. 6–7. L'unico vincolo che la commissione mantenne con le opere del tempio, come ammetteva lo stesso giurista ovetense, era costituito dalla collaborazione con Sanz y Forés di Roberto Frassinelli, consigliere della commissione. La successiva relazione della commissione conferma la mancata erogazione di fondi da parte di detta istituzione, cfr. Francisco Javier Garriga y Palau, *Resumen de actas y tareas de la Comisión de monumentos históricos y artísticos de la provincia de Oviedo desde 1874 a 1912* (Oviedo: Imprenta de Flórez, Gusano y Compañía, 1915).

### III.3.1 La domus aurea della Madre degli asturiani: la risistemazione della Santa Grotta (1874-1877)

Nella primavera del 1874 principiarono i lavori di risistemazione della grotta, di erezione della Cappella della Vergine e di restauro della Cappella di Capilla del Campo. In particolare, la Cappella della Grotta avrebbe dovuto essere «un altar en honor de la gran Reina de los católicos españoles *María de Covadonga*», un'offerta espiatoria che Benito Sanz y Forés, le Asturie e l'intera Spagna elevavano a Dio e alla Vergine in riparazione alle offese perpetrate alla religione. Inoltre, il vescovo era persuaso che l'erezione dell'edicola costituiva un efficace rimedio ai disastri che avevano colpito la patria a partire dal 1868, aggravati dalla proclamazione della repubblica l'11 febbraio 1873<sup>990</sup>. È importante notare come i redattori del bollettino ecclesiastico evidenzino il titolo regale di Maria e, in particolare, la sovranità della Vergine sugli spagnoli in un momento nel quale la regina Isabella e il suo erede si trovavano in esilio e la costituzione prevedeva la libertà di culto. Il 29 aprile 1874, al termine dei lavori di messa in sicurezza della caverna e di sgombero delle macerie, Sanz y Forés officiò la cerimonia di posa e benedizione della prima pietra della cappella, coadiuvato da José María Cos y Macho, il quale, canonico per ventiquattro anni della cattedrale di Oviedo, ispirò il personaggio di Fermín de Pas ne *La Regenta* di Clarín<sup>991</sup>. Contestualmente all'erezione dell'edicola della Vergine nella grotta, vennero iniziati, nel giugno, anche i lavori di ristrutturazione dell'eremo conosciuto come Cappella del Campo, deputato a ospitare la messa pontificale all'aria aperta il giorno della Natività della Vergine<sup>992</sup>.

Disegnata Roberto Frassinelli, antiquario, archeologo e bibliofilo tedesco residente nelle Asturie dalla metà degli anni Quaranta, su indicazioni di Sanz y Forés, la cappella della Vergine di Covadonga riprendeva l'architettura preromanica asturiana e intendeva esaltare il ricordo storico custodito dalla Santa Grotta e l'ispirazione religiosa con cui era unito. La facciata della cappella poggiava su due contrafforti laterali intagliati ed era composta da quattro serie di doppie colonne che sostenevano tre archi, il centrale dei quali era destinato a costituire l'ingresso dell'edificio; sulle tre arcate si elevava un secondo corpo, la cui facciata era caratterizzata da nicchie sormontate da piccoli archi che ospitavano le statue dei dodici apostoli. Nel piano intermedio fra le serie delle tre arcate inferiori e delle dodici superiori erano posti due medaglioni raffiguranti l'alfa e l'omega, simbolo cristologico ma anche elementi dello scudo del Principato. Il secondo corpo era sormontato da merlature sulle quali apparivano intagliati gli scudi di Castiglia e León; la merlatura era interrotta, in asse con l'arcata d'accesso, da un arco con campana decorato con la Croce della Vittoria. L'interno era composto da due ambienti successivi, rivestiti interamente di modanature riccamente decorate, e da un'abside sotto il cui arco era collocato l'altare di marmo e il piedistallo che sosteneva l'immagine della Vergine; sulla parte frontale dell'altare era raffigurata la Croce degli Angeli di Alfonso II. Il medesimo stile preromanico era stato applicato ai progetti della Cappella del Campo, sempre delineati da Frassinelli su ispirazione di Sanz y Forés<sup>993</sup>. Oltre a essere caratterizzate da uno stile architettonico che richiamava i tempi di Pelayo e gli inizi della Riconquista, le due costruzioni erano fittamente decorate con una densa simbologia che coniugava fede cattolica e glorie nazionali: questa costellazione di segni, all'interno della quale gruppi e sistemi di significanti e significati entravano in relazione, rifletteva fedelmente la concezione di Sanz y Forés sulla storia patria<sup>994</sup>. A questo proposito, il bollettino chiariva che:

<sup>990</sup> *Boletín eclesiástico oficial del obispado de Oviedo*, 17 settembre 1874, p. 290.

<sup>991</sup> Barrado Barquilla, p. 344.

<sup>992</sup> *Boletín eclesiástico oficial del obispado de Oviedo*, 1° maggio 1874, pp. 130-132.

<sup>993</sup> Sulla figura di Frassinelli cfr. María Cruz Morales Saro, *Roberto Frassinelli, el Alemán de Corao. Asturias 1845-1887* (Gijón: Silverio Cañada, 1987).

<sup>994</sup> Come ha specificato Victor Turner, raramente i simboli appaiono in unità isolate, essi generalmente hanno un «significato posizionale», possono essere dominanti o ausiliari e sviluppano relazioni ambivalenti o anche polivalenti con gli altri portatori di significato, Turner e Turner, p. 195; sulla visione della storia dell'episcopato spagnolo al volgere dell'Ottocento, Benoît Pellistrandi, 'Los obispos españoles y la memoria histórica o la defensa de la catolicidad de España (circa, 1890 - circa, 1910)', in *Religión y política en la España contemporánea*, pp. 231-47.

Así en este como en los demás detalles se ha pagado riguroso tributo a la historia nacional tanto sagrada como profana, combinando maravillosamente los atributos de la religión y del valor, que son los dos elementos que en el carácter español más sobresalen.

È infine importante ricordare che la cappella voluta da Sanz y Forés si scostava sia dal Tempio del Miracolo delle età medievale e moderna, sia dai progetti delineati da Caunedo e Villaamil nel XIX secolo in quanto non occupava l'intera superficie della grotta, poggiando contestualmente su una piattaforma sostenuta da travi al fine di aumentare l'area edificabile; una buona parte della grotta – che comprendeva anche i sepolcri reali, restava infatti aperta alla vista e osservabile da lontano, protetta solamente da una ringhiera<sup>995</sup>. Come ha ricordato Prudencio Méndez Mori, biografo dell'arcivescovo levantino, il criterio di preservare quanto più possibile l'ambiente naturale, l'asprezza e l'immanenza del luogo prevalse sui progetti di ricostruzione di un tempio simile a quello alfonsino<sup>996</sup>. È significativo, da questo punto di vista, comparare la risistemazione della Santa Grotta di Covadonga con i lavori portati a termine, circa una decina di anni prima, nella Grotta di Massabielle a Lourdes. Sotto la guida dell'abate Peyramale, la caverna pirenaica era stata pesantemente modificata e l'aspetto originario andò distrutto nel tentativo di trasformare un luogo selvaggio, anonimo fra le molte grotte della regione in uno spazio caratteristico, evocativo, unico<sup>997</sup>. Questo processo di abbellimento, che adattò la grotta a una sensibilità pia e rispettabile, fu contrario alla dinamica impressa da Sanz y Forés a Covadonga, dove prevalse una sensibilità romantica per la natura immanente e arcana.

Seguendo le indicazioni della relazione stilata dalla Real Academia de San Fernando un lustro prima, la facciata della cappella era ispirata allo stile paleoasturiano delle chiese di Santa María del Naranco, San Salvador de Valdediós e San Salvador de Priesca vicino Villaviciosa de Asturias; in secondo luogo, l'aspetto esterno simile a una fortezza su cui garriva l'insegna azzurra decorata con la Croce della Vittoria color oro seguiva le suggestioni di espresse da Caunedo nel progetto di rinnovamento del santuario presentato alla regina Isabella a Gijón nel 1858. Gli interni avvicinavano la Cappella della Vergine alla Camera Santa della Cattedrale di Oviedo, in particolare dopo la verniciatura in oro completata dal doratore valenzano Antonio Gasch nell'autunno del 1875<sup>998</sup>: la doratura, che trasformò l'interno della cappella in un'autentica *domus aurea*, esaltava da una parte gli attributi regali della Vergine Regina di Spagna e dall'altra parte rafforzava l'ambiente medievalizzante dell'edificio sacro, avvicinandolo alle decorazioni della basilica ravennate di sant'Apollinare Nuovo e a quella di Assisi. I fastosi ornamenti dell'edicola – frutto de «el afán decorativista del prelado (cercano al *horror vacui*)»<sup>999</sup> –, benché ritenuti dalla gerarchia consoni per gravità e severità agli antichi edifici destinati al servizio religioso, non incontrarono l'approvazione di Félix Aramburu, che stilò una minuziosa e completa descrizione del santuario alla fine del XIX secolo: secondo il celebre giurista ovetense, «la prolijidad de detalles y tal copia de ornamentales motivos» si confacevano maggiormente a una «aristocratica y femenina mansión» che a un luogo di culto immerso in un ambiente naturale così aspro e austero. Cattolico liberale intimamente devoto alla Vergine di Covadonga ma propenso a un culto meno formale ed esteriore e più raccolto e semplice, Aramburu criticava lo sfarzo e la ricchezza barocche della cappella, sovraccarica di elementi decorativi e di pomposi ornamenti<sup>1000</sup>.

L'incrocio fra la grandiosa memoria storica, la natura sublime circostante e la devozione raccolta costituiva l'attrattiva più importante della Cappella della Grotta e per la religiosità del pellegrino, come già osservava Prudencio Méndez Mori nel 1928, la grotta rappresentava il centro del luogo sacro, più importante della stessa basilica: il credente, per umile e semplice che sia, «en

---

<sup>995</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 17 settembre 1874, pp. 291-293.

<sup>996</sup> Méndez Mori, pp. 181-82.

<sup>997</sup> Harris, p. 250.

<sup>998</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 6 settembre 1875, pp. 469.

<sup>999</sup> López Suárez, p. 78.

<sup>1000</sup> Aramburu, pp. 37-38.

ella se postra con más fervor que en el templo porque está en la Cueva consagrada por los siglos a la Madre de Dios, en donde oró Don Pelayo y allí venció la Media Luna»<sup>1001</sup>. Pur non essendo necessariamente il centro fisico dello spazio sacro, la Grotta della Vergine si configurava indubbiamente come la meta e il culmine del pellegrinaggio: a Covadonga, la grotta designa il luogo santo segnato da manifestazioni sovranaturali e da un evento storico i cui contorni sfumano nella leggenda, è la sede di un'immagine votiva ed è contraddistinto dalla presenza di due tombe nelle quali riposano i corpi degli antichi re che, come abbiamo potuto constatare nel capitolo dedicato alla storiografia in merito alla battaglia di Covadonga, abbinano carisma regale e aura di santità. Come scrisse Alphonse Dupront, «il pellegrino non commette errori: senza indugio va verso di essa e ... il complesso del santuario viene da lui trascurato»<sup>1002</sup>.

Il 6 settembre 1874, nel corso di una solenne cerimonia, Sanz y Forés, coadiuvato da Juan Álvarez de la Viña, decano della cattedrale di Oviedo e prima magistrato di Covadonga per molti anni, depositò le reliquie dei santi martiri asturiani e consacrò l'altare della cappella, gli oggetti di culto ivi sarebbero stati utilizzati per il servizio sacro e la campana che sormontava i merli dell'edicola; in conclusione dell'elaborato rito, Sanz pubblicò un'indulgenza di un anno per coloro che avrebbero visitato la cappella durante la giornata e di quaranta giorni per i pellegrini che, negli anni successivi, il 6 settembre si fossero recati nella cappella; il giorno successivo, questa volta accompagnato da Manuel Díaz Campal, il prelado gandiense ripeté il rito e consacrò l'altare della Cappella del Campo. L'8 settembre, al termine della messa pontificale nella cappella campestre, Álvarez de la Viña pronunciò un sermone nel quale dimostrò come «la fervorosa fe y la religiosa piedad de los españoles, fue la causa de su milagroso triunfo sobre los musulmanes en Covadonga, así como su impiedad y libertinaje, lo había sido de sus ruinas y desastres», con evidente riferimento alle circostanze nelle quali versava il paese al momento. Il richiamo al pentimento e alla conversione – individuale, collettiva, nazionale – fu il tema principale della predica che lo stesso vescovo tenne il giorno successivo nella Cappella della Vergine nel corso della cerimonia mediante la quale si iniziarono i culti nell'edicola recentemente costruita. Il presule, in calce all'omelia, invitava i fedeli a considerare la cappella un piccolo seme, un fecondo embrione della vera fede che sebbene in quel momento appariva esangue e prostrata, presto sarebbe tornata a prosperare: il frutto di quel minuscolo germe sarebbe stato, concludeva Sanz, il tempio monumentale che egli intendeva erigere a Covadonga. Le cerimonie proseguirono con l'intonazione del *Te Deum* e si conclusero con l'esecuzione di un inno a Nostra Signora di Covadonga: cantato dal clero officiante e dai fedeli, le note marziali del peana riecheggiavano il canto dei guerrieri asturi vincitori della Mezzaluna sotto la poderosa egida di Pelayo<sup>1003</sup>.

Fra il 1875 e il 1877 Sanz y Forés dette impulso ad ulteriori lavori di risistemazione generale del santuario. Al di là del definitivo completamento dei lavori nella Santa Grotta mediante la traslazione della tomba di Alfonso I dalla cavità originaria in un altro anfratto della caverna – uno spostamento necessario all'installazione dell'edicola –, furono risistemati il tunnel di accesso alla grotta e la scalinata che saliva alla Cappella della Vergine: il restauro dello scalone di pietra, deteriorato dalle intemperie e dall'uso, era necessario anche a scopi votivi, in quanto la salita in ginocchio dei 104 gradini costituiva uno degli atti di mortificazione più espletati a Covadonga. La presenza di scale penitenziali monumentali connota molti santuari europei, come la *Scala Sancta* formata da 222 gradini che caratterizza il complesso sacro di Rocamadour in Occitania; il lento e faticoso arrampicarsi dei fedeli in ginocchio sulla scala di pietra è esercizio di purificazione fisica, asceti penitenziale e preparazione alla grazia che deve essere liberazione, ma allo stesso tempo la salita penosa della scala costituisce anche una metafora drammatica del percorso di salvezza dell'uomo e del suo elevarsi dalle profondità oscure della terra e del peccato verso le vette montane illuminate dal sole e circondate dagli immensi spazi del cielo che avvicinano il credente a Dio nel

---

<sup>1001</sup> Méndez Mori, pp. 180–81.

<sup>1002</sup> Dupront, p. 404.

<sup>1003</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 17 settembre 1874, pp. 293-298.

caso di Rocamadour o alla presenza viva del divino nella Santa Grotta di Covadonga<sup>1004</sup>. Fu inoltre pulita e riparata la piscina che raccoglieva le acque della cascata che sgorga al di sotto della grotta e che alimenta la Fonte del Matrimonio di Covadonga. Il restauro della fontana, cara al folklore asturiano poiché vincolata alla tradizione secondo la quale le ragazze che bevono le sue acque trovano marito nel giro di un anno, intendeva suggellare e rafforzare la credenza popolare nelle virtù prodigiose dell'acqua dell'Auseva e puntellare, mediante l'inserimento di questo elemento folkloristico nel santuario, il culto di Covadonga a livello popolare<sup>1005</sup>.

«La tenaz campaña restauradora» portata avanti da Sanz y Forés si completò, nel 1876, con la ristrutturazione della collegiata di San Fernando, semidistrutta, otto anni innanzi, dalla frana del monte Orandi. Oltre alla importante opera di messa in sicurezza delle pendici del monte, il vescovo, coadiuvato da Frassinelli, procedette alla stesura dei progetti di rifacimento del tetto e di allargamento e rafforzamento dei muri esterni della collegiata; Sanz inoltre disegnò di suo pugno l'interno della collegiata e concepì la nuova disposizione degli arredi, in particolare l'altare, il coro ligneo e l'organo. Secondo i dati riportati da Méndez Mori, l'intero costo delle opere di restauro e ingrandimento della collegiata di San Fernando ammontò a 60.000 *reales* che Sanz sostenne per prendendo denaro in prestito da una parte e investendo nelle opere fondi personali dall'altra. La mancata corresponsione dello stipendio del clero – il quale per cinque anni e mezzo, dal 1° luglio 1869 al 31 dicembre 1874 rimase senza sostentamento statale – dovuta ai gravi problemi dell'erario pubblico, nonché il mancato pagamento della cifra di 10.000 pesetas per i lavori del tempio, stanziati dal governo fin dal 1869 e mai effettivamente versati, costrinse il prelato ad attingere dalle sue risorse personali. Nel 1871, in una sessione del Congresso dei Deputati presieduta da Sagasta, Rafael María de Labra sollecitò senza successo il ministro dell'economia, Segismundo Moret, a corrispondere i 2.000 *duros* promessi al capitolo affinché non vada «a perderse por completo una de las mayores glorias de España»<sup>1006</sup>. La liquidazione della cifra fu rivendicata di nuovo da Sanz y Forés in una lettera a Cristóbal Martín de Herrera, ministro del fomento all'inizio della Restaurazione, anche questa volta non trovando soddisfazione. L'impossibilità di sostenere le spese di restauro del santuario, abbinato allo scarso interesse da parte dei governi per Covadonga trasformarono il vescovo nell'architetto unico del nuovo santuario e fecero della nuova chiesa di San Fernando «el templo del Sr. Sanz y Forés»<sup>1007</sup>. La sistemazione del santuario si completò nel 1877 in primo luogo con l'edificazione della foresteria, la quale benché umile e incapace di accogliere grandi quantità di romiti, sostituì opportunamente l'antica locanda per pellegrini fatta costruire nella prima metà del Seicento da Filippo IV; in secondo luogo, con l'erezione di nuove case per i canonici<sup>1008</sup>.

### *III.3.2 L'edificazione del tempio monumentale di Benito Sanz y Forés (1877-1882)*

Al termine dell'omelia pronunciata il 9 settembre 1874 all'interno della prima messa pontificale celebrata nella nuova Cappella della Grotta, Sanz y Forés esternò la sua intenzione di elevare il più presto possibile un sontuoso tempio a perpetuo ricordo della protezione dispensata da María di Covadonga a Pelayo nel corso della battaglia del 718<sup>1009</sup>.

---

<sup>1004</sup> Dupront, pp. 338–49.

<sup>1005</sup> Molto diffuse erano le canzoni vincolate alla Fonte del Matrimonio, riportate ad esempio nella panoramica di Octavio Bellmunt e Fermín Canella sugli usi e i costumi asturiani: «¡Oh Virgen de Covadonga, / bien de veras os lo digo / que no vengo más a veros / hasta que me déis marido», Bellmunt e Canella, III, p. 40; anche l'abate di Covadonga nel secondo Novecento riportava tali filastrocche, diffuse ancora negli anni Settanta, «La Virgen de Covadonga / tiene una fuente muy clara: / la niña que de ella bebe / dentro del año se casa», De la Huerga, pp. 18–19; il restauro in Méndez Mori, p. 298.

<sup>1006</sup> *Gaceta de Madrid*, 22 ottobre 1871, p. 253.

<sup>1007</sup> Méndez Mori, pp. 204–7.

<sup>1008</sup> Aramburu, I, pp. 37–39.

<sup>1009</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 17 settembre 1874, p. 299.



I lavori per l'edificazione della basilica monumentale principiarono quasi tre anni dopo, nell'estate del 1877, quando ormai il restauro della Santa Grotta e della collegiata di San Fernando, nonché l'edificazione delle abitazioni dei canonici e la foresteria per i pellegrini erano terminati. L'inaugurazione ufficiale delle opere avvenne alla fine del luglio 1877, in occasione della visita di Alfonso XII al santuario: accompagnato dalla sorella, l'infanta Isabel, il nuovo re accese la miccia della prima carica di dinamite la cui esplosione doveva iniziare lo spianamento del colle del Cueto, l'altura sita alla base delle montagne Orandi e Auseva dove doveva sorgere la nuova chiesa monumentale. Alfonso XII, inoltre, donò 100.000 *reales* e la Principessa delle Asturie 50.000, aprendo la sottoscrizione nazionale per il finanziamento del tempio, e approvò i progetti architettonici della futura basilica stilati dall'architetto diocesano Lucas Palacios e da Roberto Frassinelli in base alle idee dello stesso Sanz y Forés<sup>1010</sup>. Al termine della visita, Alfonso XII esortò pubblicamente il vescovo a proseguire la magna opera iniziata, promettendogli il suo entusiasta e costante appoggio, e lo autorizzò a designare una giunta per coadiuvarlo nella gestione delle opere: di tale organismo, il sovrano stesso accettò la presidenza onoraria<sup>1011</sup>. L'adesione di Alfonso XII espressa nella sua visita al santuario del luglio 1877 iniziò il patrocinio della monarchia restaurata sulle opere di erezione del tempio monumentale, un sostegno che non verrà meno per tutto il regno dell'antico conte di Covadonga.

Qualche mese dopo, l'11 novembre 1877, Sanz y Forés benedisse e collocò la prima pietra dell'erigendo tempio, alla presenza di alcune autorità civili, militari ed ecclesiastiche della provincia: alla solenne funzione parteciparono, oltre al capitolo di Covadonga e al capitolo della cattedrale di Oviedo, il governatore civile della provincia, il consiglio comunale di Cangas de Onís e le autorità giudiziarie del municipio, vari sindaci dei paesi nelle vicinanze, gli ufficiali del battaglione di Covadonga e i riservisti residenti nella zona e «otras muchas personas de todas las clases de la sociedad». Dopo la benedizione della prima pietra e delle fondamenta del tempio, espletata da Sanz y Forés secondo i complessi dettami della rubrica liturgica in merito, il vescovo di Oviedo celebrò la messa pontificale, affiancato dal canonico José María de Cos e da Juan José Solís, professore di teologia nel seminario di Oviedo e futuro vescovo di Mondoñedo. Durante l'omelia, Sanz y Forés spiegò la scelta dell'uggioso giorno autunnale per la posa della prima pietra del tempio monumentale: l'11 novembre, infatti, ricorreva in Spagna la festa del Patrocinio della Santissima Vergine, una celebrazione speciale istituita da Alessandro VII su petizione di Filippo IV. Nel 1656 il sovrano asburgico, dopo aver constatato i molteplici favori concessi dalla Madre di Dio alla Spagna sollecitò il pontefice all'istituzione della festa nei territori della monarchia<sup>1012</sup>. La festa del Patrocinio di Maria Santissima si configurava perciò come l'occasione propizia, osservava il presule, per rendere grazie per i favori che Maria benedetta ha concesso alla Spagna e innalzare un canto per le glorie della nazione protetta dalla Vergine<sup>1013</sup>. In secondo luogo, la scelta della festa del Patrocinio di Maria Santissima per la celebrazione celava l'intento di rievocare e rafforzare il patrocinio e il legame della monarchia col santuario. Filippo IV fu il grande riorganizzatore del culto di Covadonga e restauratore del santuario nel XVII secolo: nel 1635 il Re Pianeta elevò a collegiata reale l'antico monastero, affidandola ai canonici agostiniani, accrebbe le rendite del capitolo, ristrutturò le abitazioni dei prebendati e canonici, nonché dei dipendenti del santuario e fece erigere la locanda per pellegrini che accolse i devoti fino al 1877<sup>1014</sup>. La speciale devozione di Filippo IV per la Vergine di Covadonga fu ripresa anche nella pastorale che Sanz y Forés pubblicò

---

<sup>1010</sup> *La Época*, 1° agosto 1877, p. 1.

<sup>1011</sup> Méndez Mori, pp. 242, 249; Luis Menéndez Pidal, *La Cueva de Covadonga. Santuario de Nuestra Señora la Virgen María* (Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1958), pp. 51–52.

<sup>1012</sup> Sul tema della Spagna nazione mariana e sull'istituzione della festa cfr. Antonio de Santa María, *España triunfante y la Iglesia laureada en todo el globo del mundo por el patrocinio de María Santísima en España. Finezas que Nuestra Señora ha obrado con España, obsequios, y servicios con que han correspondido nuestros Reyes católicos a tan Soberana Señora* (Madrid: Por Iulian de Paredes, 1682), pp. 451–82.

<sup>1013</sup> Méndez Mori, pp. 233–36.

<sup>1014</sup> Canella, *De Covadonga*, pp. 30–32.

alcuni giorni dopo la cerimonia, nella quale il vescovo gandiense affermava come il primo e più importante dei portenti operati da Maria per la Spagna era proprio, secondo il sovrano asburgico, la protezione dispensata in occasione della battaglia di Covadonga<sup>1015</sup>. La rievocazione del patrocinio della Vergine sulla Spagna e dei benefici concessi da Filippo IV al santuario andava così a puntellare il vincolo fra Covadonga e la monarchia in vista di un maggiore coinvolgimento di Alfonso XII nel completamento della basilica monumentale.

Dopo la cerimonia Sanz y Forés pubblicò una lettera pastorale nella quale esplicitava la propria intenzione di portare a termine il progetto di Carlo III di erigere un tempio monumentale a Covadonga. Le speranze di felice conclusione dell'iniziativa si fondavano sull'entusiasmo religioso e in special modo mariano di ogni buon spagnolo, sull'aiuto di Dio e sulla benevolenza di Alfonso XII, giacché l'opera avrebbe dovuto essere finanziata da ogni persona interessata alle glorie di Maria e della nazione, a prescindere dallo strato sociale di provenienza:

Desde el agosto Monarca hasta el humilde y laborioso aldeano, contribuyendo en proporción a sus facultades han de poder decir un día: «esa es mi obra, yo tengo parte en esa manifestación perpetua de la fe, de la gratitud, del patriotismo y de las esperanzas de la Católica España».

In calce alla missiva, il vescovo preconizzava che, mediante le grazie e le benedizioni che sarebbero state concesse alla Spagna mercé il rinnovamento dell'alleanza e del patrocinio di Maria, concretizzatosi nella costruzione della nuova opera, la Spagna sarebbe tornata ad essere ciò che era stata in passato, ossia

la nación más grande por lo heroico de su fe católica y de su patriotismo, la nación respetada y envidiada por las demás naciones, patria de Santos, de sabios y de héroes, tierra feliz y rica por la paz y la concordia y el espíritu de nacionalidad<sup>1016</sup>.

La pubblicazione della pastorale fu integrata da istruzioni operative specifiche per l'organizzazione della sottoscrizione popolare, rivolte ai parroci della diocesi e contenute nella circolare che Sanz redasse nei primi giorni dell'anno 1878. Benché fosse cattolica e nazionale, l'erigenda opera interessava in modo speciale ogni asturiano e perciò Sanz y Forés, richiamandosi alla parabola neotestamentaria dell'obolo della povera vedova, chiedeva non più di due reali l'anno ai poveri contadini e, contestualmente, contribuzioni maggiori ai più abbienti in proporzione alle loro sostanze. A livello operativo, il presule ovetense pregava i curati di diffondere la pastorale dell'11 novembre, di spiegarne i termini e l'importanza ai parrocchiani e di incoraggiare la generosità dei fedeli; il vescovo esortava inoltre i parroci dei paesi più piccoli a formare un comitato locale per la raccolta dei fondi, coinvolgendo in esso i notabili del paese e le autorità locali, sempre naturalmente sotto la guida del curato<sup>1017</sup>. In primo luogo, la sottoscrizione pubblica e nazionale per il finanziamento delle opere del tempio monumentale di Covadonga costituiva una delle modalità più efficaci per il finanziamento delle opere in un momento in cui, come ricordava lo stesso Sanz y Forés, i fondi ecclesiastici e le risorse personali del prelado erano stati esauriti nei lavori di risistemazione del santuario effettuati nel triennio 1874-1877. Del resto, gli enormi costi delle opere, non solo di erezione della basilica, ma di spianamento del colle del Cuetu e di consolidamento del terreno avrebbero largamente sorpassato, come avvenne nel caso della preparazione dell'altipiano artificiale sulla collina di Espelugues a Lourdes, qualsiasi impegno finanziario sostenibile dal prelado e dalla diocesi<sup>1018</sup>. Il più ampio coinvolgimento popolare possibile, al di là delle esigenze finanziarie, era motivato dalla necessità di dimostrare la forza

---

<sup>1015</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 15 novembre 1877, p. 358. È a questo proposito importante richiamare il *Patrocinio de Nuestra Señora en España*, opera consacrata all'educazione dell'infante Luigi, figlio di Filippo V, nella quale il domenicano ovetense Manuel Medrano scorgeva nella battaglia di Covadonga il massimo beneficio concesso dalla Vergine alla Spagna, Medrano, pp. 14-27.

<sup>1016</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 15 novembre 1877, pp. 353-361.

<sup>1017</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 15 gennaio 1878, pp. 19-21.

<sup>1018</sup> Harris, p. 250.

numerica del cattolicesimo spagnolo e il radicamento della fede nella nazione dopo le esperienze traumatiche della monarchia savoiarda e della Prima Repubblica; inoltre, sull'esempio della basilica di Montmartre, la colletta nazionale si configurava come un mezzo di espiazione e pentimento per gli eccessi anticlericali e antireligiosi delle rivoluzioni, la Gloriosa in Spagna e la Comune a Parigi<sup>1019</sup>. In relazione al caso del santuario di Nostra Signora di Covadonga è peraltro determinante evidenziare la preferente dimensione regionale della sottoscrizione: il titolo di patrona delle Asturie e devozione unificante del Principato che si intendeva conferire alla Vergine di Covadonga consigliava che la chiesa della valle del Deva fosse opera precipuamente asturiana.

Nei primi mesi del 1878, in concomitanza con l'organizzazione della raccolta delle elemosine dei fedeli per la casa della Madre degli asturiani, il vescovo levantino riunì la giunta direttiva dei lavori: sotto la presidenza onoraria del Re Pacificatore e la direzione effettiva di Sanz y Forés, l'organo collegiale era composto dall'architetto diocesano Lucas Palacios e da Frassinelli, da Francisco Javier Sanz, anch'egli architetto e consigliere, dal canonico di Covadonga Máximo de la Vega e da Mariano Esbric, che si occuparono della direzione delle opere *in loco*. La giunta redasse i progetti definitivi del tempio che furono pubblicati nelle riviste *La Ilustración Católica* e *La Ilustración Gallega y Asturiana* nel corso del 1879. Lucas Palacios, nello specifico, si occupò degli elementi portanti della costruzione, mentre Frassinelli definì l'ornamentazione del tempio. Lo stile adottato fu il romanico di transizione dal bizantino al gotico, in particolare, come specificava Alejandro Pidal, il romanico dei secoli XII e XIII, momento in cui detto stile giunse alla piena maturazione, e non quello spartano e rozzo dei secoli VIII e IX<sup>1020</sup>. Questo stile, che, nell'opinione del giornalista neocattolico Manuel Pérez Villamil, combinava la bellezza slanciata di una chiesa cristiana e le severe forme di una fortezza dell'Età di Mezzo, si armonizzava, molto meglio che il tempio neoclassico progettato da Ventura Rodríguez, all'imponente e aspra maestosità del paesaggio montano circostante<sup>1021</sup>. Lo stile romanico-bizantino a partire dagli anni centrali del secolo aveva costituito una scelta stilistica sovente utilizzata nel Mezzogiorno francese e, arricchito da elementi stilistici di provenienza gotica, aveva dato luogo a soluzioni originali a partire dagli anni Cinquanta dell'Ottocento. Il neoromanico, ad esempio, fu scelto da Alfred Berruyer per il tempio di La Salette ed era stata la scelta originaria di Hippolyte Durand per la basilica dell'Immacolata Concezione di Lourdes, prima di optare per l'architettura neogotica delle cattedrali del XIII secolo. Il parigino Durand era stato allievo del celebre architetto Eugène Viollet-le-Duc, restauratore di edifici medievali appartenenti agli stili più diversi – dalla cattedrale romanica di Vézelay, a Notre-Dame di Parigi, gotica, e alla fortezza di Carcassonne – il cui gusto esemplificava l'attrazione e la predilezione del secolo e soprattutto del cattolicesimo decimonono per la società del Medioevo. Durand adottò il neogotico spinto anche dal clero della diocesi di Tarbes, per il quale lo stile ogivale non solo rappresentava nel modo più perfetto la pietà medievale, ma era costituiva anche lo stile francese per eccellenza<sup>1022</sup>. Lo stile romanico-bizantino invece fu scelto da Paul Abadie per il proprio progetto del santuario del voto nazionale di Montmartre, una proposta che fu accolta dall'arcivescovo di Parigi Joseph Hippolyte Guibert. Sebbene il gotico incarnasse le glorie dell'architettura religiosa e costituisse lo stile cattolico e francese tipico, la collina parigina era

---

<sup>1019</sup> In relazione al finanziamento popolare nella costruzione della basilica di Montmartre, Jonas ha rilevato come la sottoscrizione nazionale abbia costituito un rilevante passo in avanti nell'adattamento delle risposte della Chiesa francese alle sfide del mondo moderno, cfr. Jonas, pp. 204–15; sul santuario del Voto Nazionale, ma anche sulla basilica di Pontmain in Bretagna, cfr. Perry ed Echeverría, pp. 132–37; interessante è anche il caso della colletta per l'erezione di due delle torri della basilica di Nostra Signora del Pilar nel 1903-1905, in quanto si configurò come un atto di espiazione collettiva del cattolicesimo aragonese in riparazione per i disordini anticlericali del 1901, cfr. Ramón Solans, *'La Virgen del Pilar dice ...'*, pp. 205–16.

<sup>1020</sup> Alejandro Pidal y Mon, 'El templo proyectado en Covadonga', *La ilustración Gallega y Asturiana*, 10 dicembre 1879, 423–24.

<sup>1021</sup> Manuel Pérez Villamil, 'La obra de Covadonga', *La ilustración Católica*, 7 giugno 1879, pp. 356–58 (p. 358).

<sup>1022</sup> Sul tempio alpino di La Salette cfr. Leniaud, pp. 141–42; in merito ai progetti per il santuario occitano cfr. Harris, pp. 250–51.

troppo piccola per ospitare un cattedrale gotica; inoltre, la bellezza del gotico risiede nei dettagli e l'architettura ogivale per essere realmente apprezzata va osservata da vicino: il tempio del Voto Nazionale, al contrario, era stato concepito per dominare l'orizzonte della città ed essere visto da lontano. Quantunque Viollet-le-Duc sostenesse che il gotico era più appropriato alla manifestazione della volontà nazionale francese, il neobizantino era, secondo León Vaudoyer, l'architetto diocesano che progettò la cattedrale di Marsiglia, lo stile più vicino alle origini della fede ed evocava un'epoca nella quale la cristianità non era stata divisa dallo Scisma d'Oriente<sup>1023</sup>. Il neoromanico infine fu scelto anche da Benito Sanz y Forés e Máximo de la Vega, i quali avevano in mente una chiesa grandiosa, le cui imponenti torri si sarebbero dovute scorgere sin dall'entrata della valle del Deva<sup>1024</sup>. Assecondando queste indicazioni, Roberto Frassinelli disegnò due torri dell'altezza di quaranta metri culminanti in una cuspide, che ricordavano, nel disegno di Frassinelli, le grandi cattedrali della Germania meridionale e occidentale. Questi connotati avvicinavano il tempio di Covadonga alla basilica superiore di Lourdes, la cui alta guglia che sale verso il cielo è la caratteristica più importante della valle del Gave de Pau<sup>1025</sup>.

Alla fine del settembre 1880 Sanz y Forés pubblicò una lettera pastorale nella quale comunicava lo stato dei lavori nel santuario e rilanciava la colletta aperta tre anni prima: poiché fu promosso arcivescovo di Valladolid l'anno successivo, l'aggiornamento del settembre 1880 rimase l'ultimo documento a cura del prelado levantino su Covadonga. In primo luogo, Sanz esplicitava come i lavori di adeguamento e consolidamento del terreno fossero conclusi e come ugualmente conclusa fosse la massicciata che doveva sostenere il tempio monumentale. Il vescovo di Oviedo, in seconda battuta, elencava i donatori pubblici e privati la cui generosità aveva permesso lo sviluppo così spedito dei lavori: il re e la principessa Isabella, insieme con la giunta di dame madrilene presieduta dalla principessa delle Asturie María de las Mercedes, figlia primogenita di Alfonso XII, alcuni prelati e cattolici di altre province spagnole e gli emigrati a Cuba, Puerto Rico, Messico e Filippine si configuravano come i maggiori donatori al di fuori della regione. La maggior parte dei fondi però provenivano da tutte le classi della popolazione asturiana, che era accorsa con entusiasmo alla colletta nonostante la difficile congiuntura degli ultimi anni: la carestia degli anni 1878 e 1879 nella provincia, la Guerra dei Dieci Anni e la susseguente Guerra Chiquita a Cuba e le catastrofiche inondazioni del Levante avevano infatti distratto elemosine destinate al santuario. La generosità degli asturiani confermava come Covadonga costituisse già un importante centro di pellegrinaggio, caratterizzato da manifestazioni di fede, di devozione e di fervore religioso; inoltre, aggiungeva Sanz con soddisfazione, gli scopi primari dell'erezione del tempio, ossia la rivitalizzazione della devozione alla Madonna, la rianimazione del patriottismo e la dimostrazione ferma da parte dei cattolici che la fede del popolo non estingueva malgrado ciò che si operava in tal senso, erano stati raggiunti. Nella seconda parte del documento, il vescovo originario di Gandía rilanciava la sottoscrizione a livello diocesano, da una parte implorando i fedeli di riservare alle elemosine per la costruzione della Casa della Madre di Dio i soldi destinati ai vizi – il gioco, l'ubriachezza, la lussuria – che degradano e corrompono l'uomo e le famiglie; dall'altra parte, Sanz esortava nuovamente i parroci alla sollecitudine nella pubblicizzazione della colletta e alla solerzia nella raccolta. Il presule consigliava di impiegare le forme di raccolta delle donazioni che i curati ritenevano più consone alle circostanze particolari delle diverse parrocchie, non disdegnando la questua porta a porta<sup>1026</sup>.

### *III.3.3 Alfonso XII a Covadonga: duce invitto e sovrano costituzionale (1877)*

Due anni dopo l'incoronazione, Alfonso XII intraprese un viaggio attraverso la Galizia e le Asturie nel corso del quale fece una breve tappa a Covadonga. La permanenza nel santuario e le

---

<sup>1023</sup> Jonas, pp. 187–95.

<sup>1024</sup> Méndez Mori, pp. 227 e 254.

<sup>1025</sup> Harris, p. 251.

<sup>1026</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 1° ottobre 1880, pp. 289-295.

ritualità in esso sviluppate permisero al giovane sovrano non solo di confermare e rafforzare il suo carisma come sovrano costituzionale, re soldato e monarca pacificatore, ma anche di riaffermare la propria caratteristica di re cattolico, un attributo importante soprattutto in vista del tentativo di inserire la Chiesa e i cattolici nel sistema della Restaurazione. La visita inoltre consentì ad Alfonso XII e alla famiglia reale di assurgere, attraverso le sostanziose donazioni elargite al vescovo di Oviedo per l'erezione della basilica monumentale, a patrocinatori del santuario: la liberalità verso la Chiesa e la protezione del popolo di Dio e dei suoi pastori costituiva un aspetto del carisma religioso del re in età liberale, in aggiunta alla irreprensibile morale privata che la società borghese richiedeva ai sovrani.

Battezzato a Covadonga alla fine dell'agosto del 1858, Alfonso XII seguì la madre in esilio dopo lo scoppio della Rivoluzione di Settembre. Il giovane principe venne educato a Parigi, Vienna e infine alla Royal Military Academy di Sandhurst in Inghilterra, periodo durante il quale Antonio Cánovas del Castillo e i tutori del futuro re scelsero per lui il nome di marchese di Covadonga. Da allora in poi, i titoli vincolati al santuario asturiano divennero patrimonio esclusivo della famiglia reale spagnola, che in questo modo stabilì una forte connessione con il luogo di fondazione della nazione e il primo re don Pelayo<sup>1027</sup>.

Sebbene non sia chiaro di chi sia stata l'idea del viaggio reale, è possibile azzardare l'ipotesi che essa vada attribuita a Antonio Cánovas del Castillo, presidente del Consiglio dei Ministri dal dicembre del 1875 al marzo del 1879: l'architetto della Restaurazione può aver attentamente soppesato i vantaggi offerti da un viaggio del sovrano attraverso la nazione in termini di adesione alla monarchia unitaria e legittima restaurata e al nuovo regime; uno dei modelli che ispirarono Cánovas potrebbe essere stata l'esperienza italiana dei viaggi reali intrapresi nei medesimi anni da Umberto I e dalla regina Margherita<sup>1028</sup>. Comunque sia, attraverso viaggi come questo, Alfonso XII elevò il prestigio della monarchia e si guadagnò l'appoggio delle popolazioni spagnole, trasformando, come ricorda Carlos Dardé, la passiva indifferenza con la quale la Restaurazione fu accolta in un'accettazione più convinta<sup>1029</sup>. Il re era accompagnato dalla sorella maggiore Isabella, principessa delle Asturie, da Fernando Calderón Collantes, ministro di grazia e giustizia e dal generale Tomás O'Ryan, già suo precettore e ora primo aiutante di campo, oltretutto dalle autorità locali. Fra grandi manifestazioni di entusiasmo popolare, Alfonso XII fu accolto dal vescovo di Oviedo, dall'abate Manuel Díaz Campal e dal capitolo di Covadonga alla porta della collegiata. Al termine del *Te Deum*, il monarca ascese alla grotta, dove si recitò la *Salve Regina* e «oró, como ferviente cristiano, y meditó sobre los toscos y lisos sepulcros de D. Pelayo y D. Alfonso el Católico como rey y como ciudadano de la nación que estos restauraron»<sup>1030</sup>. Nella cronaca del corrispondente de *La Época*, il principale quotidiano spagnolo del tempo, è necessario rilevare la qualifica del re come cittadino della nazione di Pelayo e Alfonso I, un connotato importante della visita di Alfonso XII a Covadonga: il nuovo monarca si presentava come re costituzionale, restauratore dell'ordine pubblico e della concordia civile, una prerogativa della quale Alfonso XII farà largo uso nella costruzione del suo carisma<sup>1031</sup>. Inoltre, nel sacro recinto di Covadonga, il nuovo re si configurava come il restauratore dell'unica monarchia legittima, quella tradizionale

---

<sup>1027</sup> 'Pasaporte francés de Alfonso XII con el nombre de marqués de Covadonga de 1874', Archivo General de Palacio, REI.ALFONSO12, CAJ.23, EXP.6B. Quando rinunciò ai suoi diritti di successione, l'11 giugno 1933, Alfonso de Borbón y Battenberg assunse il titolo di conte di Covadonga.

<sup>1028</sup> Sul *grand tour* della coppia reale e di altri membri della dinastia savoiarda attraverso il paese nell'estate del 1878 cfr. Francesco Luciani, 'La "monarchia popolare". Immagine del re e nazionalizzazione delle masse negli anni della Sinistra al potere (1876-91)', *Cheiron*, 13.25-26 (1996), 141-88 (pp. 152-57). Su iniziativa del governo, allora presieduto da Benedetto Cairoli e della casa reale, il nuovo sovrano completò un ampio viaggio, caratterizzato da un'intensa attività di rappresentanza e di pubbliche relazioni, che corroborò potentemente, in virtù dell'indiscusso successo popolare, il ruolo dell'istituzione monarchica come simbolo unificante della nazione.

<sup>1029</sup> Carlos Dardé, 'En torno a la biografía de Alfonso XII: cuestiones metodológicas y de interpretación', *Ayer*, 52.4 (2003), 39-56 (p. 45).

<sup>1030</sup> *La Época*, 26 luglio 1877, p. 2.

<sup>1031</sup> Lario, pp. 19-36; Gutiérrez Lloret e Fernández Sirvient, pp. 107-10.

basata sull'autentica costituzione storica di Spagna. Nella concezione di Cánovas del Castillo, desunta dallo storicismo moderato elaborato nei decenni centrali del secolo, ogni nazione era frutto della storia e non della volontà collettiva e sviluppava uno spirito nazionale, un'essenza peculiare che si qualificava come immutabile e inderogabile a prescindere dagli sconvolgimenti politici, dalle rivoluzioni sociali, dalle occupazioni del territorio nazionale e dal meticciamiento con popolazioni straniere. L'ordinamento «íntimo, fundamental, en ningún tiempo anulable por los sucesos» della Spagna, corrispondente all'essenza nazionale, risiedeva nella monarchia costituzionale basata sulla formula dottrinarina della sovranità condivisa fra il re e le Cortes. Poiché non allineato alla «Constitución interna, sustancial de España», la sovranità popolare non assurgeva a principio base della Costituzione del 1876, poiché non era nella volontà generale intesa come somma delle singole volontà individuali del corpo sociale che poggiava la sovranità, ma nella comunità organica struttura attraverso i secoli conosciuta col nome di Spagna. La Costituzione del 1876 perciò altro non era che un testo che formalizzava in maniera scritta la costituzione storica della nazione: in questo modo, tuttavia, Cánovas negava l'idea stessa di potere costituente e, di conseguenza, il testo costituzionale poteva giuridicamente essere equiparato a una normale legge ordinaria, modificabile facilmente dai due titolari della sovranità. La carta fondamentale assegnava ampie prerogative alla Corona, facendo del sovrano il perno dell'intero sistema, e parimenti assegnava un rilevante protagonismo alla religione, che assurse così a pilastro della costituzione interna degli spagnoli<sup>1032</sup>. È importante notare come la costituzione canovista, riservando al trono la posizione centrale nel sistema politico, assegnasse al re un potere che in altri Stati, come la Gran Bretagna, la monarchia stava perdendo. Nella Spagna della Restaurazione la corona fu l'autentico arbitro del gioco politico, tutt'altro che l'istituzione imparziale, lontana dalla vita politica attiva e al di sopra della competizione partitica che fu la monarchia britannica a partire dalla fine degli anni Settanta<sup>1033</sup>. L'esercizio del potere politico effettivo da parte di Alfonso XIII, che sovente procedette in modo arbitrario alla nomina dei presidenti del Consiglio dei ministri, determinò crisi di governo ed ebbe un'enorme influenza sulla politica spagnola del primo terzo del Novecento, conducendo alla crisi finale del sistema monarchico successiva alla dittatura del generale Primo de Rivera<sup>1034</sup>. In secondo luogo, è da evidenziare come il re, mediante il raccoglimento in preghiera e la presenza alle funzioni religiose, si accreditò come re cattolico, rassicurando il clero e il laicato cattolico in merito alla propria fede, dopo le polemiche scoppiate l'anno precedente in relazione all'approvazione dell'articolo 11 della nuova costituzione.

Al termine delle funzioni e prima della cena di gala nella sala capitolare, Alfonso XII e la sorella maggiore visitarono la tomba di Pedro José Pidal, primo marchese di Pidal. La sepoltura del capostipite della dinastia asturiana nella chiesa di San Fernando rappresentò uno dei primi, rilevanti tasselli nella trasformazione del santuario di Covadonga in un pantheon della famiglia Pidal. Già nel 1845 Pascual de Pidal Fernández (1777-1860), parroco di Fuentes e Selorio, nella circoscrizione di Villaviciosa de Asturias, luogo di origine della famiglia, venne nominato dalla regina Isabella abate di Covadonga. Pascual de Pidal era zio paterno di Pedro José Pidal y Carniado (1799-1865), illustre diplomatico e politico moderato, membro della Real Academia Española e direttore della Real Academia de la Historia, nonché autore del Plan Pidal, il decreto reale che definiva la riforma del sistema educativo spagnolo emanato nel 1845. In virtù delle donazioni effettuate al santuario, Pedro Pidal fu sepolto, nel dicembre 1865, nel chiostro della collegiata di San Fernando. Negli anni successivi, il secondo figlio del marchese di Pidal, Alejandro, continuò l'opera di patrocinio iniziata dal padre, vincolando sempre di più, come avremo modo di vedere, il luogo sacro asturiano alla

<sup>1032</sup> Varela Suanzes-Carpegna, 'La doctrina de la constitución histórica de España', pp. 344–57.

<sup>1033</sup> Sul mutamento dell'immagine pubblica della monarchia inglese, concomitante alla perdita progressiva del proprio potere politico, e sull'istituzione di fastosi rituali pubblici con al centro la Corona, simbolo unificante della nazione in un contesto di accesa competizione imperialistica, cfr. Cannadine, pp. 106–28.

<sup>1034</sup> Mercedes Cabrera, 'El rey constitucional', in *Alfonso XIII: un político en el trono*, pp. 83–110; Miguel Martorell, 'El rey en su desconcierto: Alfonso XIII, los viejos políticos y el ocaso de la monarquía', in *Alfonso XIII: un político en el trono*, pp. 373–402.

famiglia patrizia di Villaviciosa de Asturias<sup>1035</sup>. La visita era singolarmente significativa in quanto si configurò come un ulteriore tentativo di integrazione dei neocattolici pidalini nel sistema politico recentemente fondato. Prima di ritirarsi per la notte nelle abitazioni dei canonici e nel piccolo ostello per pellegrini fatto erigere dal vescovo, Alfonso XII e il suo seguito assistarono allo spettacolo pirotecnico e all'esecuzione di danze e canti locali.

Il giorno successivo ebbe luogo la processione dell'immagine della Vergine di Covadonga dalla grotta alla Capilla del Campo. L'ordine della processione fu molto simile al corteo di vent'anni prima, formato in occasione della visita della regina Isabella II: il capitano generale della regione avanzava con lo stendardo reale, seguito da Calderón Collantes che recava lo stendardo della Vergine. Ai lati di quest'ultimo procedevano il generale O'Ryan e il governatore civile di Oviedo. Seguiva quindi l'immagine della Vergine, sostenuta da quattro esponenti di spicco della nobiltà asturiana: José María Bernaldo de Quirós y González de Cienfuegos, ottavo marchese di Campo Sagrado, Luis Pidal y Mon, secondo marchese di Pidal, Isidoro de Hoyos y de la Torre, secondo visconte di Manzanera e Ramón Vadés y Busto Bernaldo de Quirós y de Solís, primo barone di Covadonga. È importante notare che, di questi quattro esponenti dell'aristocrazia asturiana, il marchese di Pidal, il visconte di Manzanera e il barone di Covadonga erano politici vicini all'Unione Liberale di O'Donnell o al Partito Moderato che in seguito aderirono al Partito Conservatore di Cánovas de Castillo e che furono nobilitati nell'ultimo decennio del regno di Isabella. Seguivano l'immagine il vescovo in paramenti pontificali, i reali e infine, elemento inedito, una compagnia del reggimento di Covadonga con banda musicale. Una volta giunti alla Capilla del Campo, Sanz y Forés celebrò la messa pontificale, nel corso della quale Alfonso XII offrì alla Vergine la Gran Cruz Laureada de San Fernando in ringraziamento per la protezione dispensata nel corso della campagna del Nord dell'inverno 1876<sup>1036</sup>. La presenza dell'esercito, nonché l'offerta alla Vergine di Covadonga della più alta decorazione militare spagnola costituiscono elementi rilevanti della visita in quanto rafforzarono la caratteristica di re soldato di Alfonso XII. Vincitore della terza guerra carlista l'anno precedente e impegnato nella fase conclusiva della Guerra dei Dieci Anni a Cuba, Alfonso XII si presentò a Covadonga come invito sovrano e duce supremo, autorevole ed energico, dell'esercito<sup>1037</sup>. Infine, è opportuno soffermarsi sull'alleanza fra la borghesia conservatrice e il cattolicesimo che si estrinsecò in concomitanza con

---

<sup>1035</sup> Pedro José Pidal, appartenente a una famiglia *hidalgua* rurale asturiana, partecipò attivamente alla Rivoluzione di Riego nel 1820 e, durante il triennio costituzionale, pubblicò a Oviedo alcuni effimeri periodici di orientamento liberale. Dopo l'invasione dei Centomila Figli di San Luigi fuggì al seguito del governo a Siviglia e poi visse un lustro in clandestinità fino all'indulto promulgato da Ferdinando VII nel 1828. Alla morte del Re Feltro, Pidal si dedicò alla politica attiva su posizioni moderate, divenendo deputato nel 1838. Gli anni Quaranta costituirono l'acme della carriera politica di Pidal, che divenne ministro degli interni in vari gabinetti presieduti dal generale Ramón Narváez, quindi presidente della Congresso dei Deputati e ambasciatore presso la Santa Sede. Pidal inoltre si occupò, in collaborazione con José Caveda y Nava, di archeologia, folklore e storia locale asturiana e tenne conferenze – in particolare le *Lecciones sobre la historia del gobierno y legislación de España* pronunciate all'Ateneo di Madrid fra il 1841 e il 1842 – che contribuirono a delineare la dottrina moderata della costituzione storica di Spagna. Infine, il marchese di Pidal fu un illustre critico letterario e teatrale: a questo proposito è interessante ricordare lo studio che il proce asturiano pubblicò sul *Poema del Cid*, nel quale Pidal presentò il componimento epico in chiave nazionalista e romantica, cfr. Miguel Corrada Ramos, 'Pedro José Pidal y Carniado', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/9398/pedro-jose-pidal-y-carniado>> [consultato il 12 novembre 2020]; Camilo Placer Bouzo, 'El marqués de Pidal. Apuntes biográficos', *La Ilustración Gallega y Asturiana*, 8 febbraio 1880, pp. 47–48; Fabián Rodríguez García, *Galería de asturianos ilustres y distinguidos (adiciones y ampliaciones)* (Cebú: Establecimiento tipográfico 'El Boletín de Cebú', 1891), pp. 166–69; Varela Suanzes-Carpegna, 'La doctrina de la constitución histórica de España', pp. 332–35; Fernández, pp. 35–40. Sul Piano Pidal, che introdusse e regolamentò l'istruzione superiore e universitaria, delineando piani di studio che comprendevano materie come la geografia e la storia nazionali, cfr. Boyd, *Historia patria*, pp. 30, 78.

<sup>1036</sup> La cronaca completa si trova in *La Época*, 1° agosto 1877, p. 1.

<sup>1037</sup> In merito alla costruzione dell'immagine pubblica di Alfonso XII come re soldato cfr. Fernández Sirvient, pp. 50–61; sul caso italiano, Jacopo Lorenzini, 'I re soldati e la nazione. L'esercito come strumento di legittimazione della monarchia sabauda, 1848-1900', *Diacronie. Studi di storia contemporanea*, 16.4 (2013) <<https://journals.openedition.org/diacronic/890>> [consultato il 12 novembre 2020].

le cerimonie tenutesi a Covadonga in occasione della visita di Alfonso XII. Dopo il periodo di intenso anticlericalismo della Rivoluzione Gloriosa e della Prima Repubblica – coincidente, a livello cronologico, con la Comune di Parigi e la Presa di Porta Pia – la Restaurazione borbonica presuppose il ritorno della monarchia e l’inserimento della Chiesa fra i pilastri della nazione. Lo stesso Cánovas del Castillo considerava la religione baluardo dell’ordine sociale e suprema regolatrice del consorzio civile e, nei primi anni del nuovo regime, si strinse, a livello sociale e politico, quell’alleanza che portò la Chiesa di Spagna e una grande parte dei cattolici a sostenere il Partito Conservatore.

L’ultimo importante atto di Alfonso XII a Covadonga fu l’accensione della miccia della prima carica di dinamite per le opere di spianamento del Cerro del Cuetu, luogo nel quale doveva sorgere la futura basilica. Sollecitato dal vescovo di Oviedo, ideatore e instancabile promotore del progetto, Alfonso XII vincolò la monarchia alla costruzione della basilica, anche mediante l’apertura della sottoscrizione per il finanziamento dei lavori: nell’occasione, il re e la sorella donarono rispettivamente 100.000 e 50.000 *reales* per i lavori di scavo delle fondamenta. Inoltre, Alfonso XII approvò i progetti architettonici della basilica disegnati da Sanz y Forés con la collaborazione di Roberto Frassinelli, esortando il vescovo a proseguire le opere e promettendogli il suo pieno appoggio; in seguito, il monarca si mantenne costantemente informato sullo stato dei lavori<sup>1038</sup>.

### III.3.4 Ramón Martínez Vigil e la conclusione dei lavori (1882-1902)

Alla fine del 1882 l’instancabile attivismo di Sanz y Forés aveva portato non solo all’erezione dell’edicola della Vergine e al restauro della Santa Grotta, ma anche alla ricostruzione della collegiata di San Fernando, all’edificazione delle case dei canonici e alla risistemazione della rete fognaria e all’incanalamento delle cascate e dei corsi d’acqua del santuario. Tali lavori costarono circa 6.000 duros, ossia 30.000 pesetas secondo quanto riportava Pérez Villamil ne *La Ilustración Católica*<sup>1039</sup>. Fra il luglio del 1877 e il marzo del 1884, secondo il resoconto stilato da Martínez Vigil nel corso della sua prima visita a Covadonga, fu spianato il colle del Cuetu, consolidato il terreno e circondata l’altura con un muro di contenimento, coronato da merlatura, di 140 metri di lunghezza e dodici di altezza; inoltre erano state gettate le fondamenta della chiesa ed eretti i muri della cripta, che doveva fungere da sacrestia<sup>1040</sup>. Questi lavori, interrotti più volte fra la fine del 1881 e la primavera del 1884, richiesero un investimento di circa 420.000 pesetas<sup>1041</sup>.

Nel corso degli otto mesi nei quali occupò la cattedra ovetense, Sebastián Herrero Espinosa de los Monteros pubblicò una circolare nella quale invitava gli asturiani a contribuire alle opere in base al proprio censo, un obolo per testimoniare la propria fede, la propria devozione alla Madonna e il proprio amore per la patria. Herrero specificava inoltre come molto si aspettasse dallo zelo dei

<sup>1038</sup> Méndez Mori, pp. 242, 249. Benito Sanz y Forés, ‘Relación de las obras ejecutadas en la construcción del templo de Nuestra Señora de Covadonga (Oviedo). 30 de Septiembre de 1879’, 1879, Archivo General de Palacio, REI.ALFONSO12, CAJ.12942, EXP.12.

<sup>1039</sup> Pérez Villamil, p. 356.

<sup>1040</sup> Ramón Martínez Vigil, ‘Pastoral Segunda - El Santuario de Covadonga (9 de septiembre de 1884)’, in *Pastorales del Rmo. P. Martínez Vigil de la Orden de Predicadores obispo de Oviedo, conde de Noreña, etc.*, 3 voll. (Oviedo: Librería Católica de Gregorio del Amo, 1898), I. PASTORALES (1884 Á 1892), pp. 45–60 (p. 54).

<sup>1041</sup> Il prelado asturiano specificava anche la ripartizione di tali investimenti in base ai vescovi titolari della diocesi: fra il 30 luglio 1877 e il 27 marzo 1882 Sanz y Forés aveva investito 383.000 pesetas nei lavori, cui si aggiunsero le circa 22.000 che profuse quando, fra il marzo e il luglio 1882 rimase amministratore apostolico; fra il 28 luglio 1882 e il 30 aprile 1883, Herrero Espinosa de los Monteros investì 10.366 pesetas mentre durante il proprio vicariato (1° maggio 1883-9 giugno 1884) Moreno ne spese 2.135, cfr. Ramón Martínez Vigil, ‘Instrucción pastoral XXXIX. – 1. El templo de Covadonga. – Reseña de los trabajos ejecutados y estado de las obras. 2. Dificultades para la formación de los planos. La primera piedra del templo. 3. Gastos y resultado brillante de la subscripción. 4. Las fiestas de septiembre: rasgos edificantes. Proyectos para el porvenir. Resumen de Las Cantidades invertidas (2 de octubre de 1887)’, in *Pastorales del Rmo. P. Martínez Vigil*, III. INSTRUCCIONES Y COMUNICACIONES (1884 Á 1898), pp. 191–204 (pp. 193, 203).



parroci dei grandi centri urbani delle Asturie e dai curati delle sperdute *aldeas* del Principato, sia come promozione della colletta sia come contributo personale dei sacerdoti<sup>1042</sup>. Il prelado andaluso designò anche una giunta organizzatrice della sottoscrizione per le opere del tempio monumentale di Covadonga, che convocò per una prima riunione nel palazzo arcivescovile l'8 di ottobre del 1882: oltre agli esponenti del ceto ecclesiastico provinciale, ossia il decano Juan Álvarez de la Viña, l'arciprete José Sarri y Oller, il provvisore Pedro Moreno, i canonici Pedro Fernández Caneja e Benigno Rodríguez e il magistrato José María de Cos della cattedrale di Oviedo, Herrero scelse il professore di diritto dell'ateneo ovetense Victor Díaz Ordóñez y Escandón, l'avvocato Domingo Díaz Caneja, alcalde di Oviedo e deputato provinciale tradizionalista<sup>1043</sup>, Anselmo González del Valle Carvajal, compositore e compilatore dei testi della canzone e della musica popolare asturiana<sup>1044</sup>, il banchiere Policarpo Herrero, Francisco Javier Sanz e Ricardo Acebal, ingegnere gijonés che si occupò nel 1882 della ripopolazione forestale delle montagne di Covadonga e che fu testimone, una quarantina di anni dopo, della miracolosa guarigione di Elisa Cervantes Torices nel santuario<sup>1045</sup>. Integrata da membri del capitolo della cattedrale da una parte ed esponenti dell'alta società asturiana e politici conservatori dall'altra, la giunta riunita da Herrero nel 1882 fu essenzialmente confermata da Martínez Vigil negli anni seguenti. Il vescovo di Tiñana aggiunse all'organico nel corso degli anni alcuni canonici, in sostituzione dei membri ecclesiastici della giunta defunti, l'ingegnere stradale Francisco Pérez Casariego e soprattutto Dionisio Menéndez<sup>1046</sup>.

Il 14 marzo 1884 Alfonso XII designò Martínez Vigil vescovo di Oviedo e, alla fine del mese, la famiglia reale ricevette il prelado sierenese, esprimendogli vivo interesse per la diocesi asturiana e manifestandogli, soprattutto per bocca dell'infanta Isabella, il desiderio di vedere completato al più presto il tempio monumentale che doveva sorgere alle falde dell'Auseva<sup>1047</sup>. Alfonso XII continuava perciò a dimostrare sollecitudine per lo stato delle opere della futura basilica: mantenuto costantemente aggiornato sui progressi dell'edificazione de «ese monumento que ilustrará su reinado», sulle spese sostenute e i fondi raccolti da Sanz y Forés, il sovrano rinnovava al nuovo vescovo il suo interesse per il monumento nazionale e il suo patrocinio, rafforzando i vincoli della monarchia col santuario<sup>1048</sup>. Particolarmente significativo è anche

<sup>1042</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 2 ottobre 1882, pp. 265-268.

<sup>1043</sup> Domingo Díaz Caneja, cugino del vescovo di Oviedo Ignacio Díaz Caneja, fu deputato alle Cortes per Oviedo nell'ultima legislatura del regno di Isabella; dopo la caduta della regina e la pubblicazione del manifesto di Carlo VII (30 giugno 1869), risorse nelle Asturie il carlismo e Díaz Caneja presiedette la giunta provinciale cattolico-monarchica, della quale fecero parte Guillermo Estrada Villaverde, Gaspar Cienfuegos Jovellanos, Dionisio Menéndez de Luarca e altri importanti personaggi della società asturiana. Rieletto alle elezioni costituenti della Rivoluzione di Settembre e agli scrutini del 1871 e 1872, Díaz Caneja si batté con foga contro gli articoli 20 e 21 della Costituzione del 1869, che stabilivano la libertà di culto e l'obbligo di mantenimento del clero, cfr. Canella, *El libro de Oviedo*, pp. 83-84; Honorio Feito Rodríguez, 'Domingo Díaz Caneja y Bulnes', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/62479/domingo-diaz-caneja-y-bulnes>> [consultato l'11 maggio 2020].

<sup>1044</sup> Nato all'Avana nel 1852, Anselmo González del Valle era figlio di un imprenditore ovetense emigrato a Cuba con interessi nella costruzione di ferrovie e nella coltivazione e nel commercio del tabacco; fu anche deputato per Oviedo fra il 1899 e il 1901, cfr. Covadonga de Quintana Bermúdez de la Puente, 'Anselmo González Del Valle y González Carvajal', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/30590/anselmo-gonzalez-del-valle-y-gonzalez-carvajal>> [consultato l'11 maggio 2020].

<sup>1045</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 16 ottobre 1882, pp. 285-287.

<sup>1046</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 15 ottobre 1887, pp. 357-358. Dionisio Menéndez de Luarca era discendente di un'antica famiglia dell'Occidente asturiano di tradizioni assolutiste e nipote del vescovo di Santander Rafael Menéndez de Luarca, che era stato deputato asturiano alle Cortes di Cadice nel 1813. Dionisio Menéndez de Luarca fu deputato alle Cortes dal 1859 alla Rivoluzione di Settembre e quindi consigliere della giunta provinciale carlista delle Asturie nel 1870; membro del partito del Pretendente dal 1868, fondò il quotidiano tradizionalista *La Cruz de la Victoria*.

<sup>1047</sup> *El Carbayón*, 26 marzo 1884, p. 3.

<sup>1048</sup> Benito Sanz y Forés, 'Correspondencia con Benito obispo de Oviedo', 1877, Archivo General de Palacio, REI.ALFONSO12, CAJ.12914, EXP.24; Benito Sanz y Forés, 'Relación de las obras ejecutadas en la construcción del templo de Nuestra Señora de Covadonga (Oviedo). 30 de Septiembre de 1879', 1879, Archivo General de Palacio, REI.ALFONSO12, CAJ.12942, EXP.12.

l'interesse dell'infanta Isabella la quale, come vedremo, per una quarantina d'anni, soprattutto dopo la morte del fratello nel 1886, consolidò mediante donazioni e pellegrinaggi il legame fra la famiglia reale e il santuario.

Come Sanz y Forés, anche Martínez Vigil intravedeva molte analogie fra il XIX secolo e i tempi di Pelayo. Nell'VIII secolo, la fede si era indebolita, i costumi rilassati, la bramosia e l'ambizione avvelenavano i cuori dei membri delle classi elevate, ponendo i destini della patria alla mercé dei capricci dei più temerari e spregiudicati; la giustizia divina si era quindi abbattuta sul popolo traviato, inviando il flagello dell'invasione dei figli di Agar. In questo desolante quadro, il monte Auseva costituì il Sinai della nuova alleanza, stretta da Dio e Pelayo nel corso della battaglia di Covadonga con la mediazione di Maria. Dal trionfo ottenuto nelle gole asturiane rinacque la Spagna cattolica, agguerrita nelle lotte per la fede e illuminata nella vita pubblica dalla pratica della morale cristiana. Come al tempo del tramonto dell'impero gotico e poi negli anni bui della dominazione musulmana, nell'Ottocento gli empî avevano scatenato una recrudescenza della guerra all'ultimo sangue contro il Salvatore, una lotta contro la Chiesa di Dio ancor più pericolosa che in passato perché combattuta in nome dei falsi idoli del progresso, della civilizzazione e del benessere dei popoli. Il tempio monumentale di Covadonga, perciò, avrebbe dovuto rappresentare una testimonianza imperitura della pietà del secolo dei massoni e dei liberi pensatori<sup>1049</sup>. Da questo punto di vista, il vescovo asturiano specificava, sin dalla sua prima pastorale sul santuario dell'Auseva, che la chiesa doveva essere l'opera di un popolo e non di un uomo solo, abbandonando quello stile fortemente personalista che aveva caratterizzato la direzione delle opere di Sanz y Forés. Sulla stessa linea, inoltre, si inserì la nomina di un architetto per la direzione dei lavori, Federico Aparici, il quale riprogettò il tempio adattandosi alle fondamenta già costruite e mantenendo lo stile romanico dei disegni di Frassinelli<sup>1050</sup>. A differenza dei progetti di Sanz y Forés, il quale accentrò su di sé l'intero impegno progettuale ed edificativo, lasciando all'oscuro dei lavori sia l'Accademia di Belle Arti che la commissione provinciale di monumenti, i piani di Aparici furono approvati dalla Real Academia de San Fernando, la quale inviò una commissione di ispettori che, integrandosi alla giunta direttiva delle opere, avrebbe dovuto controllare i lavori<sup>1051</sup>.

Il metodo di finanziamento delle opere non subì variazioni evidenti fra i pontificati di Sanz y Forés e Martínez Vigil in quanto la maggior parte dei fondi proveniva sempre dalla sottoscrizione pubblica. Tuttavia, Martínez Vigil non ebbe la possibilità di contare sulle generose donazioni reali, soprattutto dopo la morte di Alfonso XII, né, provenendo da una famiglia modesta, poté investire sostanze personali nel progetto; ciononostante, il prelato nativo di Tiñana approfittò dell'elargizione di fondi statali, soprattutto dopo che il santuario fu proclamato monumento nazionale. Nella comunicazione del 1887 in merito allo stato dei lavori di Covadonga, Martínez Vigil elencava i benefattori del santuario, ponendo in primo luogo il clero della diocesi, che in genere si era decurtata una percentuale del salario, le giunte provinciali di raccolta dei fondi, la nobiltà e il popolo con sottoscrizioni ed elemosine. Martínez Vigil inoltre citava i municipi, soprattutto asturiani, e la Deputazione Provinciale di Oviedo, che aveva elargito sostanziosi donativi, la Junta de Damas de Madrid presieduta dall'infanta Isabella, gli *indianos*, le parrocchie con le loro collette e donatori particolari che inviavano oggetti di culto, ornamenti o parti della chiesa come porte e finestre: «Desde el Rey hasta el peón y el jornalero, todos han contribuído con más ó menos dinero, pero con amor grande, al monumento a María»<sup>1052</sup>. I donatori citati da Martínez Vigil nel 1887 sono gli stessi che richiamava Sebastián Herrero nel 1882 e che cinque anni dopo lo stesso vescovo di Tiñana elogiava per la loro generosità. Nell'elenco dei sottoscrittori di Herrero, al di là delle cifre elargite dall'arcivescovo di Valladolid e dal vescovo asturiano, si aggiungeva la devoluzione al tempio di Covadonga dell'1% dello stipendio annuale da parte del capitolo della cattedrale e dei

<sup>1049</sup> Martínez Vigil, 'Pastoral Segunda - El Santuario de Covadonga (9 de septiembre de 1884)', pp. 45-55.

<sup>1050</sup> Martínez Vigil, 'Instrucción pastoral XXXIX', pp. 193-95.

<sup>1051</sup> Menéndez Pidal, pp. 53-54.

<sup>1052</sup> Martínez Vigil, 'Instrucción pastoral XXXIX', pp. 196-98.

canonici del santuario, le regalie ad opera di alcune delle famiglie nobiliari più in vista della provincia, come il marchese di San Esteban de Natahoyo, i marchesi di Canillejas e i conti di Revillagigedo, che avevano contribuito con 500 pesetas annuali cadauno<sup>1053</sup>. Nel 1892 alla nobiltà, al clero e alle corporazioni provinciali e municipali si erano aggiunti, come donatori più importanti, le associazioni commerciali e industriali, la stampa della provincia senza distinzione, puntualizzava Martínez Vigil, di credo politico, oltreché naturalmente i privati cittadini di qualunque classe sociale<sup>1054</sup>. Gli importi raccolti mediante le collette variavano molto di anno in anno, soprattutto in base alla pubblicazione di appelli straordinari da parte del vescovo e della giunta per la costruzione del tempio monumentale: fra l'ottobre del 1887 e il 1° dicembre 1889, ossia nei mesi successivi alla pubblicazione della comunicazione di Martínez Vigil sullo stato delle opere della chiesa, furono raccolte quasi 11.000 pesetas<sup>1055</sup>, mentre nei sei mesi successivi all'appello emanato nel 1892 furono raccolte 5.800 pesetas<sup>1056</sup> e nel 1898, nell'anno successivo all'ultimo appello del vescovo, 16.200<sup>1057</sup>. In annate prive di sollecitazioni episcopali e di campagne di raccolta fondi, come ad esempio il 1890 o il 1899, la cifra media incamerata dalla sottoscrizione si aggirava sulle 1.000, 1.300 pesetas<sup>1058</sup>. Il ruolo predominante della nobiltà asturiana nella costruzione del tempio di Covadonga non solo rispecchia l'alleanza che, a livello europeo, unì la borghesia conservatrice, sovente nobilitata, alla Chiesa in funzione antirivoluzionaria ma anche testimonia la funzione attribuita alla nobiltà e alle classi abbienti da Martínez Vigil, guida e sostegno nell'opera di ricristianizzazione della società da una parte e patroni dotati di carità cristiana negli ambiti del cattolicesimo sociale dall'altra<sup>1059</sup>.

I cinque appelli promulgati dalla Chiesa di Oviedo per raccogliere elemosine in vista dell'erezione del tempio monumentale di Covadonga – quelli di Sanz y Forés del 1877 e 1880, quello di Herrero del 1882 e quelli di Martínez Vigil del 1884 e 1887 – erano stati principalmente rivolti al clero e alla popolazione della provincia, allo scopo di vincolare sempre di più la chiesa monumentale di Covadonga con gli asturiani. A partire dagli anni Novanta, Martínez Vigil decise di rivolgersi a tutti gli spagnoli, agli emigrati nelle repubbliche sorte nei territori delle antiche colonie americane e agli *indianos*. Già a partire dalla fine degli anni Settanta, le colonie asturiane in America si erano attivate per contribuire all'edificazione della basilica monumentale. Le donazioni più generose vennero da quei paesi dove le colonie di emigranti asturiani erano, dalla metà dell'Ottocento, più attive e numerose, come Messico, Cuba e Argentina<sup>1060</sup>. A Città del Messico, ad esempio, si formò una commissione presieduta da notabili dell'emigrazione, come Faustino Sobrino Díaz e José Torriello Guerra, che nel 1883 inviò 2.000 pesetas a Covadonga, una cifra simile a quella inviata dagli emigrati di Puebla. A Cuba, Ramón Arango e Juan Bances, designati da Sanz y Forés delegati nell'isola per promuovere la sottoscrizione indetta nel 1877, organizzarono una giunta nel Casino Español dell'Avana nell'agosto dell'anno successivo per iniziare la raccolta. L'associazionismo degli immigrati fornì notevoli quantità di denaro per l'erezione della basilica nel corso degli ultimi vent'anni del secolo: nel 1879, in tutto il territorio messicano, furono inviate a Covadonga rimesse per circa 20.500 pesetas, mentre nel 1899 la Sociedad de Socorro Mutuos y Beneficiencia de naturales de Asturias di Cienfuegos a Cuba spedì 1.500 pesetas attraverso il proprio presidente Vicente Villar<sup>1061</sup>. Fra gli *indianos* che collaborarono nell'impresa della basilica spiccava la famiglia formata dall'imprenditore Anselmo González del Valle, che fu alcalde dell'Avana e finanziatore dell'Università di Oviedo, e dai figli Anselmo ed Emilio Martín. Nel

<sup>1053</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 2 ottobre 1882, p. 268.

<sup>1054</sup> Martínez Vigil, 'Instrucción pastoral LXXX', p. 463.

<sup>1055</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 1° dicembre 1889, p. 439.

<sup>1056</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 15 novembre 1896, p. 351.

<sup>1057</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 15 dicembre 1898, p. 380.

<sup>1058</sup> cfr., ad esempio, i dati relativi al 1899, *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 1° dicembre 1899, p. 367.

<sup>1059</sup> Erice, pp. 68–69.

<sup>1060</sup> Llordén Miñambres.

<sup>1061</sup> Fernández García, p. 88

giugno del 1889 Anselmo González donò 5.000 pesetas per la costruzione della basilica e nel 1898 partecipò con 1.000 pesetas alla colletta indetta da Martínez Vigil l'anno precedente per ultimare la costruzione del tempio<sup>1062</sup>. La famiglia González del Valle inoltre fondò messe nella chiesa monumentale e fece numerose e preziose donazioni di oggetti liturgici e culturali: ad esempio, in occasione della celebrazione della prima messa nella cripta del nuovo tempio, il 15 settembre 1891, Anselmo ed Emilio Martín, che dal 1889 era il primo marchese della Vega de Anzo, donarono un messale e un leggio da utilizzare durante le funzioni. In ricompensa dei propri servigi e generosità, nel maggio del 1889, il capitolo concesse alla famiglia González del Valle una porzione del claustro della collegiata di San Fernando da adibire a sepolcro per i resti di Anselmo e, in futuro, per quelli dei figli<sup>1063</sup>. Al di là delle donazioni, la generosità degli indiani e delle colonie di asturiani in America si esplicitò anche nella partecipazione alla lotteria che fu indetta nel luglio 1886 e presieduta dall'infanta Isabella coadiuvata dalla marchesa vedova di Pidal, vicepresidente, dalla contessa di Toreno, tesoriera, e dalla marchesa di Hoyos, segretaria. I premi, sorteggiati il 23 dicembre, erano costituiti da oggetti donati da Leone XIII, da esponenti della famiglia reale, da membri dell'episcopato spagnolo, da nobili famiglie e dalle giunte di dame delle città di Tarragona, Barcellona e Madrid<sup>1064</sup>. Un quarto dei 22.205 biglietti, del costo di 2,50 pesetas cadauno, furono venduti nelle ex-colonie ultramarine attraverso le associazioni degli emigrati o le giunte formate all'uopo, come quella di Buenos Aires, mentre altri 2.450 biglietti, per un introito totale di 6.125 pesetas, furono distribuiti dai capitani generali delle Filippine, di Cuba e Puerto Rico<sup>1065</sup>. I restanti tagliandi furono acquistati soprattutto da membri della famiglia reale, da nobildonne in larga misura asturiane, da municipi e da autorità civili, militari ed ecclesiastiche della penisola. La riffa fruttò poco meno di 46.000 pesetas, che furono consegnate dalle dame della giunta centrale al vescovo di Oviedo nella primavera del 1887<sup>1066</sup>.

Oltre alle donazioni reali, alla beneficenza della nobiltà, alle sottoscrizioni degli emigrati e degli *indianos* e all'obolo dell'uomo comune asturiano, Martínez Vigil poté contare su alcuni aiuti istituzionali, soprattutto a partire dal maggio 1884, momento nel quale il santuario di Covadonga divenne monumento nazionale. La compilazione di una relazione sull'opportunità di elevare il santuario di Covadonga a monumento nazionale era già stata sollecitata alla Real Academia de la Historia dall'VIII conte di Toreno, ministro del fomento appartenente al Partito Conservatore di Cánovas, nella primavera del 1876. Subito girata alla sezione di antichità, la pratica si arenò per alcuni anni a causa delle morti di José Amador de los Ríos, presidente di detta sezione, e del segretario José Sabau. Solo nell'ottobre del 1883 l'archeologo ed epigrafista Aureliano Fernández-Guerra riattivò la procedura, invitando Pedro de Madrazo a stilare la relazione da inviare al governo. Madrazo principiò il proprio rapporto ricordando come era stato il ministro conservatore «exponetamente» a proporre e patrocinare l'iter del progetto, dimostrando come il politico asturiano avesse personalmente a cuore la questione. In seguito, Madrazo rievocava la storia del

<sup>1062</sup> Ramón Martínez Vigil, 'Nuevo llamamiento a la caridad de los fieles para terminar el templo monumental de Covadonga. Subscripción voluntaria por espacio de seis meses (8 de diciembre de 1897)', in *Pastorales del Rmo. P. Martínez Vigil*, III. INSTRUCCIONES Y COMUNICACIONES (1884 Á 1898), pp. 577-80

<sup>1063</sup> Fernández García, p. 91

<sup>1064</sup> *Boletín eclesiástico oficial del obispado de Oviedo*, 1° ottobre 1886, pp. 347-348. Il papa mise a disposizione un mosaico del valore di 2.000 pesetas, mentre l'infanta Isabella contribuì con un lavabo d'argento, un servizio da caffè sempre in argento e un orologio di Sassonia del valore complessivo di 5.150 pesetas, la reggente una caraffa in oro e argento da 1.250 pesetas, l'ex regina Isabella e il marito Francesco d'Assisi un servizio composto da una zuppiera e un piatto da portata in argento e madreperla, i duchi di Montpensier una parure di corallo, l'arcivescovo di Valladolid una serie di coppe di oro, argento e cristallo, il vescovo di Oviedo un servizio di coperti d'argento, il vescovo di Cordova un servizio da the sempre in argento, il capitolo di Oviedo un vassoio d'argento e altre stoviglie preziose furono donate dal conte di Mendoza Cortina e dalle dame delle giunte di Madrid, Barcellona e Tarragona.

<sup>1065</sup> I cinquecento biglietti inviati alla giunta di dame porteñas fruttarono 1.630 pesetas, inviate dalla presidentessa Manuela Perisse de Jardón alla tesoriera della giunta centrale, la contessa di Toreno, il 20 dicembre 1886, cfr. *Junta para la construcción del templo de Nuestra Señora de Covadonga* (Buenos Aires: Imp. á vapor de 'El Correo Español', 1886).

<sup>1066</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 15 aprile 1887, pp. 137-142.

santuario fino agli anni Settanta, evidenziando significativamente che, quali che siano le vicissitudini legate all'erezione della basilica, la cappella della Santa Grotta costituirà sempre, nella credenza popolare, la continuazione del primo santuario fondato da Alfonso il Cattolico. Per questo motivo, insieme con le ragioni storiche elencate in precedenza, la Grotta di Santa Maria alle falde del monte Auseva, insieme alla collegiata di San Fernando, meritavano di essere protette; inoltre, concludeva Madrazo, la protezione dello Stato si sarebbe dovuta estendere ai luoghi mitici dove l'eroe fondatore compì le sue gesta gloriose e che furono testimoni della sua vicenda terrena: oltre a Covadonga, dove Pelayo ottenne l'alloro, Cangas de Onís, sua corte, e Santa Eulalia de Abamia, suo sepolcro. L'ordine era firmato da un altro illustre politico asturiano, anch'egli membro del Partito di Cánovas, Alejandro Pidal<sup>1067</sup>. Il paesaggio mitico di Covadonga, definito dalla costruzione culturale ad opera della stampa illustrata e dai libri dei viaggiatori romantici ottocenteschi, trovava quindi alla metà degli anni Ottanta un riconoscimento ufficiale, ad opera di due uomini politici provenienti dalla regione, entrambi nobili, conservatori sebbene l'uno provenisse dalle fila del Partito Moderato e l'altro dal neocattolicesimo, e sostenitori del sistema restaurazionista. L'elevazione del santuario a monumento nazionale offrì l'ausilio dello Stato per i lavori di restauro e manutenzione delle zone protette ma non poté apportare finanziamenti pubblici diretti all'erezione della basilica; il denaro elargito dallo Stato, tuttavia, dirottò sulla costruzione della chiesa monumentale elemosine e fondi altrimenti destinati ad altri fini. Nel 1887, ad esempio, l'alcantino Carlos Navarro Rodrigo, ministro dello sviluppo economico nell'ultimo quadrimestre della Prima Repubblica e poi di nuovo fra il 1886 e il 1888 in un esecutivo guidato da Sagasta, destinò più di 88.500 pesetas alla costruzione di nuove case per i canonici e per lavori di restauro di edifici civili<sup>1068</sup>. L'elargizione del liberale Navarro Rodrigo per l'esecuzione di lavori nel santuario dimostra come al restauro del monumento nazionale partecipassero sia conservatori sia membri del Partito Liberale, seppure in misura minore. È inoltre estremamente significativo che Navarro Rodrigo avesse stanziato i fondi anche in virtù dell'interessamento del deputato ovetense Manuel Pedregal y Cañedo<sup>1069</sup>. Già distintosi, al tempo dei dibattiti parlamentari sulla Costituzione Non Nata del 1856, come difensore della tolleranza religiosa nelle infervorate discussioni che si tennero all'Università di Oviedo e nelle quali fu avversario di Guillermo Estrada e José Indalecio Caso, Manuel Pedregal partecipò attivamente al movimento repubblicano asturiano negli anni Sessanta, organizzò la sezione ovetense del Partito Democratico Progressista e fece parte della giunta provinciale delle Asturie, della quale redasse e firmò il manifesto rivoluzionario. Fu quindi vicepresidente delle Cortes costituenti repubblicane nell'estate del 1873 e ministro delle finanze dall'8 settembre di quell'anno al 3 gennaio 1874 nell'ambito del governo di Emilio Castelar. Dopo un periodo lontano dalla politica, fu eletto al Congresso dei Deputati ininterrottamente dal 1881 al 1893 nelle fila del Partito Repubblicano Centralista di Nicolás Salmerón. Come ha scritto María Malavé Verdejo, Pedregal e Rafael María de Labra mantennero vivo l'ideale repubblicano nelle Asturie, insieme con i leaders regionali Indalecio Corugedo, José González Alegre, Adolfo González Posada e Adolfo Álvarez Buylla<sup>1070</sup>. Il forte legame che Manuel Pedregal mantenne con le Asturie anche dopo il suo definitivo trasferimento da Oviedo a Madrid nel 1869 si estrinsecò nel suo interessamento per la restaurazione di un simbolo che, nonostante le connotazioni cattoliche, nobiliari e conservatrici, era condiviso anche da cattolici liberali come Aramburu e Canella e perfino da repubblicani centralisti come Pedregal<sup>1071</sup>.

<sup>1067</sup> *Gaceta de Madrid*, 2 maggio 1884, pp. 288-289.

<sup>1068</sup> *Gaceta de Madrid*, 19 marzo 1887, pp. 885.

<sup>1069</sup> Canella, *De Covadonga*, p. 45.

<sup>1070</sup> María Victoria Malavé Verdejo, 'Manuel Pedregal y Cañedo', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/8203/manuel-pedregal-y-canedo>> [consultato il 12 maggio 2020].

<sup>1071</sup> Un elenco degli investimenti del governo centrale su opere civili a Covadonga si trova in Menéndez Pidal, p. 51.

Per quanto concerne la successione delle opere e il loro costo, Martínez Vigil rendeva noto che nella prima fase dei lavori, compresa fra il 1874 e il 1877, erano state spese 87.300 pesetas, delle quali però solo 5.000 provenienti da elemosine; nella seconda fase, coincidente con lo spianamento del colle del Cuetu, il consolidamento del terreno, la costruzione delle fondamenta del tempio e l'erezione dei muri della cripta, i costi erano ascesi a 436.000 pesetas, nella gran parte frutto di elemosine e donazioni. All'incirca nel primo decennio del pontificato di Martínez Vigil, ossia dal 1884 al 1893, le spese equivalevano a 893.373 pesetas, delle quali però solo 686.000 per la chiesa monumentale: gli investimenti anche in questo caso provenivano dagli oboli popolari, eccetto 18.000 pesetas di finanziamenti statali. Negli ultimi nove anni di lavori, dal 1893 al termine della costruzione delle torri nel marzo del 1902, le spese salirono da 1.400.000 a circa 2.000.000 di pesetas<sup>1072</sup>, soprattutto per l'aumento del costo dei materiali di costruzione e della manodopera specializzata<sup>1073</sup>.

### *III.3.5 L'inaugurazione della basilica e il tentativo della chiesa asturiana di egemonizzare un luogo della memoria nazionale (1901)*

Nel 1901, quantunque le torri del tempio non fossero ultimate, vari dettagli dell'abside, dei rosoni e della facciata dovessero ancora essere perfezionati e, all'interno, mancassero la pala d'altare, l'organo e i confessionali, Martínez Vigil organizzò un solenne triduo per l'inaugurazione del tempio in coincidenza con le feste di settembre. Sollecitato dal prelado di Tiñana, Leone XIII accordò la specialissima concessione della benedizione apostolica da impartire ai fedeli al termine della messa pontificale del giorno della festa della Vergine di Covadonga, il 9 settembre. In secondo luogo, il pontefice elargì l'indulgenza plenaria e la completa remissione dei debiti ai devoti che, in occasione delle cerimonie di benedizione e inaugurazione del tempio, si fossero confessati e comunicati nel santuario<sup>1074</sup>. Il Santo Padre infine elevò il tempio appena costruito al rango di basilica minore, rafforzando da un lato il legame di Covadonga con il vescovo di Roma e, dall'altro lato, riconoscendo la centralità del santuario nella vita spirituale della diocesi asturiana<sup>1075</sup>. Il riconoscimento pontificio del culto e del santuario di Covadonga suggellarono gli sforzi compiuti dai vescovi di Oviedo nei tre decenni precedenti per fomentare il culto ed elevarlo a lealtà primaria degli asturiani, superiore alla devozione alle immagini votive e ai patroni locali; in secondo luogo, l'erezione a basilica minore, rinforzando il vincolo con Roma, convertiva il santuario in un centro del culto del pontefice e in una fortezza del cattolicesimo ultramontano. Covadonga in questo modo assurgeva al livello dei celebri centri di pellegrinaggio e di devozione del cattolicesimo ottocentesco, come i santuari montani di La Salette e Lourdes – il primo elevato al rango di basilica minore nel 1879, il santuario pirenaico invece divenne basilica dell'Immacolata Concezione nel 1874 –, il santuario di Maria Ausiliatrice di Torino, divenuto basilica minore nel 1911 e il tempio di Nostra Signora di Guadalupe, basilica minore dal 1904. È oltretutto importante ricordare che in genere le basiliche minori custodivano corpi di santi o martiri, come la basilica di Assisi, ad esempio, nella quale era stata trasferita la salma di Francesco nel 1230; Covadonga non poteva vantare i resti di illustri santi, ma conservava i corpi di Pelayo e di Alfonso il Cattolico, re citati nel breve pontificio, i quali, come abbiamo potuto osservare, erano stati ammantati di un'aura di santità ad opera della storiografia e della trattatistica dell'Età Moderna.

In occasione dell'inaugurazione Martínez Vigil prevede una elaborata e lunga serie di funzioni da celebrare nel triduo festivo: il giorno 7 ebbe luogo la consacrazione e dedizione della basilica, il giorno successivo, festa della Natività della Vergine, sarebbe stata impartita ai fedeli la benedizione apostolica e il giorno 9, ultimo del triduo, era prevista la prima messa nel nuovo tempio; la novena, iniziata il primo giorno del mese, avrebbe trovato il proprio culmine il giorno 7,

---

<sup>1072</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 15 marzo 1902, pp. 95-96.

<sup>1073</sup> Morales Saro, 'Covadonga, santuario de Asturias', pp. 637-67.

<sup>1074</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 1° febbraio 1901, pp. 39-40.

<sup>1075</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 15 ottobre 1901, pp. 306-308.

quando sarebbe stata seguita dalla suggestiva fiaccolata. Meticoloso e accurato organizzatore, Martínez Vigil fece intervenire nelle cerimonie il coro e l'orchestra della cattedrale di Oviedo, guidate dal beneficiato Manuel Velázquez e dal vicesochante della Cappella Reale Antonio Huerta, che eseguirono le sacre antifone, mottetti e salmi vespertini del compositore barocco Michelangelo Rossi, nonché messe e altri brani sacri di Felipe Gorriti, Martín Mallén Olleta, Saverio Mercadante e Camille Saint-Saëns<sup>1076</sup>. Da questo punto di vista, è interessante notare come Martínez Vigil – non essendo ancora stato pubblicato il *motu proprio* di riforma di Pio X – abbia scelto la musica liturgica di un autore secentesco che scrisse anche melodrammi e di compositori contemporanei vincolati all'opera italiana, al balletto e alla zarzuela. In secondo luogo, il vescovo di Oviedo, mediante le istruzioni contenute nel bollettino diocesano, diede ordine ai curati organizzatori dei pellegrinaggi delle parrocchie asturiane di accordarsi con Nemesio Barinaga – già parroco di Pola de Siero che venne proposto alla reggente da Martínez Vigil per la carica di abate di Covadonga nel 1900 – sul giorno e l'ora di arrivo della comitiva sacra, in modo da far coincidere la presenza nel santuario dei gruppi di romiti con la celebrazione delle messe pontificali e con la novena, aumentando così l'affluenza di fedeli alle funzioni. Martínez Vigil inoltre raccomandava sia ai parroci direttori dei pellegrinaggi sia ai sacerdoti che individualmente si recavano a Covadonga nei giorni delle feste di indossare la cotta, in modo da incorporarsi al capitolo della collegiata e «contribuir al mayor esplendor del culto divino». Infine, il prelado sierense proibì qualsiasi cerimonia profana, dal lancio dei fuochi d'artificio e le tradizionali salve di cannone, ai balli, canti ed esecuzione di musiche popolari fino alla vendita di cibo e bevande all'interno dello spazio sacro<sup>1077</sup>. In *primis*, il divieto di Martínez Vigil si inseriva nel generale movimento delle religioni mondiali, e in particolare del cattolicesimo ottocentesco, in direzione di un addomesticamento delle pratiche della religione popolare: in questo senso, il bando dei canti e dei balli tradizionali costituiva un tentativo di depurazione delle feste di Covadonga dagli elementi del folklore popolare che sfuggivano al controllo del vescovo. Oltre a moralizzare le feste, l'esclusione del versante ludico tendeva anche ad accrescere la solennità delle celebrazioni e rimarcava il senso espiatorio e di riparazione che doveva connotare le cerimonie, in modo speciale all'indomani del Novantotto. Tuttavia, come arguiva Ramón Álvarez García, corrispondente de *El Noroeste* alle cerimonie d'inaugurazione, dietro la proibizione episcopale delle feste profane si celava il tentativo della Chiesa di egemonizzare il luogo della memoria nazionale, presentandosi come unico gestore legittimo dello spazio sacro e organizzatore esclusivo del tempo festivo e bandendo qualsiasi cerimonia pubblica che sfuggiva al suo controllo<sup>1078</sup>. A livello locale, la soppressione delle feste profane, come vedremo, darà luogo ad accese polemiche fra clericali e i liberali al potere e, fatto più rilevante, innescherà una dinamica mediante la quale l'episcopato tenterà di divenire proprietario legale di tutti i terreni circostanti il santuario, corroborando così ulteriormente la propria egemonia sul paesaggio mitico e luogo della memoria asturiano.

Se il periodo di restauro e risistemazione del santuario di Covadonga coincise con la monarchia sabauda e la Prima Repubblica, gli anni di inizio e di conclusione dei lavori per l'edificazione della basilica monumentale corrisposero con i due momenti di più acuta conflittualità fra Stato e Chiesa, fra clericali e laicisti nel corso della Restaurazione: il triennio 1875-1878, infiammato dalle polemiche sulla limitata tolleranza religiosa prevista dall'articolo 11 della Costituzione del 1876, e il primo decennio del Novecento. Così, l'omelia di Benito Sanz y Forés in occasione della cerimonia di benedizione della prima pietra del tempio verteva sul patrocinio concesso da Maria alla nazione prediletta e i benefici e glorie che da tale augusta egida erano derivate, mentre la pastorale pubblicata dal cardinale levantino nel 1877 raccomandava alla nazione

---

<sup>1076</sup> *La Época*, 10 settembre 1901, p. 4.

<sup>1077</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 1° settembre 1901, p. 268. Menéndez Pidal, architetto restauratore del santuario dopo la Guerra Civile, ricordava come le salve di cannone e l'esplosione di petardi nelle cime montagne circostanti scandissero tutte le solennità e le festività di Covadonga andando ad assommarsi ai cantici del popolo e alle musiche delle *gaitas* e dei tipici tamburelli, Menéndez Pidal, pp. 41-42.

<sup>1078</sup> *El Noroeste*, 11 settembre 1901, p. 2.

spagnola il ritorno nel grembo mariano, l'abbandono dell'apostasia e l'allontanamento dall'empietà del secolo in vista del risorgimento del paese. Il discorso rigenerazionista, già essenzialmente delineato da Sanz y Forés negli anni Settanta, fu sovente ripreso e aggiornato dai predicatori che, in occasione delle feste di settembre, pronunciarono omelie nel santuario. La facile identificazione fra l'epoca immediatamente precedente l'invasione musulmana e la Spagna dell'età liberale, basata sul medesimo stato di decadenza politica e di corruzione morale, servì al domenicano Joaquín Fonseca per dimostrare il catastrofico destino che irrimediabilmente aspettava le nazioni che si allontanavano dalle leggi di Dio<sup>1079</sup>. Come nel secolo VIII solo la fede di Pelayo e dei prodi asturi salvò la Spagna mercé la protezione divina che, secondo l'insigne teologo Norberto del Prado, mai si manifestò in forma tanto patente in favore di un popolo e di una causa come in occasione della battaglia di Covadonga, così solo il ritorno nel grembo divino avrebbe fornito la soluzione agli attuali mali della patria e il ritorno della grandezza nazionale<sup>1080</sup>. La ricompensa per la fede di Pelayo era stato il patrocinio divino che, esercitato in virtù della mediazione della Vergine, aveva colmato la Spagna di benedizioni e le aveva concesso specialissimi favori e ricompense, come la Scoperta dell'America<sup>1081</sup>. La forza delle nazioni, inficiavano quindi i predicatori asturiani, risiedeva nell'osservanza dei precetti divini e il ritorno alla morale pubblica cristiana costituiva il mezzo più idoneo alla rigenerazione della patria. Su questa linea, chiedendosi cosa mancasse alla Spagna della fine del secolo per tornare a grande, Fonseca affermava con sicurezza che «el espíritu religioso de otro tiempos» si era perduto, quello spirito che «engrandecía a nuestra patria sobre todos los pueblos de la tierra». In questi tempi, osservava sconsolato il religioso asturiano, l'empietà e il sensualismo si sono impossessati delle società moderne, degradando l'uomo e immergendolo nell'abiezione più profonda<sup>1082</sup>. Qualche mese dopo la sconfitta cubana, Del Prado pronosticava che «volverán los triunfos de Covadonga, de las Navas, del Salado, de Otumba y de Lepanto, pero a condición de que vuelvan la fe y la piedad religiosa de Pelayo, de los Alfonsos, de Hernán Cortés, de don Juan de Austria»<sup>1083</sup>.

Nel 1901, tre dei quattro prelati che erano stati invitati da Martínez Vigil alle cerimonie di benedizione e inaugurazione del tempio ripresero sostanzialmente – nei propri sermoni – gli argomenti sviluppati nel quarto di secolo precedente da Sanz y Forés, Fonseca, Del Prado e Martínez Vigil. Nella messa pontificale del giorno 7, officiata da José Hevia Campomanes, domenicano originario di Pola de Lena e vescovo di Nueva Segovia nelle Filippine dal 1889 fino all'indipendenza delle isole asiatiche nel 1898, l'omelia fu tenuta da Valeriano Menéndez Conde, vescovo di Tuy e senatore del Regno in rappresentanza dell'arcivescovo compostelano fra il 1896 e

---

<sup>1079</sup> Joaquín Fonseca, *Sermón de Nuestra Sra. de Covadonga predicado en Su santuario el 8 de septiembre de 1885 por el R. P. Joaquín Fonseca de la Orden de Predicadores* (Oviedo: Imp. de Vallina y comp., 1885), pp. 9-11. Originario di San Esteban de Aramil, nel *concejo* di Siero nelle Asturie centrali, Joaquín Fonseca (1822-1890) si formò nel Colegio Misionero para Asia di Ocaña e partì missionario per le Filippine dal 1842. Fu professore di filosofia e teologia dal 1846 nell'Università di Santo Tomás a Manila – della quale fu anche rettore fra il 1878 e il 1880 – e in seguito nel convento-collegio di Coria, nelle Asturie. Partecipando alla rinascita del tomismo seguita alla pubblicazione dell'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII (1879), Fonseca fu acerrimo difensore dell'Angelico Dottore, cfr. Fidel Villarroya Escanciano, 'Joaquín Fonseca Álvarez', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/33730/joaquin-fonseca-alvarez>> [consultato il 3 giugno 2020].

<sup>1080</sup> Del Prado, *Sermón de Nuestra Señora de Covadonga*, p. 18. Originario di Lorío, nel municipio di Laviana, Norberto del Prado (1852-1918) fu educato a Ocaña come Frate Zeferino, Martínez Vigil e Fonseca e fu inviato a Manila nel 1873. Celebre oratore sacro, polemista e professore di teologia e filosofia presso l'ateneo della capitale dell'arcipelago, nel 1890, a causa di problemi di salute, ritornò in Europa e, per ventisei anni, fu professore di teologia all'Università di Friburgo in Svizzera. Grande studioso ed estimatore dell'Aquinate, Del Prado fu, secondo Leopoldo Eulogio Palacios, un insigne maestro della neoscolastica ed ebbe un'influenza eccezionale sui pensatori cattolici europei nel periodo del cambio del secolo, cfr. Francisco Trinidad, 'Fray Norberto del Prado', *La Nueva España*, 13 febbraio 2012 <<https://www.lne.es/cuencas/2012/02/13/fray-norberto-prado/1198228.html>> [consultato il 3 giugno 2020].

<sup>1081</sup> Fonseca, p. 6; Norberto del Prado, *Zaragoza y Covadonga ó Dios y Patria. Discurso pronunciado en las fiestas de Nuestra Señora de Covadonga el día 8 de septiembre de 1898 por N. del P.* (Oviedo: Tipografía de Adolfo Brid, 1898), p. 6.

<sup>1082</sup> Fonseca, p. 23.

<sup>1083</sup> Del Prado, *Zaragoza y Covadonga ó Dios y Patria*, p. 46.



il 1905<sup>1084</sup>. Menéndez Conde, rinomato oratore e polemista, osannò Pelayo e i suoi prodi compagni, restauratori in Spagna degli interessi religiosi e iniziatori della magna opera della Riconquista nel corso della quale la Croce, attraverso innumerevoli fatti d'arme gloriosi, vinse gli infedeli e li scacciò dal patrio suolo. In questo senso, il tempio costituiva un tabernacolo di Dio fra gli uomini di un secolo sedotto dalle pretese di libertà e indipendenza assolute dal Creatore<sup>1085</sup>. Il giorno successivo, all'interno della messa pontificale celebrata da Martínez Vigil, Benito Murúa, vescovo di Lugo e unico prelato non asturiano presente alle celebrazioni, tenne un'omelia sul tema «la fe hizo grande a María y la fe hizo grande a España», chiarendo come non ci può essere salvezza né scampo dal disastro se il popolo non crede nella Vergine e non ha religione. Il presule gallego, in un secondo momento, implorava la Vergine di discendere a prendere possesso della basilica per preservare la tradizione e conservare il paese puro dagli infedeli che lo accerchiavano da GIBILTERRA a Finisterre. Murúa, infine, si compiaceva del trionfo dell'arte cristiana costituito dall'edificazione della basilica di Covadonga, luogo dal quale doveva partire una riconquista religiosa dell'arte, necessaria in una società come quella attuale che, sorda alla voce della Patria in pericolo, applaudiva gli artisti nei teatri, gli acrobati al circo e gli scrittori nei libri e nella stampa<sup>1086</sup>. Il giorno 9, festa della Vergine di Covadonga, fu Valeriano Menéndez Conde a celebrare la messa solenne, mentre al vescovo di Jaca Francisco Javier Valdés Noriega toccò pronunciare il sermone. Agostiniano originario di Pola de Laviana, Valdés Noriega era stato insigne professore di diritto all'Escorial – ricordato da Azaña ne *El jardín de los frailes* come mentore esperto, severo e intelligente<sup>1087</sup> – per poi divenire missionario nelle Filippine: la Guerra del Novantotto lo aveva sorpreso nell'arcipelago asiatico, trasformandolo, insieme con Hevia Campomanes, in un testimone angosciato e desolato del definitivo crollo dell'impero nell'Estremo Oriente. Il prelato jacetano principiò la propria allocuzione ribadendo il suo amore per le Asturie e in particolare per la Vergine di Covadonga, per poi procedere a un parallelo fra la società antica e l'attuale: Valdés Noriega dapprima innalzò le glorie spagnole dei secoli nei quali le virtù fondamentali della sacrosanta religione cattolica guidavano la condotta dei figli di Spagna, madre di guerrieri, poeti, politici e moralisti che scrissero pagine d'oro della storia patria nell'uno e nell'altro emisfero; in secondo luogo, lanciò un anatema contro la stampa moderna e i politici corrotti dal potere, che avevano causato il recente disastro. Richiamò, in conclusione alla propria dissertazione, la profezia di Isaia che recitava: «ascoltatemi, voi che siete in cerca di giustizia, voi che cercate il Signore; guardate alla roccia da cui siete stati tagliati, alla cava da cui siete stati estratti», al fine di richiamare i fedeli al ritorno alla pietà degli eroi di Covadonga. Fra gli spagnoli cui faceva appello il frate agostiniano vi era anche il quindicenne Alfonso XIII, sul quale, ora che stava per farsi carico del timone della nave spagnola, Valdés Noriega supplicava la protezione della Vergine di Covadonga<sup>1088</sup>.

Al di là della nobiltà asturiana e in particolare dei conti di Toreno, delegati dalla reggente Maria Cristina per rappresentare il figlio nelle cerimonie, alle solenni celebrazioni parteciparono solamente tre membri della Deputazione Provinciale di Oviedo, i deputati Argüelles, Gutiérrez e Lueje. Il governo liberale di Sagasta non inviò nessun rappresentante. La mancanza di rappresentanze ufficiali del governo centrale e la scarsa partecipazione delle istituzioni provinciali

---

<sup>1084</sup> José Manuel Cuenca Toribio ricorda i numerosi conflitti scoppiati fra Valeriano Menéndez, vescovo della sede rurale del Finisterre ispano, e le autorità provinciali e soprattutto nazionali su tematiche come il laicismo, il protestantesimo e il matrimonio civile, scontrandosi particolarmente con Romanones. In tali conflitti Menéndez Conde partecipò con scritti di elevazione rara nel panorama della letteratura episcopale spagnola dell'Età Contemporanea, cfr. José Manuel Cuenca Toribio, 'Valeriano Menéndez Conde', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/57105/valeriano-menendez-conde>> [consultato il 14 maggio 2020].

<sup>1085</sup> *El Carbayón*, 9 settembre 1901, p. 2, *El Noroeste*, 9 settembre 1901, p. 1. La citazione è tratta dall'Apocalisse 21.3: «È udii una gran voce dal cielo, che diceva: "Ecco il tabernacolo di Dio fra gli uomini! Ed egli abiterà con loro; ed essi saranno suo popolo e Dio stesso sarà con loro e sarà il loro Dio"».

<sup>1086</sup> *El Noroeste*, 10 settembre 1901, p. 2.

<sup>1087</sup> Manuel Azaña, *El jardín de los frailes* (Madrid: Espasa-Calpe, 1927), p. 76.

<sup>1088</sup> *El Carbayón*, 10 settembre 1901, p. 2; *El Noroeste*, 11 settembre 1901, p. 2. La citazione si trova in Isaia

fu rilevata da tutti i quotidiani nazionali. *La Época* deplorava l'assenza di rappresentanti delle istituzioni: quantunque si trattasse di una solennità puramente ed essenzialmente religiosa, all'indomani del Novantotto l'inaugurazione di una basilica monumentale in un luogo sacro della nazione come Covadonga reclamava la presenza dei rappresentanti dello Stato e l'organizzazione di manifestazioni di patriottismo civile. Il quotidiano madrilenino inoltre lamentava la scarsa pubblicizzazione e il limitato interesse destato a livello nazionale dalla solenne inaugurazione<sup>1089</sup>. La mancanza di delegati governativi alle celebrazioni di consacrazione della basilica di Covadonga fu anche notata dal corrispondente de *El Imparcial*, il quale suggeriva come un saggio modo del governo per associarsi alle cerimonie «con que cristianos y patriotas celebran en estos instantes la conclusión de una obra de remembranza de las grandezas y prestigios patrios» sarebbe stato quello di finanziare i lavori di ingrandimento, pavimentazione e manutenzione delle massicciate stradali che conducevano al santuario<sup>1090</sup>. Da posizioni politiche antitetiche, *El Correo Español* criticava l'assenza del governo della nazione cattolica non solo alle celebrazioni di benedizione e inaugurazione del tempio di Covadonga, ma anche i ritardi dell'azione governativa nell'adempimento degli accordi presi in relazione al santuario. *In primis*, il quotidiano carlista biasimava il governo centrale che non aveva inviato delegazioni né aveva partecipato alla costruzione del monumento nazionale edificando la statua di Pelayo già prevista dal 1893. La mancata partecipazione del governo nazionale alle opere e alle cerimonie di inaugurazione era vista dai redattori del periodico tradizionalista come un rinnegamento dell'illustre progenie protagonista della secolare lotta per l'indipendenza patria da parte degli spiriti settari, da liberali, massoni, liberi pensatori, materialisti e marxisti che ripudiavano così le origini della nazione. Richiamandosi progressista della Spagna araba, i giornalisti tradizionalisti affermavano che le numerose correnti nelle quali il liberalismo era diviso – dai fusionisti ai conservatori, dai romeristi ai repubblicani – si consideravano più degne di essere sudditi della Sublime Porta o del sultano del Marocco che di quei valorosi asturi e cantabri che frenarono le conquiste della scimitarra e impedirono che l'Europa si trasformasse in un immenso harem<sup>1091</sup>. Non partecipando all'inaugurazione del monumento nazionale sorto nel luogo sacro delle origini della patria, i liberali erano esclusi dalla comunità nazionale, inveterati avversari come lo erano stati i mori. In secondo luogo, veniva censurato l'atteggiamento sia della Deputazione Provinciale ovetense, sia dei rappresentati asturiani al Congresso dei Deputati e al Senato per non aver fatto pressioni sul governo in merito alla partecipazione alle opere di interesse regionale, non solo nel santuario di Covadonga, ma anche nel porto di Cudillero nelle Asturie occidentali<sup>1092</sup>. La scarsa pubblicizzazione dell'inaugurazione e la mancata spedizione o i ritardi nell'invio degli inviti ufficiali alle autorità nazionali, provinciali, agli esponenti dell'Università di Oviedo e al municipio di Cangas de Onís fu anche al centro dell'attenzione di Ramón Álvarez García, corrispondente de *El Noroeste*. L'inaugurazione, ufficialmente, sarebbe stata anticipata a causa del possibile trasferimento di Martínez Vigil dalla diocesi, mentre la poca pubblicizzazione dell'evento era stata giustificata mediante il fatto che le opere non erano ancora terminate<sup>1093</sup>. Álvarez García avanzò l'ipotesi che la mancata spedizione degli inviti, l'esigua campagna pubblicitaria e la proibizione delle feste profane facessero parte di una strategia messa in atto da Martínez Vigil e dal capitolo di Covadonga al fine di egemonizzare le celebrazioni ed estromettere dalle festività le autorità civili liberali e laiche<sup>1094</sup>.

L'abolizione delle feste profane, che, secondo il giornalista gijonés, avrebbe portato al solo risultato di soffocare i tradizionali pellegrinaggi di settembre a Covadonga, condusse a un aspro scontro fra il vescovo da una parte e l'alcalde di Cangas de Onís dall'altra. Nonostante la

<sup>1089</sup> *La Época*, 7 settembre 1901, p. 1.

<sup>1090</sup> Melchor Catín, 'Desde Covadonga', *El Imparcial*, 9 settembre 1901, p. 6.

<sup>1091</sup> *El Correo Español*, 9 settembre 1901, p. 1. In merito al mito progressista della Spagna araba cfr. Torrecilla, pp. 155–206.

<sup>1092</sup> *El Correo Español*, 5 settembre 1901, p. 1.

<sup>1093</sup> *El Noroeste*, 9 settembre 1901, p. 1.

<sup>1094</sup> *El Noroeste*, 10 settembre 1901, p. 2.

proibizione di Martínez Vigil, infatti, l'inerzia delle autorità locali permise la celebrazione di feste profane nei giorni del 7 e 8 settembre. Per ritorsione, il sindaco Manuel Pendás Junco non fu invitato alle cerimonie dell'8 e 9 settembre e la polemica si protrasse nei giorni successivi. Secondo *El Carbayón*, spregiando l'autorità e le direttive di Martínez Vigil, l'alcalde di Cangas de Onís aveva consentito l'installazione di taverne e bettole nel terreno benedetto ai piedi della Santa Grotta e non aveva allertato la Guardia Civile per la rimozione dei venditori di liquori, consentendo la profanazione del luogo sacro proprio in occasione delle solenni feste di inaugurazione. Già l'assenza dei governatori civile e militare, dei sindaci di Oviedo, Gijón e Cangas de Onís nonché, chiaramente, dei rappresentanti del governo centrale era un fatto molto grave, ma il disprezzo dell'autorità ecclesiastica da parte de «los antiguos progresistas de horca y de cuchillo» costituiva un vero oltraggio e un abuso da parte dell'autorità civile<sup>1095</sup>. Qualche giorno più tardi il quotidiano ovetense reiterava le proprie critiche al governo liberale, inserendovi un richiamo all'impresa di rigenerazione nazionale necessaria dopo il Novantotto. La mancanza di autorità dello Stato liberale aveva permesso che, all'indomani del disastro nazionale di Santiago di Cuba, tavernieri, libertini e avvinazzati si mescolassero ai cristiani «que van a implorar en solemne ocasión a la Virgen de las Batallas que levante el espíritu nacional y haga surgir un nuevo Pelayo que nos libre de la morisma de esos tiempos»; le preci dei devoti, inoltre, erano state dissacrate da balli, canti e scene della più scandalosa promiscuità come quelle che si erano verificate nei prati limitrofi al santuario e lungo le strade di accesso. L'ostilità del governo liberale nei confronti del cattolicesimo, concludevano i redattori del foglio diretto da Maximiliano Arboleya, non faceva che indebolire la nazione, tenendola lontana dalla via che Dio aveva tracciato. A questo proposito, la dimensione meramente regionale delle celebrazioni aveva costituito un'occasione mancata per la rigenerazione cattolica dell'intero paese: «Para tantos millones de españoles como un día y otro piden regeneración, sin duda ignorando qué es eso que piden, las fiestas de Covadonga pasaron inadvertidas»<sup>1096</sup>.

Alle accuse del quotidiano ovetense rispose il foglio repubblicano di Gijón, il quale non solo asseriva che il capitolo non vantava alcun diritto di proprietà sulle zone limitrofe al santuario dove si svolgevano le feste popolari, ma elogiò l'operato del sindaco e del governatore civile: acconsentendo alla vendita di cibi e bevande alcoliche, nonché alla celebrazione di balli, canti e feste profane, le autorità locali avevano scongiurato la possibilità di incidenti e avevano assicurato una partecipazione alle feste che, qualora fossero state messe in partica le indicazioni di Martínez Vigil, non si sarebbe avuta. Come ha specificato Suzanne Kaufmann, i pellegrini, ricchi o poveri che fossero, cittadini o abitanti nelle zone rurali, cercavano nei santuari edificazione e, allo stesso tempo, intrattenimento e si aspettavano rituali prestabiliti, la vendita di oggetti di culto prodotti in serie e attrazioni a basso costo<sup>1097</sup>. L'abolizione delle feste popolari privava innanzitutto Covadonga di un'attrazione primaria agli occhi dei pellegrini soprattutto dei ceti inferiori e, in secondo luogo, spogliava le feste di settembre di rilevanti elementi folkloristici: a livello simbolico, perciò, le feste di Covadonga non avrebbero più costituito una celebrazione dell'identità regionale e della Madre degli Asturiani, ma solamente una mera ricorrenza liturgica. Álvarez García deplorava che la metà delle Asturie e la quasi totalità della nazione fossero rimaste all'oscuro del fausto evento e si rattristava dell'inaugurazione modesta, inadeguata e inopportuna organizzata dalla Chiesa di Oviedo nel tentativo di prescindere delle feste profane e quindi di escludere, proprio quando più bisognerebbe riaffermarli, i significati storici e civico-patriottici di Covadonga. Sul piano simbolico, concludeva l'inviato gijonés, all'oblio della patria da parte del vescovo e del capitolo aveva riparato Pendás: l'alcalde aveva difeso e riaffermato i diritti del popolo di Cangas de Onís e di tutti gli spagnoli, facendoli rispettare «a despecho de la aspiración de aquellos a convertir en un feudo suyo el hermoso sitio de la Reconquista»<sup>1098</sup>. Il tentativo della Chiesa asturiana di imporre il proprio significato simbolico al santuario di Covadonga e di organizzare lo spazio sacro del santuario e il

<sup>1095</sup> *El Carbayón*, 10 settembre 1901, p. 1.

<sup>1096</sup> *El Carbayón*, 13 settembre 1901, p. 1.

<sup>1097</sup> Kaufmann, pp. 16–18.

<sup>1098</sup> *El Noroeste*, 11 settembre 1901, p. 2.

tempo delle feste fu stigmatizzato l'anno successivo anche da *El Imparcial*. In occasione della visita reale del 1902, il quotidiano liberale madrilenò ritornò a deplorare l'assenza di iniziativa pubblica in un santuario nazionale come Covadonga, un intorpidimento che aveva offerto la possibilità alla Chiesa di trasformare paesaggio nazionale asturiano in un luogo sacro cattolico. Il corrispondente del quotidiano della capitale al seguito di Alfonso XIII, Ángel María Castell, rilevava come il santuario di Covadonga, nelle mani di Martínez Vigil, si fosse convertito in un simbolo del passato, un «testimonio petrificado de la historia», contrapposto all'industriosa Gijón, «encarnación palpitante del progreso». In primo luogo, Castell criticava il mancato sfruttamento da parte del governo del escursionismo religioso, del turismo patriottico e dell'alpinismo a Covadonga: a differenza di Lourdes, dove in poco più di un cinquantennio erano state costruite strutture ricettive per visitatori e pellegrini, era stato approntato un allacciamento stradale e ferroviario ed erano stati eretti monumenti che attraevano milioni di devoti e di turisti, a Covadonga solamente si contavano un centinaio di alberi avvizziti, frutto del ripopolamento intrapreso nel 1882, qualche strada di campagna sconnessa e «obras de reparación artística que son crueles injusticias al arte mismo». Il lassismo governativo in merito alla ristrutturazione del santuario da parte di Sanz y Forés e all'erezione della basilica monumentale costituivano, in secondo luogo, il bersaglio del biasimo di Castell. La distruzione dei sepolcri reali originari, in particolare lo spostamento di quello di Alfonso il Cattolico, l'erezione di una misera statua a Pelayo e la pacchiana cappella progettata da Sanz y Forés e Frassinelli costituivano una deprecabile testimonianza del colpevole disinteresse del governo della nazione per il luogo delle proprie origini e, inoltre, l'egemonia ecclesiastica nell'edificazione della basilica monumentale aveva lasciato un importante luogo della memoria nazionale nelle mani di un'istituzione privata, la Chiesa<sup>1099</sup>.

In conclusione, è necessario ricordare come tutti i corrispondenti da Covadonga deplorassero i gravi disagi che i devoti dovevano patire per compiere il viaggio sacro e assistere alle feste di settembre. *La Época* evidenziava i problemi che i pellegrini incontravano per raggiungere Covadonga, i caotici ingorghi dovuti al traffico delle carrozze e il dissesto delle vie di comunicazione con il santuario; inoltre, la carenza di strutture ricettive aggravava i problemi di viabilità, essendo i pellegrini costretti ad accamparsi nei prati limitrofi al santuario e ai bordi delle strade<sup>1100</sup>. Sulla carenza di foresterie e rifugi per romiti si soffermò anche Ramón Álvarez García, il quale da un lato raccontava le due notti passate all'addiaccio per poter assistere al triduo festivo e, dall'altra parte, non si spiegava come, senza chioschi né venditori ambulanti, i pellegrini potessero rifocillarsi e mangiare durante i tre giorni delle feste<sup>1101</sup>.

---

<sup>1099</sup> Castell.

<sup>1100</sup> *La Época*, 10 settembre 1901, p. 4.

<sup>1101</sup> *El Noroeste*, 9 settembre 1901, pp. 1-2.

### III.4 Regionalismo tradizionalista e religione locale nel primo atto politico a Covadonga: il comizio di Juan Vázquez de Mella (1916)

Considero a Mella come la figura providencial para la realización de la unión de los católicos de toda España<sup>1102</sup>.

#### III.4.1 Unione cattolica e regionalismo tradizionalista come base per l'alleanza conservatrice alle elezioni generali del 1916

Nell'ottobre del 1916 si tenne nel santuario di Covadonga il primo atto esclusivamente politico che inaugurò la ormai centenaria storia dei comizi politici e dei raduni di partito organizzati nello spazio sacro asturiano. Dal comizio di Juan Vázquez de Mella, che dalla tribuna posta lungo il muro esterno della navata della basilica espresse la più compiuta formulazione della proposta regionalista del tradizionalismo, passando per l'arringa di José María Gil-Robles in occasione del raduno delle sezioni giovanili di Acción Popular nel 1934, fino all'allocuzione di apertura della campagna elettorale del 2019 pronunciata dal leader di Vox, Santiago Abascal, dinanzi a qualche centinaio di militanti, il paesaggio mitico della valle asturiana e lo scenario sacro del santuario sono stati utilizzati come palcoscenico per manifestazioni politiche. Al comizio di Vázquez de Mella, inoltre, era attesa la partecipazione di Antonio Maura: nel paesaggio nazionale sito alle falde dell'Auseva, i due capigruppo avrebbero dovuto suggellare la stesura di un programma minimo comune al maurismo e al *jaimismo* basato nel perseguimento della decentralizzazione amministrativa da un lato e nell'opposizione al Partito Riformista a livello regionale dall'altro.

Negli ultimi trent'anni le identità subnazionali sono state oggetto di un nuovo interesse storiografico e di una profonda rivalutazione. In particolare, la revisione prese le mosse dall'innovativo studio di Celia Applegate sul concetto di *Heimat* e sulla costruzione dell'identità locale nel Palatinato renano da un lato e, dall'altro lato, sulla funzione di mediazione svolta dall'identità regionale fra la vita quotidiana locale e l'astratto concetto di nazione<sup>1103</sup>. Alla fine degli anni Novanta, Alon Confino, riferendosi al caso del Württemberg, contemplò l'identità locale come un elemento configuratore dell'identità nazionale e non come un principio opposto ad essa. Lo storico statunitense considerò le due identità come complementari, non scorrendo né contraddizione né competizione fra di esse: l'immaginario locale plasmava l'idea di nazione<sup>1104</sup>. L'originale prospettiva di Applegate e Confino è stata, a partire dai primi anni del nuovo millennio, applicata all'intero spazio europeo da diversi studi che hanno rafforzato la tesi che affermava che l'identità locale e la cultura regionale sono state la base della costruzione dell'identità collettiva delle nazioni del Vecchio Continente<sup>1105</sup>. Lo studio del regionalismo culturale e delle sue manifestazioni nei generi più vari, dalla musica alla pittura, dalla letteratura all'architettura è stato al centro degli interessi di studiosi come Eric Storm e Ferrán Archilés, i quali hanno dimostrato, in una prospettiva comparata, che la cultura locale in paesi come Francia, Germania, Italia e Spagna si è configurata come supporto e puntello e non si è sviluppata in antitesi e competizione con la cultura unificata della nazione. Con ritmi e sfumature diverse, la costruzione dell'identità nazionale fu elaborata sulla

<sup>1102</sup> Dichiarazione di Maximiliano Arboleya a *El Correo Español*, 25 aprile 1916, p. 1.

<sup>1103</sup> Celia Applegate, *A Nation of Provincials. The German Idea of Heimat* (Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press, 1990); Celia Applegate, 'A Europe of Regions: Reflections on the Historiography of Sub-National Places in Modern Times', *American Historical Review*, 104.4 (1999), 1157–83.

<sup>1104</sup> Alon Confino, *The Nation as a Local Metaphor. Württemberg, Imperial Germany, and National Memory, 1871-1918* (Chapel Hill/Londra: The University of North Carolina Press, 1997).

<sup>1105</sup> In prospettiva comparata, i saggi raccolti da Xosé Manoel Núñez Seixas nel dossier di *Ayer* dal titolo *La construcción de la identidad regional en Europa y España (siglos XIX y XX)* rimangono un riferimento fondamentale, cfr. *Ayer* 64.4 (2006). In riferimento al caso della Spagna singolarmente, si rimanda alle pionieristiche ricerche dello stesso accademico gallego, Xosé Manoel Núñez Seixas, 'The Region as Essence of the Fatherland: Regionalist Variants of Spanish Nationalism (1840-1936)', *European History Quarterly*, 31.4 (2001), 483–518.

base dell'ambito identitario locale e regionale<sup>1106</sup>. Per quanto concerne il caso spagnolo in particolare, è doveroso segnalare il pionieristico lavoro di Josep Fradera sulla cultura dominante nella Catalogna dei decenni centrali del XIX secolo e la nozione di «doble patriotismo» elaborata dallo studioso catalano. Studiando la cultura patrizia della *Renaixença* della quale erano imbevute le élite borghesi e industriali catalane, Fradera rilevò come i liberali d'ordine, gli esponenti locali del Partito Moderato residenti nel Principato, furono allo stesso tempo leali sudditi della nazione spagnola e gli elaboratori delle basi del patriottismo provinciale che, fra gli anni Ottanta e Novanta del secolo, sarebbe evoluto nel regionalismo catalano. Nello specifico, gli strati dirigenti regionali maturarono una paura generalizzata e una profonda disillusione nei confronti del sistema liberale a partire dagli anni della Prima Guerra Carlista che in Catalogna comportò violenza politica e conflittualità sociale; questo pessimismo nei confronti della modernità liberale condusse i ceti dirigenti regionali a elaborare un'immagine idealizzata e romantica della Catalogna medievale, nella quale da un lato trovare romanticamente un idilliaco rifugio e dall'altro reperire modelli e valori validi per affrontare le sfide della modernità. Da un lato, perciò, Fradera scioglieva l'apparente paradosso della cultura medievalizzante, ruralizzante, anticapitalistica e antimoderna dei ceti dirigenti catalani dell'apogeo dell'industrializzazione e del secolo della borghesia; dall'altro lato, l'autore evidenziava come il catalanismo sentimentale non fosse incompatibile con la fedeltà alla nazione unita<sup>1107</sup>.

Al pari di altre province spagnole, nelle Asturie il regionalismo culturale cominciò a fiorire a partire dall'inizio degli anni Ottanta del XIX secolo, soprattutto in connessione con la generazione de La Quintana<sup>1108</sup>. Nato nel 1881, il circolo culturale ovetense La Quintana favorì lo sviluppo delle investigazioni sul folklore e la cultura popolare, la lingua vernacolare, l'arte, la storia e gli usi e costumi regionali delle Asturie. A epigrafisti come Ciriaco Miguel Vigil, eruditi come Máximo Fuertes Acevedo, fisico e chimico impegnato nella catalogazione bibliografica regionale, storici dell'arte e archeologi come Fortunato de Selgas, filologi come Braulio Vigón e i giuristi Rogelio Jove y Bravo e Félix Aramburu, fra i membri de La Quintana spiccavano storici affermati come Fermín Canella e Julio Somoza. Il lavoro culturale del circolo ovetense, come afferma Jorge Uría, non deve essere sottostimato: al di là degli studi multidisciplinari pubblicati singolarmente dai suoi membri, La Quintana pubblicava ogni due settimane una rubrica sulle pagine de *El Carbayón* ai fini sia di socializzare le tematiche alle quali erano interessati i propri associati, sia di diffondere i risultati delle loro ricerche. Fra i volumi pubblicati dai componenti del cenacolo primeggiano in particolare due opere: il *Bosquejo acerca del estado que alcanzó en todas épocas la literatura en Asturias* di Máximo Fuertes Acevedo e la monumentale *Asturias*, editata in tre volumi da Fermín Canella e Octavio Bellmunt. Uscito nel 1885, il libro di Fuertes Acevedo costituisce una diligente ricompilazione e catalogazione meticolosa delle opere scritte da autori asturiani nel corso della storia; inoltre, merito non secondario, l'opera include una pregiata storia generale della regione. Il secondo lavoro, una collezione di monografie vergate dei più insigni scrittori asturiani del tempo, costituisce «la culminación de la erudición histórica decimonónica con todas sus virtudes y defectos, asentando de modo definitivo el modelo ya conocido en la región de la monografía de

---

<sup>1106</sup> Eric Storm, *The Culture of Regionalism: Art, Architecture and International Exhibitions in France, Germany, and Spain, 1890-1939* (Manchester: Manchester University Press, 2010); Ferrán Archilés, “Hacer región es hacer patria”. La región en el imaginario de la nación española de la Restauración”, *Ayer*, 64.4 (2006), 121–47; Ferrán Archilés e Manuel Martí, ‘Un país tan extraño como cualquier otro. La construcción de la identidad nacional española contemporánea’, in *El siglo XX. Historiografía e historia*, a cura di María Cruz Romeo Mateo e Ismael Saz (Valencia: Universitat de València, Servei de Publicacions, 2002), pp. 245–74.

<sup>1107</sup> Fradera, pp. 59–155.

<sup>1108</sup> In merito alla costruzione della nazione a partire dalla fabbricazione dell'identità regionale, con particolare riferimento al caso del Levante cfr. Archilés e Martí, pp. 262–74. Sulla fioritura degli studi folkloristici in Italia fra l'Unità e la Prima Guerra Mondiale, opera degli intellettuali provinciali interessati alla riscoperta e alla codificazione di un mondo tradizionale che stava soccombendo dinanzi all'espansione della cultura urbana e all'industrializzazione, cfr. Cavazza, *Piccole patrie*, cap. I.

concejo como prototipo repetido de historia local»<sup>1109</sup>. È, in conclusione, interessante notare come la generazione de La Quintana, pur avendone tutte le possibilità, non diede impulso né sviluppò una moderna prosa in *bable*. Quantunque conoscessero perfettamente la lingua vernacolare e avessero a disposizione le conoscenze per normalizzarla e i mezzi per diffonderla – nell’ultimo Ottocento, Félix Aramburu dirigeva *La Revista de Asturias*, mentre Rogelio Jove era direttore de *El Carbayón* – per i componenti del circolo culturale ovetense la lingua regionale restava una materia di studio e utilizzabile solamente nelle composizioni poetiche o nella corrispondenza privata. Allineati al rinnovamento ispirato all’Università di Oviedo da Adolfo Álvarez-Buylla e Aniceto Sela e impegnati da un intento pedagogico di educazione popolare, i membri de La Quintana così come quelli del Gruppo di Oviedo vedevano nella cultura tradizionale un ostacolo al progresso e ritenevano che il *bable* potesse essere utilizzato solo nell’ambito intimo e privato<sup>1110</sup>. Questo impedì lo sviluppo di una prosa moderna in *bable* e spiega anche l’abbondante utilizzo della lingua vernacolare per le composizioni poetiche dedicate alla Vergine di Covadonga: la lingua natia, la lingua del cuore e dell’intimità, è utilizzata per parlare e riferirsi al simbolo più caro della terra natale, diviene l’idioma del privato e della Vergine, corroborando il vincolo fra regione, lingua vernacolare, tradizioni avite e religione sentimentale, fra Asturie, *bable* e Vergine di Covadonga, come è dimostrato ad esempio nell’opera del massimo poeta asturiano del periodo, Teodoro Cuesta<sup>1111</sup>. Da questo punto di vista è notevole che nelle prime pubblicazioni periodiche che contemplavano pezzi in asturiano di argomento non letterario – come il settimanale *Ixuxú* e *El Astur*, fondati da Francisco González Prieto, in arte Pachu’l Péritu, fra il 1901 e il 1902 – gli articoli in *bable* furono di argomento superficiale e frivolo e di tendenza clericale, cattolica e conservatrice<sup>1112</sup>.

Alla generazione de La Quintana o, nella definizione di Ignacio Llope, «Xeneración del folklore», il cui acme si registrò negli ultimi due decenni dell’Ottocento, succedettero, con il cambio del secolo, «los rexonalistes»<sup>1113</sup>. Nell’ambito della storiografia, all’effervescenza innovatrice introdotta dai ritrovamenti archeologici e dall’applicazione della moderna critica documentale nel primo decennio del nuovo secolo si abbinò la pubblicazione di opere di impostazione tradizionalista, come ad esempio gli *Apuntes geográfico-históricos del concejo de Cabrales* scritti dal curato locale Juan Guerra Díaz, fervente carlista, nelle pagine dei quali le prime notizie della zona si facevano risalire al tempo dei figli di Noè<sup>1114</sup>. Più rilevante fu l’emersione di una corrente storiografica conservatrice che formulava una lettura del passato regionale imperniata sulla nostalgia per l’Antico Regime, un tempo idealizzato nel quale erano assenti le tensioni sociali della società industriale moderna e un periodo di armonia patriarcale che si rompe con la rivoluzione liberale e l’industrializzazione capitalistica. È determinante notare, con Jorge Uría, la connessione fra la visione storiografica sviluppata ad opera di questa corrente conservatrice e il regionalismo tradizionalista: la difesa serrata delle corporazioni e delle gilde sostenuta dal visconte di Campogrande nel 1907 o l’idealizzazione della vita locale tradizionale e delle assemblee di villaggio di José Ferrería si iscrivono pienamente in questa visione delle Asturie bucoliche e idilliache<sup>1115</sup>. Fra l’inizio del nuovo secolo e l’instaurazione della dittatura di Miguel Primo de

---

<sup>1109</sup> Jorge Uría, ‘Sobre historia e historiografía en la edad contemporánea asturiana’, *Bulletin d’Histoire Contemporaine de l’Espagne*, 20 (1994), 267–306 (pp. 274–76).

<sup>1110</sup> Xosé Ramón Iglesias Cueva, ‘El nacementu de la prosa nel s. XIX’, in *Actes del I Conceyu Internacional de Lliteratura Asturiana (CILLA). Uviéu, 5-6-7 y 8 de payares de 2001* (Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 2003), pp. 171–78 (pp. 177–78).

<sup>1111</sup> cfr., ad esempio, l’ode alla Vergine di Covadonga di Cuesta inserita nel libro miscelaneo *Asturias: Teodoro Cuesta, ‘Á la Santísima Virgen de Covadonga’*, in Bellmunt e Canella, I, 21–22.

<sup>1112</sup> Xuan Ignaciu Llope, ‘L’orde del discursu. Un averamientu al ensayu n’asturianu (1975-2000)’, in *Actes del I Conceyu Internacional de Lliteratura Asturiana*, pp. 365–80 (p. 367).

<sup>1113</sup> Llope, p. 367.

<sup>1114</sup> Juan Guerra Díaz, *Apuntes geográfico-históricos del concejo de Cabrales* (Oviedo: La Cruz, 1913).

<sup>1115</sup> Álvaro Fernández de Miranda, visconte di Campo Grande, *Grado y su concejo. Historia de una comarca asturiana* (Madrid: Est. Tip. de la Viuda é Hijos de M. Tello, 1907), pp. 129–268; José P. Ferrería, *Evolución civil y*

Rivera, agli studi storici che idealizzavano l'Antico Regime nel Principato si abbinarono investigazioni che rivendicavano l'importanza dell'eredità asturiana per lo sviluppo successivo del paese e che soprattutto ribadivano la centralità della battaglia di Covadonga, origine della nazione e della monarchia, nella storia patria: il periodo di edizione di questi studi, corrispondente *grosso modo* al primo ventennio del nuovo secolo, è stato efficacemente definito da Ignacio Llope come l'età, a livello regionale, del «cuadoguisma permanente»<sup>1116</sup>. Contestualmente, si svilupparono nelle Asturie un regionalismo musicale e un regionalismo pittorico, che avremo modo di approfondire in seguito, un'effervescenza che spinse il linguista Xuan Xosé Sánchez Vicente come l'*aetas aurea* del nazionalismo culturale asturiano<sup>1117</sup>. È da questo humus culturale che nel 1916 sorse il regionalismo tradizionalista, la corrente maggioritaria del regionalismo asturiano, cattolica, conservatrice e neoforalista, sostenuta dal clero carlista e dalla gran parte del conservatorismo asturiano. Come ha riassunto Carolyn Boyd, l'irruzione dei conflitti sociali nel Principato, l'arrivo di masse di proletari immigrati dalle regioni limitrofe per lavorare nelle miniere delle valli del Nalón e del Caudal, l'espansione industriale, l'indebolimento dei partiti dinastici e le lotte ideologiche connesse ai dibattiti sulla Prima Guerra Mondiale rinfocolarono a partire dal secondo decennio del secolo il discorso regionalista – precipuamente politico ora e non esclusivamente culturale – nelle Asturie. Boyd concludeva che le due principali correnti regionaliste, quella tradizionalista e quella federalista, largamente minoritaria e supportata dai repubblicani e dal Gruppo di Oviedo, identificavano il regionalismo come un mezzo per il raggiungimento della solidarietà sociale e della concordia civile gravemente debilitate dai cicli di lotta operaia dei primi decenni del secolo<sup>1118</sup>. In questo contesto Vázquez de Mella tenne il proprio discorso a Covadonga e, nei due anni seguenti, sulla base dei temi e delle proposte del tribuno cangués e sul terreno culturale descritto, alcuni proceri asturiani, fra cui il visconte di Campo Grande, organizzarono la corrente conservatrice e tradizionalista del regionalismo asturiano e ne definirono le proposte politiche.

Le elezioni generali del 9 aprile 1916 decretarono l'avanzata del Partido Reformista di Melquíades Álvarez, che aveva cominciato a imporsi come nuova forza politica nelle Asturie a partire dal 1910. La frammentazione del partito conservatore in due correnti, il crollo della rete clientelare egemonica del cacicco Alejandro Pidal e i cambiamenti socioeconomici intervenuti nelle Asturie a partire dalla metà dell'Ottocento avevano propiziato l'avanzata dei riformisti che trasformarono progressivamente il Principato nella propria roccaforte elettorale: questo processo, già percepibile fra il 1912 e il 1914, culminò con la schiacciante vittoria del partito di Melquíades Álvarez alle elezioni del 29 aprile 1923. Inoltre, come ricordava Aurora Garrido, l'appoggio del governo centrale ai riformisti in occasione di diverse tornate elettorali aveva consolidato il successo della formazione di Melquíades Álvarez nella regione, consentendole di sostituirsi alla rete clientelare dei conservatori nel mondo rurale e agricolo asturiano e di consolidare il proprio predominio nelle città. Le elezioni del 1916 sancirono inoltre il definitivo tracollo locale del Partito Liberale e l'elezione di Juan Vázquez de Mella nel collegio ovetense: la vittoria del candidato tradizionalista, la cui campagna elettorale si imperniò sulle richieste di decentramento e autonomia regionale, fu determinata dall'appoggio del Partito Conservatore, nelle cui fila Vázquez de Mella si era presentato<sup>1119</sup>. All'indomani della vittoria, Pedro José Pidal, al tempo il principale esponente dei mauristi nella regione, e i maggiorenti del Partito Conservatore asturiano diedero un banchetto al

---

*organización agraria de Asturias. Apuntes para la historia política del Principado* (Rosario (Cuba): Talleres gráficos A. Carnovali, 1914); Uría, 'Sobre historia e historiografía en la edad contemporánea asturiana', pp. 280–81.

<sup>1116</sup> Llope, pp. 367–68. Le opere più rilevanti sono quelle di Ricardo Burguete, *Rectificaciones históricas. De Guadalete a Covadonga y primer siglo de la Reconquista de Asturias* (Madrid: Sáenz de Jubera, Hermanos, Editores, 1915), pp. 105–213, Cabal, *Covadonga*, Canella, *De Covadonga* e López y García-Jove.

<sup>1117</sup> Xuan Xosé Sánchez Vicente, '1910-1930: al rebuscu d'una lliteratura lliteraria', *Lletres asturianas*, 30 (1988), 23–31.

<sup>1118</sup> Boyd, 'Covadonga y el regionalismo asturiano', pp. 164–68.

<sup>1119</sup> Garrido, 'Asturias', pp. 70–80; in merito al consolidamento del potere riformista a Gijón fra il 1909 e il 1923 cfr. Radcliff, *From Mobilization to Civil War*, pp. 118–41.



Teatro Campoamor di Oviedo per celebrare la vittoria dell'esponente tradizionalista. Ildefonso Noriega, capofila del partito giacobita nelle Asturie e un folto gruppo di rappresentanti dei circoli *jaimistas* e mauristi asturiani e castigliani erano presenti al banchetto, insieme con numerosi sacerdoti provenienti da tutte le parrocchie asturiane: la partecipazione dei presidenti delle sezioni tradizionaliste e mauriste testimoniava l'adesione e l'omaggio di queste due culture politiche cattoliche all'unione delle destre che si era prodotta in occasione delle elezioni generali, mentre la presenza dei rappresentanti del clero asturiano, in massima parte di orientamento carlista, certificava il patrocinio e l'appoggio della Chiesa a Vázquez de Mella<sup>1120</sup>. Introducendo l'ospite d'onore, a cui dava il benvenuto in nome delle Asturie «católica y creyente», Pedro Pidal propugnò la necessità di combattere il riformismo nella regione, scacciandolo dai municipi e *concejos* di cui si era impadronito «por la influencia oficial». Prima delle acclamazioni finali alla religione e alla patria, Pidal sottolineò come i mauristi sostenessero il programma minimo che Mella proponeva, specificando che il regionalismo esposto dal deputato tradizionalista non era separatismo: «Somos españoles y entendemos que para robustecer a España tiene que robustecerse la vida regional»; subito dopo Ramón Prieto Pazos, a nome dei conservatori fedeli a Dato, fece le proprie congratulazioni, e quelle della propria corrente, a Vázquez de Mella<sup>1121</sup>. Il susseguente discorso tenuto dal tribuno tradizionalista si articolava in tre punti, il primo dei quali consisteva nella lotta agli «heterodoxos», ai riformisti egemoni che controllavano numerosi municipi e gli organi amministrativi provinciali delle Asturie: contro costoro, e il sistema clientelare da essi introdotto, «el redentor de Asturias» dispiegava la bandiera dell'unione delle destre. L'unione di mauristi e jaimisti nel Principato doveva avvenire, nelle parole di Mella, sulla base di un programma minimo comune imperniato sullo sviluppo del progetto regionalista. La proposta mellista, sviluppata nella porzione centrale dell'allocuzione, poggiava sulla difesa dei tradizionali privilegi dei municipi e sul ripristino dell'ordinamento forale, sulla salvaguardia, in opposizione al Leviatano costituito dallo Stato centralista liberale, delle «libertades concejales que salen de la Tradición» e sulla reintroduzione de «aquella democracia antigua contra esa tiranía moderna que con el nombre de la

<sup>1120</sup> Al banchetto del Teatro Campoamor, fra i seicento commensali figuravano, oltre a Pidal, esponenti del maurismo del Principato (il marchese della Vega de Anzo, Ramón Menéndez de Luarda, presidente del centro maurista di Aller, José Sauraza, presidente del circolo maurista di Gijón), i membri più in vista della Comunione Tradizionalista nelle Asturie (Carlos Argüelles, presidente del circolo jaimista di Noreña, Guillermo Estrada), uomini politici afferenti al partito conservatore (il marchese di Canillejas, il conte de la Vega del Sella, Plácido Jove y Hevia, visconte di Campo Grande), giornalisti e pubblicitari cattolici fra cui il marchese di Cerralbo, il celeberrimo giornalista cattolico Miguel Fernández Peñaflor e Gonzalo Merás y Navia-Osorio (avvocato ovetense, direttore de *El Carbayón* fra il 1917 e il 1924, Merás nel 1931 si affiliò ad Acción Popular, formazione nelle file della quale fu eletto deputato nel 1933. Morì presso Pravia, all'inizio della Guerra Civile, dopo essere stato arrestato da miliziani socialisti, cfr. 'Gonzalo Merás Navia-Osorio', *Enciclopedia de Oviedo* <[http://el.tesorodeoviedo.es/index.php?title=Gonzalo\\_Mer%C3%A1s\\_Navia-Osorio](http://el.tesorodeoviedo.es/index.php?title=Gonzalo_Mer%C3%A1s_Navia-Osorio)> [consultato il 20 maggio 2020]. Parteciparono inoltre proceri cattolici e conservatori come Victor Díaz Ordóñez, Antonio Sarri y Fernández Valdés, marchese di San Félix (costui era figlio dell'industriale, filantropo e collezionista d'arte Antonio Sarri y Oller, fondatore del Monte di Pietà di Oviedo e della Cassa di Risparmio della medesima città; egli inoltre promosse il cattolicesimo sociale nella regione favorendo la diffusione dei sindacati agricoli cattolici e partecipò all'organizzazione del Battaglione del Principato nella Guerra di Cuba. Il titolo gli fu conferito da Leone XIII nel 1897. Il secondo marchese di San Félix era avvocato e presidente del consiglio di amministrazione della Compañía Eléctrica de Langreo, cfr. 'Antonio Sarri y Oller', *Enciclopedia de Oviedo* <[http://www.el.tesorodeoviedo.es/index.php?title=Antonio\\_Sarri\\_y\\_Oller](http://www.el.tesorodeoviedo.es/index.php?title=Antonio_Sarri_y_Oller)> [consultato il 9 maggio 2020]), Felipe Muñiz, José Argüelles, Carlos Menéndez, José Avego, José Doval, Sebastián Valle, José Cuesta, Juan Rodríguez, Restituto Pérez, Ramón Comas, Joaquín García, José María de Navia-Osorio y Castropol, nono marchese di Santa Cruz de Marcenado, José Rato, Enrique Busto, Javier Cabanillas.

<sup>1121</sup> Giornalista e politico ovetense, Ramón Pazos (1857-1933) iniziò la propria carriera politica sotto la protezione di Alejandro Pidal y Mon. Alcalde di Oviedo nel biennio 1892-1893, fu dalla metà degli anni Novanta al 1923 membro e vicepresidente della Diputación provincial. Come giornalista, fu redattore e collaboratore della stampa conservatrice ovetense, de *El Carbayón* e poi de *La Opinión de Asturias*, testata della quale fu direttore dal 1902, José Girón Garrote, 'Ramón Prieto Pazos', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/61553/ramon-prieto-pazos>> [consultato il 20 maggio 2020]; 'Ramón Prieto Pazos', *Enciclopedia de Oviedo* <[http://el.tesorodeoviedo.es/index.php?title=Ramón\\_Prieto\\_Pazos](http://el.tesorodeoviedo.es/index.php?title=Ramón_Prieto_Pazos)> [consultato il 3 aprile 2020].

libertad se disfraza». In conclusione, Vázquez de Mella convocava una grande assemblea delle destre regionali a Covadonga, in concomitanza con le feste di settembre, con lo scopo di dettagliare un programma minimalista comune e per suggellare, dinanzi all'altare della Vergine di Covadonga, il patto fra le destre. Con il motto della nuova alleanza, «Asturias, cristiana y libre», l'oratore cangués concludeva la propria concione<sup>1122</sup>. Il politico asturiano intendeva dunque prolungare la coalizione fra conservatori, mauristi e giainisti che aveva condotto alla propria elezione, dotandola di un programma politico che non si limitasse a contenere l'avanzamento dei consensi della formazione politica di Melquíades Álvarez e combattere l'irreligiosità dei repubblicani e dei riformisti, ma elaborando un progetto politico incentrato sulla promozione di un decentramento regionale sviluppato sulle concezioni tradizionaliste. Questo programma Vázquez de Mella lo poneva sotto la protezione della Vergine di Covadonga, unico simbolo condiviso che poteva assurgere a emblema dell'unione dei cattolici nella regione mediante l'appoggio del clero asturiano, gestore del santuario e del capitale simbolico rappresentato dalla Vergine dell'Auseva.

Il quotidiano tradizionalista madrilenno *El Correo Español* elencava, in calce alla riproduzione del discorso del tribuno asturiano, i numerosi telegrammi di adesione giunti alla redazione e a Vázquez de Mella direttamente nei giorni successivi al comizio. I messaggi accreditavano Mella come un secondo Don Pelayo, chiamando in causa tutti gli elementi simbolici connessi alla leggenda della battaglia di Covadonga. Il deputato Gonzalo de Aguilera y Gamboa, conte di Casasola del Campo e fratello minore del marchese di Cerralbo, incitava Mella – rappresentante a un tempo delle terre di Covadonga e di San Juan de la Peña per essere stato deputato per la Navarra e per Oviedo – a lanciarsi in una nuova «Reconquista de nuestra verdadera Independencia, con esa amparadora Cruz de la Victoria». Anche Cesáreo Sanz Escartín, capo regionale dei giacobiti navarri, si rallegrava che dal «solar asturiano partan ecos viriles de restauración santas libertades» e si augurava che da Covadonga, Leyre e San Juan de la Peña partisse la Riconquista patria. Infine, Ildefonso Muñiz Blanco, in rappresentanza delle giunte provinciali, dei circoli, dei *requetés* e delle organizzazioni giovanili dell'antico regno del León si congratulava con il «jefe nueva Reconquista» e si felicitava per l'idea di organizzare una magna assemblea a Covadonga, «cuna Reconquista iniciada por Pelayo que tenga origen nueva epopeya dirigida Mella». Juan Vázquez de Mella, perciò, venne investito degli attributi di Pelayo, rafforzando la propria posizione di capo carismatico contro il riformismo corrotto e ateo. Di maggiore rilievo rispetto alle adesioni dei politici e dei circoli tradizionalisti castigliani e navarri fu l'appoggio di Antonio Maura. In una lettera indirizzata al marchese di Villaviciosa de Asturias datata 23 aprile, l'eminente politico esprimeva la propria soddisfazione per la congiunzione delle forze conservatrici asturiane e preconizzava che non sarebbero tardate le occasioni di mantenere, per il bene supremo della Spagna, un'unione che nel Principato ha sortito così incoraggianti risultati<sup>1123</sup>. L'unione delle destre contro il disordine e la corruzione degli organi amministrativi provinciali, ma anche del governo centrale, retto in quel momento dal conte di Romanones, costituiva l'essenza del discorso del Teatro Campoamor secondo *La Acción*, quotidiano madrilenno vicino a Maura. La coalizione non avrebbe dovuto essere un accordo di circostanza, né un accordo transitorio, ma una fusione di idee e sentimenti in vista di una reazione che avrebbe dato nuova vita al paese. L'alleanza delle forze d'ordine avrebbe dovuto arginare l'offensiva delle sinistre, la cui avanzata costituiva una negazione del rispetto che si deve alla legge, un rinnegamento del principio all'autorità e il disinteresse per la salvezza della patria. Tale coalizione, concludeva il quotidiano, avrebbe dovuto essere suggellata dalla protezione della Vergine di Covadonga, che le donne cattoliche avrebbero dovuto invocare e pregare:

Todas ellas deben ser las primeras en cimentar el partido católico, empezando por erigir en cada una en su pecho un altar a la Virgen de Covadonga, donde, con las preces cristianas, suban al cielo en precioso ramillete

---

<sup>1122</sup> *El Correo Español*, 26 aprile 1916, p. 1.

<sup>1123</sup> *El Correo Español*, 26 aprile 1916, p. 1.

las peticiones a favor de unos hijos católicos y una España gloriosa y fuerte, como este pueblo lo era cuando los españoles no se avergonzaban de confesar a Cristo<sup>1124</sup>.

Al di là del ruolo passivo assegnato alla donna cattolica, è significativo notare come la Vergine di Covadonga venga invocata come un simbolo di ordine sociale e di unione delle forze conservatrici, come arma di combattimento contro l'irreligiosità e l'indifferenza di liberali, riformisti e repubblicani e come tramite per la rigenerazione cattolica della nazione. Anche i propagandisti di *El Debate* si auguravano che l'unione delle destre ovetensi potesse avere carattere duraturo sulla base di una politica cattolica e regionalista in grado di conferire omogeneità e coincidenza di intenti ai componenti della coalizione. *El Debate*, in particolare, si aspettava grandi risultati da un'alleanza stabile delle destre, unite da un progetto cattolico, estesa a tutto il paese<sup>1125</sup>. Come possiamo apprezzare dai commenti desunti da *El Debate*, da *La Acción* e da *El Correo Español*, il progetto di un'unione politica dei cattolici, naufragato per due volte nel corso degli anni Ottanta dell'Ottocento, sembra muovere i primi passi nella primavera del 1916 sotto la guida di Mella e il patrocinio di Antonio Maura. I quotidiani liberali e repubblicani espressero il proprio sarcasmo rispetto al nuovo Pelayo sorto alle falde dell'Auseva, rendendo patente il loro distacco dal capitale simbolico rappresentato dal primo re e dalla Vergine di Covadonga. Nell'articolo 'La Santa Cruzada', *El Liberal* di Madrid affermava ironico che sulla tomba di Pelayo a Covadonga, in settembre, Mella e Maura avrebbero formulato il credo e il dogma della fusione fra mauristi e *jaimistas*; si preparava perciò un «acto místico-profano o sacro-político» che avrebbe costituito il primo passo dei nuovi crociati «despuestos a desterrar de la vida pública española las impiedades del reformismo, cuya heterodoxia es una afrenta para el solar astur, glorioso reducto del catolicismo frente a la dominación mahometana». Antonio Maura, emulo di Goffredo di Buglione, e Vázquez de Mella, novello Riccardo Cuor di Leone, si preparavano a lottare per la patria e per la religione a capo delle schiere di *requetés* e delle gioventù mauriste, apprestandosi ad oscurare le gesta dei leggendari condottieri:

Los apóstoles de la reacción, queriendo que su futura empresa nazca ungida por la santa tradición que simbolizan las montañas del Deva, á Covadonga irán para sacudir con los acentos de su desbordada elocuencia las cenizas de Pelayo.

Nel «primer Concilio de Covadonga», proseguiva sardonico il quotidiano madrilenno, Maura e Mella avrebbero sfruttato la grandezza scenica e l'emozione estetica del santuario asturiano con un comizio teatrale finalizzato a «la resurrección de la vida medieval en pleno siglo XX». In conclusione, i redattori invitavano i liberali a trovare un luogo storico che, ricordando le gloriose tradizioni rivoluzionarie, sia adeguato a lanciare una controcrociata<sup>1126</sup>. Al di là del tono derisorio del commento, è importante notare come i riferimenti culturali della battaglia di Covadonga e di Don Pelayo siano, nel secondo decennio del Novecento, passati ad essere patrimonio esclusivo delle culture politiche cattoliche e conservatrici. Anche sulla base del rifiuto dei tradizionali miti nazionali da parte di Rafael Altamira, i liberali si burlarono del mito di fondazione della nazione e della monarchia, rivelandone i lati anacronistici e inattuali. Da entità statale caratterizzata da istituzioni parlamentarie e democratica, tratteggiata da Martínez Marina, il regno di Pelayo diviene lo specchio dell'intolleranza e della confessionalità cattolica propria del tradizionalismo mellista. È proprio in merito alla tolleranza come valore nella vita pubblica s'incardinò la critica alla «ideología del hombre de la Gruta» espressa da *El Noroeste*, quotidiano asturiano vicino a Melquíades Álvarez. In un commento non scevro di scherno, i riformisti si proclamano vittime dell'odio ecclesiastico e bersaglio delle invettive dei chierici, dei mauristi, dei *giaimisti* e delle *beghine* presenti al banchetto del Teatro Campoamor. Le erinni neocattoliche, lamentano sarcasticamente i riformisti, si sono scatenate su di noi, sugli «heterodoxos» che, considerando la tolleranza e la

<sup>1124</sup> *La Acción*, 26 aprile 1916, pp. 1 e 3.

<sup>1125</sup> *El Debate*, 26 aprile 1916, p. 1.

<sup>1126</sup> *El Liberal*, 27 aprile 1916, p. 1.

libertà di opinione un valore, non si sottomettono alle direttive di Roma<sup>1127</sup>. In un periodo nel quale l'influenza socialista era circoscritta alla conca mineraria solcata dei fiumi Caudal e Nalón, nella zona centrale della regione, il principale avversario della progettata unione cattolica si identifica col più forte partito liberale della regione, erede del repubblicanesimo asturiano del XIX secolo<sup>1128</sup>.

### *III.4.2 Il regionalismo nazionale come argine al centralismo liberale e alla rivoluzione sociale: la proposta regionalista di Mella e gli albori dell'asturianismo politico (1916-1923)*

L'assemblea prospettata nel banchetto del Teatro Campoamor ebbe luogo solamente all'inizio di ottobre, organizzata dal comitato giacobita di Oviedo. A differenza di quanto progettato all'indomani delle elezioni generali, Antonio Maura non vi partecipò anche se erano presenti tutti gli esponenti di vertice del maurismo nelle Asturie: nella tribuna delle autorità figuravano infatti Pedro Pidal e Martín González del Valle y Fernández Miranda, secondo marchese della Vega de Anzo. La platea era composta in massima parte da giamisti e tradizionalisti, fra cui molti sacerdoti, i quali

responden al llamamiento el glorioso Mella, como antaño respondieron al grito de guerra lanzado por la voz del primer caudillo de la reconquista española, y son estos españoles predilectos de la misma raza, y por sus venas circula la misma sangre de los heroicos campesinos que formaron las huestes que habían de llevar á cabo la más inmortal gesta de nuestra Historia.

Contestualmente, Vázquez de Mella era indicato come il caudillo provvidenziale, guidato e illuminato dalla Vergine di Covadonga<sup>1129</sup>. Nella propria arringa, l'oratore tradizionalista definì i due aspetti nei quali si articolava la proposta regionalista del giamismo: da una parte l'aspetto negativo, della lotta ai cacicchi, alla forma di potere corrotto mediante cui il decadente Stato centralizzatore opprimeva le regioni, e dall'altra parte il lato positivo, che prevedeva la liberazione delle entità locali in vista della rigenerazione della nazione. Mella proseguiva quindi spiegando la propria concezione dei municipi, intesi non come istituzioni legali ed amministrative, ma come entità naturali, «congregación de las familias, continuación de su vida en la sociedad». Fedele alla concezione organicista della società che elaborò nell'ambito del rinnovamento del carlismo nei primi anni del secolo, Mella affermava che i municipi dovevano contemplare rappresentanze corporative e per ceti sociale e inoltre rivendicava per questi organismi la prerogativa di imporre tributi<sup>1130</sup>. A partire dall'unità di base costituita dai municipi, sarebbero dovute risorgere le antiche giunte regionali, le quali, frutto della tradizione nazionale, avrebbero dovuto sostituire le deputazioni provinciali importate dall'estero con la riforma di Javier de Burgos. Contro lo Stato liberale cesarista e assoluto, il cui governo altro non era che una congrega di sultani e di satrapi che asfissava la vita regionale, Mella proponeva il ritorno agli antichi regni peninsulari riuniti in una federazione spagnola. Per sostenere le proprie tesi, il politico cangués si appellava alla storia patria e alla tradizione nazionale, giungendo ad affermare che fomentare il nazionalismo unitarista era contrario al carattere, alla storia, alla filosofia, alla letteratura e all'arte spagnole. Nell'opinione di Mella, l'ampia autonomia regionale non era in contraddizione con una nazione imperiale: le forze vitali delle regioni avrebbero contribuito alla rigenerazione e alla spinta espansionista dello Stato, la cui sfera d'azione sarebbe rimasta limitata alla politica estera. Il ritorno all'assetto politico-istituzionale della penisola sotto la monarchia asburgica avrebbe dovuto completarsi con una nuova, piena confessionalizzazione della nazione e al restauro delle prerogative della Chiesa in ogni regione della nuova monarchia: la religione cattolica costituiva per la Spagna «el aglutinante de todas sus componentes y el espíritu que la informó a través de los siglos». Dopo avere spiegato il

<sup>1127</sup> *El Noroeste*, 28 aprile 1916, p. 1.

<sup>1128</sup> Sulla geografia elettorale asturiana del primo quarto del secolo cfr. Garrido, 'Asturias', pp. 68–69.

<sup>1129</sup> *El Correo Español*, 2 ottobre 1916, p. 2.

<sup>1130</sup> Sul rinnovamento ideologico del carlismo ai primi del Novecento cfr. Pedro Carlos González Cuevas, 'Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española', *Hispania*, LXI.207 (2001), 99–142 (p. 119).

programma del «regionalismo nazionale» e la propria visione della Spagna come «unidad de vida superior» alla quale tutte le regioni, senza riduzione della loro personalità storica, hanno contribuito, Mella difendeva la neutralità della nazione nella guerra europea. Schierato su posizioni germanofile come la maggior parte del clero, dell'esercito, dell'aristocrazia e dei latifondisti, nonché dell'alta borghesia e della corte, Mella appoggiava la neutralità in opposizione all'aperta francofilia del conte di Romanones, al tempo presidente del Consiglio. Al termine della propria concione, il «tribuno de la tradición» poneva il proprio programma di decentramento regionale sotto la protezione della Vergine di Covadonga<sup>1131</sup>.

Nei giorni successivi al comizio, *El Correo Español* tratteggiò Vázquez de Mella come il «caudillo digno de Asturias y España» che aveva indicato la via della rigenerazione e della liberazione del Principato da un secolo di decadenza causata dal potere centrale attraverso le opprimenti catene del sistema dei cacicchi. Mella aveva predicato «la cruzada de la libertad regional» delle Asturie ma anche della Spagna intera e, a giudizio dell'editorialista de *El Correo Español*, il popolo si stava mettendo in marcia: «La Virgen de Covadonga, la adorada Santina de los asturianos, lo protege desde el cielo de su gruta, y Mella lo dirige e ilumina con sus palabras de vida»<sup>1132</sup>. Fra i commenti degli organi della stampa nazionale al comizio di Mella spicca la satira di Pifartos nella sua 'Charla semanal', inserita nella rivista satirica *Gedeón* pubblicata nelle pagine di *ABC*. Il quotidiano madrileno osservava che il comizio non aveva riscosso la concorrenza che i tradizionalisti speravano a causa dell'assenza degli esponenti nazionali del maurismo; inoltre, dopo aver ridicolizzato l'atteggiamento e le pretese di «Don Pelayo Vázquez de Mella» alla luce dell'evidente fallimento dell'assemblea, *ABC* constatava come la «política al aire libre», un'indubbia innovazione nello stile politico della Spagna liberale, continui a prendere piede<sup>1133</sup>. La stampa liberale, nel complesso, rimarcò i toni arcaizzanti e anacronisti del discorso di Vázquez de Mella, ridicolizzando in diverse occasioni l'accostamento con Pelayo e il parallelo con la Reconquista. *El Liberal* stimava in circa 3.000 i partecipanti all'assemblea, quasi tutti giainisti e fra i quali figuravano molti sacerdoti. Attorniato da curati di montagna, da sacrestani e beghine, Mella si presentava un «rappresentante de la época feudal», della Spagna arcaica che lottava contro la nazione moderna per disintegrare la patria e risospingerla verso i secoli bui dell'Antico Regime. L'impressione finale era che il carlismo, a Covadonga, aveva assistito alla propria sepoltura nell'indifferenza generalizzata degli spagnoli: infatti, fra i partecipanti, non figurava nessun politico di rilievo e fra i crepacci dell'Auseva trovava il suo sepolcro una razza arcaica morente<sup>1134</sup>. Un clamoroso fallimento del tradizionalismo è anche il giudizio del quotidiano canalejista *Heraldo de Madrid*, che sviluppa la più lucida analisi del comizio di Vázquez de Mella. Dopo aver specificato che un buon numero dei 3.000 convenuti proveniva dalle vicine *aldeas* montane, dominate dal cattolicesimo integrista, il quotidiano madrileno evidenziava la detonazione di ventuno salve di cannoni prima dell'inizio della concione di Mella, che contribuirono ad associare il programma esposto a un'impresa bellica come la Riconquista e ad assimilare i partecipanti a un esercito pronto allo scontro. In sede di commento, l'*Heraldo de Madrid* poneva in chiaro la contraddizione di combattere il *caciquismo* da posizioni assolutiste e osservava come i conservatori intransigenti e Maura, dopo aver approfittato di Mella e del suo prestigio di grande oratore in occasione della tornata elettorale, avessero biecamente abbandonato il deputato carlista e il programma minimalista di azione comune delle destre<sup>1135</sup>. Nella tribuna delle autorità, infatti, come osservava *El Noroeste*,

---

<sup>1131</sup> *El Correo Español*, 3 ottobre 1916, p. 1. Un quadro generale delle concezioni regionaliste di Mella è presente in Pilar Salomón Chéliz, 'Entre el insurreccionalismo y el posibilismo: las culturas políticas del catolicismo español (1875-1936)', *La Restauración y la República*, a cura di Forcadell e Suárez Cortina, pp. 315-44 (p. 320). In merito alle posizioni assunte dalle varie correnti politiche spagnole in relazione alla Grande Guerra cfr. Suárez Cortina, p. 187; Moreno Luzón, 'Alfonso XIII, 1902-1931', pp. 427-33.

<sup>1132</sup> Francisco Siso Cavero, 'Después de la asamblea', *El Correo Español*, 7 ottobre 1916, p. 1.

<sup>1133</sup> Pifartos, 'Charla semanal', *Gedeón*, 7 ottobre 1916, p. 22.

<sup>1134</sup> Jesús Villaamil Ron, '¡El entierro de Covadonga!', *El Liberal*, 9 ottobre 1916, p. 2.

<sup>1135</sup> *Heraldo de Madrid*, 3 ottobre 1916, p. 1.

non comparivano i capi dei conservatori della regione, né il marchese di Canillejas, né Ignacio Herrero. Il carattere medievalizzante dell'assemblea fu rilevato anche dal quotidiano riformista, che nei *jaimistas* scorgeva coloro che con lotte fratricide tentavano di imporre «un régimen africano absolutista de miserable abyección»<sup>1136</sup>. Nei giorni seguenti il giornale gijónés proseguiva rilevando che «el Mesías de Cangas de Onís» aveva cercato di riconquistare la Spagna «para la fe católica al mismo tiempo que para la Kultura germánica»; i riformisti evidenziavano inoltre il paradosso insito nel verbo tradizionalista: «Libertad para la región, libertad para el municipio, pero exclavitud para la conciencia humana», riferendosi alla porzione del discorso nella quale difendeva il ritorno alla piena confessionalità cattolica<sup>1137</sup>. In definitiva, *El Noroeste* giungeva alle medesime conclusioni degli altri quotidiani liberali sull'assemblea di Covadonga:

Covadonga, cuna de los ideales teocráticos y absolutismo que había de reconquistar a España, se ha transformado en una tumba, donde yacen, sepultados para siempre, las ilusiones católico-medievales que poblaban la imaginación lírica y verbal del Sr. Vázquez de Mella<sup>1138</sup>.

È, infine, importante rilevare come le critiche dei liberali e in particolare dei riformisti, oltreché sul tribuno tradizionalista, si appuntassero sulla Chiesa asturiana che aveva patentemente offerto il proprio appoggio a Mella. La disapprovazione liberale si dirigeva contro il clero carlista, assolutista e oscurantista che si affollava nella spianata della basilica di Covadonga e il biasimo riformista per la nostalgia del Medioevo assolutista e teocratico era destinato sia ai dirigenti tradizionalisti, sia al clero asturiano. Da questo punto di vista, al di là delle critiche del cattolicesimo liberale allo strato ecclesiastico assolutista, è necessario ravvisare il cambio di atteggiamento dell'episcopato ovetense nei confronti del governo liberale e del sistema canovista: mentre fino alla morte di Ramón Martínez Vigil, nell'agosto del 1904, il presule asturiano aveva supportato la monarchia restaurata e tentato di disciplinare il clero diocesano in particolare quando si immischiava nelle faccende politiche, con l'insediamento del tradizionalista Francisco Javier Baztán la gerarchia ovetense cambiò la propria politica, attestandosi su posizioni apertamente tradizionaliste e abbandonando le timide aperture verso il cattolicesimo sociale intraprese da Arboleya.

Erede del programma per l'autonomia asturiana elaborato dal carlismo a partire dagli anni Sessanta del XIX secolo, la proposta tradizionalista in merito a un regionalismo neoforalista e nostalgico dell'ordinamento dell'Antico Regime fu raccolta e sistematizzata da Álvaro Fernández de Miranda, visconte di Campo Grande, in due libelli pubblicati fra il 1916 e il 1918<sup>1139</sup>. Nel primo di questi due opuscoli, l'aristocratico asturiano decantava l'antica Junta General del Principado:

Alma de la región, baluarte de sus fueros, franquicias y libertades, dechado de patriotismo, escudo de la religión y gloria de la Patria fue la JUNTA GENERAL, durante los siete siglos en que asumió la personalidad histórica y jurídica de esta hermosa y rica tierra, que, por su carácter propio, muy definido y configuración geográfica se distingue de las demás regiones españolas, hermanas suyas. A porfía aportó, la veneranda Asamblea, inapreciables bienes morales y materiales al país del que fue reflejo, siempre veló por la

<sup>1136</sup> Antonio López Oliveros, 'El nuevo Pelayo', *El Noroeste*, 2 ottobre 1916, p. 1.

<sup>1137</sup> *El Noroeste*, 3 ottobre 1916, p. 1.

<sup>1138</sup> *El Noroeste*, 4 ottobre 1916, p. 1.

<sup>1139</sup> Figlio del generale Pablo Fernández de Miranda y de Llano Ponte, Álvaro (1855-1924) si laureò in diritto all'Università di Oviedo e, dal 1878, cominciò a collaborare con la stampa asturiana con lo pseudonimo di Lávaro: scrisse su *La Voz de Asturias*, *Ecos del Nalón* e la *Revista de Asturias*. Nel 1911 si sposò con María del Carmen Álvarez-Tejera y Jove, cugina di secondo grado del noto politico Plácido de Jove y Hevia, e, dopo la morte di costui, ereditò il titolo di visconte di Campo Grande. Deputato nazionale nelle liste del Partito Conservatore fra il 1891 e il 1894 per il distretto di Avilés-Pravia, preferì dedicarsi alla politica regionale e allo studio della storia e della cultura asturiana: da questa propensione nacque la monografia su Grado che, dapprima inserita nell'opera collettanea *Asturias* a cura di Bellmunt e Canella, fu pubblicata in volume nel 1914 e gli aprì le porte della Real Academia de la Historia. Nel 1918 contribuì alla fondazione del Centro de Estudios Asturianos, del quale fu presidente onorario con Fermín Canella, cfr. Covadonga de Quintana Bermúdez de la Puente, 'Álvaro Fernández de Miranda y Vives', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/67232/alvaro-fernandez-de-miranda-y-vives>> [consultato l'8 giugno 2020] e Uría, *Cultura oficial e ideología en la Asturias franquista*, pp. 9–12.

prosperidad de los pueblos; de muy honrosas maneras, a través de los tiempos dejó muy alto el nombre de Asturias, abriéndose, glorificándole, y a la par servía a España, al Estado, ¡al que nunca combatió!

Lo scopo del libello era connettere l'antico organismo alla Liga Regionalista Astur fondata dallo stesso Campo Grande nel 1916 e che aveva come programma politico il regionalismo nazionale di Mella, il quale, peraltro, era presidente onorario dell'organismo<sup>1140</sup>. Nel secondo pamphlet, intitolato *Doctrina asturianista*, il visconte di Campo Grande, insieme con Ceferino Alonso Fernández, illustre firma de *El Carbayón* sotto lo pseudonimo de El Cenobita, e José González, stilava i principali punti del programma politico del regionalismo tradizionalista asturiano. L'opuscolo, strutturato in domande e risposte, era ispirato al *Compendio de la doctrina catalanista* di Enric Prat de la Riba del 1894 e conteneva lo slogan del movimento:

P. Resumiendo nuestra doctrina, ¿a qué aspira Asturias? R. Claramente se deduce de lo expuesto. No es separatista, por ser ella misma el fundamento, la entraña de la nacionalidad española, sintetizando su ideal en esta frase: Asturias libre, regida por sí misma<sup>1141</sup>.

La Liga Regionalista Astur postulava, raccogliendo i presupposti di Mella, la piena autonomia per il Principato – superando in questo le velleità di un blando decentramento avanzate da altri movimenti regionali – pur ribadendo l'unità della patria e rifiutando recisamente il federalismo; in secondo luogo, l'organismo presieduto da Campo Grande aveva come obiettivo il pieno recupero della lingua e della cultura tradizionali: in questo intento di rilancio dell'uso del *bable* e di riappropriazione della cultura popolare asturiana il movimento tradizionalista si scostava dalle altre proposte regionaliste. Come ha rimarcato Uría, il regionalismo integrista fu l'unico programma politico autonomista che rivendicava la difesa della personalità regionale mentre l'unione interclassista per contrastare i fermenti rivoluzionari e la lotta di classe fu la base dei progetti regionalisti di movimenti come la Liga Pro-Asturias di Nicanor de las Alas-Pumariño<sup>1142</sup>. L'organismo fondato dal senatore conservatore avilesino proponeva la lotta contro i cacicchi e la rete clientelare, intendeva costituire un gruppo di pressione nelle Cortes e in seno allo Stato in favore degli interessi regionali e si configurava come antidoto alle fratture del corpo sociale. Sia la Liga Regionalista e la Liga Pro-Asturias, sia gli altri movimenti regionalisti sorti fra la metà degli anni Dieci e il 1923, non godettero di un ampio consenso popolare nel Principato: l'inestricabile vincolo fra la formazione di Campo Grande e l'integrità mellista allontanava i membri delle altre formazioni politiche dalle sue fila, mentre l'adesione della borghesia asturiana al Partito Riformista di Melquíades Álvarez, apertamente pessimista riguardo al regionalismo, determinò lo scarso radicamento delle proposte autonomiste nella regione<sup>1143</sup>. Negli anni repubblicani il giurista Sabino Álvarez Gendín, futuro rettore dell'Università di Oviedo e cofondatore del Real Instituto de

<sup>1140</sup> Álvaro Fernández de Miranda, visconte di Campo Grande, *La Junta General del Principado de Asturias. Bosquejo histórico* (Oviedo: Establecimiento tipográfico 'La Cruz', 1916), pp. 3–4.

<sup>1141</sup> Álvaro Fernández de Miranda, visconte di Campo Grande, Ceferino Alonso Fernández e José González, *Doctrina asturianista aprobada por la Junta Regionalista del Principado* (Oviedo: Biblioteca Popular Asturiana, 1977), p. 34.

<sup>1142</sup> Jorge Uría, 'Ideología y lengua durante el franquismo: el caso asturiano', *Lletres Asturianes*, 18 (1985), 25–40 (p. 34).

<sup>1143</sup> In merito alle altre formazioni politiche asturiane, nel 1919 vide la luce la Junta de Fomento y Defensa de los Intereses Asturianos, consacrata alla difesa degli interessi economici e specialmente minerari asturiani, mentre il Movimiento Municipalista era sorto due anni prima, dedicato alla promozione dell'ampliamento dell'autonomia municipale e regionale. Da ricordare sono anche le *Bases para la autonomía asturiana*, di ispirazione riformista, elaborate dalla Deputazione Provinciale nel 1918. In ogni caso, l'obiettivo comune di questi movimenti risiedeva nella costituzione di un'unione interclassista finalizzata a contrastare la diffusione della lotta di classe e dei fermenti prerivoluzionari della società industriale asturiana, cfr. Bernardo Fernández Pérez, 'Movimientos Regionalistas (1916-1932)', in *Historia General de Asturias*, 12 voll. (Gijón: Silverio Cañada, 1978), VI. ASTURIAS, 1918-1933, 145–60; Pablo San Martín Antuña, *Asturianismu políticu: 1790-1936* (Oviedo: Trabe, 1998), pp. 94–155 e Pablo San Martín Antuña, 'O movemento asturianista e a configuración do subsistema de partidos nacionalistas asturianos', *Grial*, 148 (2000), 589–618. Sull'atteggiamento di Melquíades Álvarez nei confronti dell'asturianismo cfr. Uría, 'Ideología y lengua durante el franquismo'.

Estudios Asturianos, elaborò nel 1932, sullo sfondo dello statuto di autonomia della Catalogna, un progetto di timido decentramento amministrativo che costituì l'unico precedente politico e giuridico dello statuto della comunità autonoma del 1982. La timida rivendicazione del limitato autogoverno si coniuga, nello studio di Álvarez Gendín, a una valutazione pessimistica del radicamento e della vitalità della cultura regionale e dell'idioma vernacolare nel Principato:

Apenas se percibe el sonido de la gaita y el redoble del tambor, como apenas se ven y oyen las danzas, el perlindango, el pericote, el corri-corri, los xiringüelos y xiraldillas ..., las soberanas y las vaqueiras (hagamos una excepción distinguida con la obra musical de Torner), las esfoyazas, etc. ..., sólo queda el buen humor sidrero y algo de devoción, más oficiosa que espontánea a la *Virgen piquiñina y galana* de la montaña de Covadonga<sup>1144</sup>.

Anche Ramón Argüelles, autore di un secondo progetto regionalista pubblicato dopo la Rivoluzione delle Asturie, considerava morto la cultura popolare asturiana:

Del bable y las costumbres típicas sólo queda en pie un vago recuerdo que exhuman decadentes poetas regionales. Espiritualmente, el lazo regional se ha distendido de tal manera – ni arte, ni cultura, ni poesía, ni lengua vernácula – que el regionalismo astur, como sentimiento popular, ni existe ni es fácil que pueda revivir jamás. Queda, eso sí, nuestro profundo amor a la tierra en que nacimos. Pero el asturiano contempla el panorama nacional y atalaya el mundo<sup>1145</sup>.

Come è possibile vedere, i due autori attestano lo scarso radicamento dei sentimenti autonomisti e regionalisti e rilevano la limitata diffusione della cultura tradizionale nel Principato, nonostante essa si vincoli a simboli riconosciuti come la Vergine di Covadonga. Il sentimento di amore per la piccola patria si coniuga così nelle Asturie alla fedeltà alla nazione unita, mentre le proposte regionaliste vertono in special modo nel settore economico.

In conclusione, il comizio di Vázquez de Mella riveste importanza per vari motivi: *in primis* si configura come un ulteriore fallimento degli intenti di riunione dei cattolici spagnoli e, in questo senso, si affianca al naufragio dell'Unione Cattolica di Alejandro Pidal dei primi anni Ottanta. La frammentazione del Partito Conservatore nelle Asturie, diviso fra le correnti di Canillejas, Aledo e Pidal, le posizioni del clero carlista e dei tradizionalisti, fieramente contrari al sistema della Restaurazione, e l'atteggiamento dei conservatori medesimi, interessati solamente a un'alleanza elettorale in funzione antiriformista con Mella, fecero naufragare il progetto. In secondo luogo, il comizio definì *in nuce* le fondamenta della concezione tradizionalista del regionalismo, ispirata a una visione fortemente idealizzata delle libertà provinciali di Antico Regime. Sulla base del comizio di Covadonga, espressione più compiuta del regionalismo nazionale, il visconte di Campo Grande fondò la propria visione dell'asturianismo, un movimento politico che però, e per lo scarso radicamento popolare, e per l'irruzione della dittatura di Primo de Rivera, non riuscì a svilupparsi. In terzo luogo, è necessario evidenziare il tentativo di Mella di sfruttare il capitale simbolico costituito dal luogo sacro di origine della nazione e della monarchia, il santuario di Covadonga: il tribuno tradizionalista poté così vincolare il proprio discorso imperniato sul ritorno all'ordinamento di Antico Regime con santuario asturiano sede della tomba di Pelayo e luogo della memoria della prima vittoria sui mori. Inoltre, il vincolo con le Asturie mitiche dell'età medievale e asburgica era anche corroborato dal legame instaurato dal visconte di Campo Grande, seguace di Mella, fra la Junta Regionalista Astur e l'antica Junta General del Principado, le cui glorie erano anche vincolate alla lotta contro l'invasione napoleonica. Nostalgia per l'ordinamento arcaico, l'ideale bucolico delle Asturie verdi e tradizionali – il cui tessuto sociale non era funestato dalla lotta di classe e il cui arcadico territorio non era violentato dall'industria estrattiva, dalle ferrovie e dalla cantieristica navale – e il santuario di Covadonga si fusero nel discorso di Mella. Da questo punto di vista, è da

---

<sup>1144</sup> Sabino Álvarez Gendín, *Regionalismo. Estudio general. El problema en Asturias* (Oviedo: s.e., 1932), pp. 24–25.

<sup>1145</sup> Ramón Argüelles, *Regionalismo económico asturiano. Carbones, ganadería, pesca. Régimen político regional. De la autonomía asturiana* (Gijón: s.e., 1934), p. 46.



rimarcare l'appoggio del clero, gestore del simbolo e dello spazio sacro, che concesse l'uso del santuario e consentì a Mella lo sfruttamento del capitale simbolico costituito dalla Vergine di Covadonga e del carisma derivato dalla sua protezione. Infine, è importante rimarcare la capacità dei simboli religiosi di assurgere a simboli delle identità locali e dei movimenti regionalisti di stampo conservatore. A questo proposito è illuminante la comparazione fra la Vergine di Covadonga, simbolo dell'asturianismo neoforalista, e la Vergine del Pilar di Saragozza, emblema dell'aragonesismo pilarista. Entrambi i movimenti si connotavano come regionalismi spagnolisti e unitaristi, cristallizzatisi nel corso di un centenario (il centenario degli Assedi di Saragozza nel 1908 e il XII centenario della battaglia di Covadonga nel 1918) e ambedue furono egemonizzati dal cattolicesimo conservatore<sup>1146</sup>.

---

<sup>1146</sup> Sull'aragonesismo pilarista cfr. Ramón Solans, *'La Virgen del Pilar dice...'* pp. 235–36; Federico Naldi, 'Propaganda, religione, franchismo. La Vergine del Pilar durante la Guerra Civile (1936-1940)', *Spagna Contemporanea*, 44 (2013), 103–23 (p. 107).

### III.5 Il XII Centenario della Battaglia di Covadonga (1918)

I decenni a cavallo fra Otto e Novecento furono caratterizzati in tutta Europa dal fenomeno che Javier Moreno Luzón ha definito «centenariomanía», ossia la tendenza senza precedenti a organizzare solenni commemorazioni e anniversari della nazione. Questo fenomeno è stato interpretato come una reazione politica alle fratture sociali e alle convulsioni provocate dalla modernizzazione economica e dall'irruzione della società di massa nello spazio pubblico<sup>1147</sup>. Anniversari di tipo politico, come il centenario della Rivoluzione francese e il giubileo della regina Vittoria, si inserirono in questa dinamica, così come, in Spagna, il Centenario della Guerra d'Indipendenza e quello delle Cortes gaditane<sup>1148</sup>. Oltre allo Stato liberale, diverse istituzioni religiose, corpi civici, partiti politici e organismi accademici celebrarono anniversari, come IV centenario della morte di Giordano Bruno in Italia, il centenario della morte di Teresa d'Ávila e il XIII centenario della conversione di Recaredo dall'arianesimo al cattolicesimo<sup>1149</sup>. Nell'ambito della celebrazione di queste ricorrenze, nel 1918 si celebrò il XII centenario della battaglia di Covadonga. Carolyn Boyd, in due studi pubblicati nel 2006 e nel 2007, ha approfonditamente analizzato l'organizzazione delle cerimonie del centenario di Covadonga a partire dagli anni 1914-1915. Al pari del ciclo di commemorazioni tenutesi fra il 1908 e il 1913, dove l'intermittente appoggio dello Stato lasciò campo libero alle iniziative provenienti dai municipi e dalle forze vive locali, la celebrazione del centenario di Covadonga fu promossa da due delle correnti del regionalismo asturiano di inizio secolo, quella cattolica e conservatrice, appoggiata dalla Chiesa asturiana, da una parte e quella liberale, sostenuta dalla campagna di stampa lanciata sul settimanale madrilenò *La Esfera* dal giornalista progressista Mariano Zavala dall'altra. L'ambizioso programma dei liberali asturiani prevedeva l'organizzazione di un ampio e diversificato programma di celebrazioni, dall'indizione di un certame di studi storici all'apertura di un'esposizione regionale di agricoltura, industria, commercio e belle arti. Sebbene Romanones, presidente del Consiglio fra la fine del 1915 e la metà dell'aprile 1917, avesse promesso il sostegno economico statale alle cerimonie programmate dalla giunta civica del centenario, il suo successore Antonio Maura mostrò il proprio disinteresse per le celebrazioni asturiane, come aveva fatto con il centenario degli Assedi di Saragozza nel 1908<sup>1150</sup>. Il protagonismo delle celebrazioni fu lasciato in tal modo alla Chiesa, che organizzò la solenne funzione di coronazione canonica dell'immagine della Vergine, e ai conservatori asturiani, i quali – guidati da Pedro Pidal, primo marchese di Villaviciosa de Asturias – ottennero la costituzione del Parco Nazionale della Montagna di Covadonga. Le celebrazioni del 1918, concludeva la storica americana, sfociarono quindi in un'assoluta vittoria del regionalismo conservatore e cattolico<sup>1151</sup>. Qualche anno dopo, il geografo Jacobo García Álvarez focalizzò la propria attenzione sull'iter di costituzione del parco nazionale. Dopo aver accennato alla costruzione culturale di Covadonga da parte della storiografia nazionalista del XIX secolo e aver rimarcato come il decreto di elevazione del santuario a monumento nazionale del 1884 prevedesse la protezione statale anche dei territori siti nel circondario di Covadonga, García Álvarez sottolineava da un lato il protagonismo dei parlamentari asturiani – e il decisivo ruolo di Pidal – nel

---

<sup>1147</sup> Moreno Luzón, 'Mitos de la España inmortal', pp. 131–37; Hobsbawm, 'Tradizioni e genesi dell'identità di massa in Europa, 1870-1914', pp. 253–95.

<sup>1148</sup> Sul giubileo della regina Vittoria, celebrato per commemorare i cinquant'anni del suo regno cfr. Aldobrandini, pp. 111–14. Sui centenari spagnoli degli anni 1908-1912 cfr. Javier Moreno Luzón, 'Entre el progreso y la Virgen del Pilar. La pugna por la memoria en el centenario de la Guerra de la Independencia', *Historia y Política*, 12 (2004), 41–78 e Javier Moreno Luzón, 'Memoria de la nación liberal: el primer centenario de las Cortes de Cádiz', *Ayer*, 52.4 (2003), 207–36.

<sup>1149</sup> Di Febo, *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, pp. 73–77. Jordi Canal, 'Recaredo contra la revolución: el carlismo y la conmemoración del "XIII Centenario de la Unidad Católica" (1889)', in *Religión y política en la España contemporánea*, pp. 249–69.

<sup>1150</sup> Moreno Luzón, 'Entre el progreso y la Virgen del Pilar', p. 42.

<sup>1151</sup> Boyd, 'Covadonga y el regionalismo asturiano'; Boyd, 'Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales: el caso del santuario de Covadonga'.

percorso di approvazione della legge e, dall'altro lato, rilevava come l'impulso all'iniziativa fosse partito del re nell'estate del 1915. Costituito sulla base di preoccupazioni naturalistiche, di ragioni storiche e patriottiche e di necessità legate all'alpinismo, alla caccia e all'escursionismo, il parco naturale dei Picos de Europa costituiva il culmine del processo di nazionalizzazione simbolica della natura e del paesaggio<sup>1152</sup>.

Alla luce degli eccellenti studi sul XII centenario della battaglia di Covadonga citati, la presente sezione del lavoro intende focalizzarsi dapprima sulla coronazione canonica dell'immagine della Vergine di Covadonga e, in secondo luogo, su alcune altre iniziative civili tenutesi in occasione delle feste di settembre del 1918; l'ultima sezione sarà dedicata ai commenti della stampa regionale e nazionale sul centenario.

### *III.5.1 La coronazione canonica dell'immagine della Vergine. Il culto di Maria Regina Coeli come rimedio ai mali sociali*

Nella primavera del 1917 Francisco Javier Baztán Urniza pubblicò una circolare in cui spiegava che la coronazione canonica della Vergine di Covadonga avrebbe costituito la principale cerimonia del lato religioso del XII centenario della battaglia del 718. Nella visione della storia patria di Baztán, desunta dall'integrismo di autori come Merry y Colón e riproposta, in un libro pubblicato in occasione del centenario, dal sacerdote Luciano López García-Jove, la Riconquista costituiva una lotta essenzialmente religiosa, uno scontro fra civiltà inconciliabili e di ideali contrapposti; in questo scontro micidiale, la protezione della Vergine aveva consentito alle truppe cristiane, nel corso dei secoli dalla guerra, di annichilire le forze musulmane. La coronazione canonica della Madonna di Covadonga – grazia singolarissima concessa da Benedetto XV su richiesta di Baztán – aveva perciò il duplice significato di riconoscere l'egida esercitata da Maria su Pelayo nella valle del Deva, e di conseguenza le origini sacre della nazione, e contestualmente di mostrare che la scintilla della fede non si era spenta e il cristianesimo era un fuoco ancora crepitante nel Principato. Per raccogliere i gioielli da incastonare nel diadema e per corrispondere i costi di forgiatura delle corone, il vescovo si appellava alla generosità dei figli delle Asturie, dai parroci e canonici della Chiesa di Oviedo, passando per i rappresentanti del Principato alle Cortes e la stampa asturiana, fino agli emigranti che si erano stabiliti al di là dei mari. Dopo la benedizione finale nella quale Baztán si augurava che la patria rimanesse fedele alle sue secolari tradizioni in vista della completa rigenerazione, il prelado navarrino pubblicava l'organigramma della giunta diocesana deputata all'organizzazione della coronazione canonica e al coordinamento della colletta. Al pari della giunta per la raccolta delle elemosine per l'erezione della basilica monumentale attiva nell'ultimo terzo del XIX secolo, il consesso convocato da Baztán prevedeva una larga presenza di ecclesiastici e l'allocatione di alcuni chierici in posizione chiave: al di là del vescovo stesso, presidente, il decano del capitolo della cattedrale di Oviedo e provvisore del vescovado, Benigno Rodríguez Pajares, fungeva da vicepresidente, mentre il dottorale della cattedrale Antonio Alonso Rodríguez ricopriva la carica di segretario. Nel novero dei consiglieri, al di là di Barinaga, di Genaro Suárez de la Viña, dottorale di Covadonga, e di José Cuesta, arciprete della cattedrale, figuravano il banchiere Policarpo Herrero, già tesoriere della giunta presieduta da Martínez Vigil, José Tartiere<sup>1153</sup>, il deputato provinciale conservatore Ramón Prieto Pazos, il professore di diritto Victor Díaz Ordóñez, il secondo marchese della Vega de Anzo e Manuel Caicoya y Vigil-Escalera,

---

<sup>1152</sup> García Álvarez, 'Paisaje, memoria histórica e identidad nacional en los inicios de la política de conservación de la naturaleza en España'.

<sup>1153</sup> Imprenditore di ascendenza francese, José Tartiere (1848-1927) fu attivo nel campo della produzione di esplosivi e polvere da sparo a partire dagli anni Ottanta dell'Ottocento, per poi diversificare i propri interessi economici verso l'energia idroelettrica, la stampa e il settore bancario e finanziario. Sovente in società con Policarpo Herrero, Tartiere sposò María de los Dolores de las Alas-Pumariño y Troncoso de Sotomayor, sorella del deputato e senatore conservatore Nicanor, e fu creato conte di Santa Barbara de Lugones da Alfonso XIII nel 1922, Rafael Anes Álvarez de Castrillón, 'José Tartiere Lenegre', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/21396/jose-tartiere-lenegre>> [consultato il 20 maggio 2020].

banchiere; tesoriere era Antonio Sarri y Fernández Valdés, marchese di San Feliz<sup>1154</sup>. Come è possibile notare, un rigido controllo ecclesiastico si estendeva su una giunta formata quasi esclusivamente da nobili e industriali.

Nella pastorale pubblicata nell'agosto dell'anno successivo, ormai a ridosso delle celebrazioni, Baztán si concentrava sul significato che la coronazione canonica della Vergine di Covadonga rivestiva: rigenerazione nazionale, sovranità di Maria sulla Spagna e perpetua prova del radicamento del culto di Covadonga nelle Asturie. In primo luogo, il prelado ribadiva come i giustissimi aneliti di rigenerazione e rinnovamento che scaturivano dall'anima profonda della nazione dovevano ricevere ispirazione dal vigoroso temperamento degli eroi della Riconquista e in special modo dalla loro pietà religiosa che per ottocento anni aveva sostenuto la resistenza nazionale. Baztán quindi si soffermava sul significato della cerimonia della coronazione canonica, un atto di devozione che per un verso riconosceva Maria come regina di Spagna, sovrana del Principato e signora dei focolari asturiani, e per l'altro verso costituiva una perpetua testimonianza di fede e amore delle Asturie per la Vergine di Covadonga<sup>1155</sup>. La pratica pia della coronazione canonica attesta la speciale venerazione tributata a un'immagine mariana o del Cristo all'interno dei confini di una diocesi o di una regione. L'usanza riconosce inoltre la regalità di Maria, sposa del Cristo e Donna de Paradiso, nella straordinaria lauda drammatica di Jacopone, in virtù dell'Assunzione. Come ha studiato Marina Warner, l'immagine della Regina Coeli apparteneva alla tradizione classica di personificare città e istituzioni come divinità femminili e, nei secoli del tardo impero, i papi contrapposero la figura di Maria Regina alla dea Roma adorata nel Campidoglio pagano. Riccamente abbigliata e agghindata con gioielli e ori, l'immagine della Regina Coeli venne associata alla Chiesa trionfante e con la regalità temporale e spirituale dei successori del Pescatore, soprattutto nei periodi di più acuto conflitto con le autorità civili, come ad esempio avvenne al tempo dell'iconoclastia e in occasione della lotta per le investiture. Nel XII secolo la figura di Maria Incoronata, desunta dall'iconografia imperiale bizantina, cominciò a diffondersi in Occidente, dove, nel corso del Medioevo, l'immagine della Vergine coronata si associò all'apoteosi di Maria e alla sua Assunzione in cielo; nello stesso tempo, soprattutto in relazione alle crociate, si radicò l'uso dell'antifona cistercense *Salve Regina*<sup>1156</sup>. La pratica della coronazione delle immagini mariane si diffuse in età barocca, associata inizialmente alle missioni pastorali ed evangelizzatrici dei cappuccini nelle Indie di Quaggiù, le primitive campagne e le selvagge valli dell'Italia centrosettentrionale. Il frate Girolamo Paolucci di Calboli fu, fra Cinque e Seicento, il principale propagatore del rito della coronazione delle immagini mariane: nel maggio 1601 egli incoronò l'immagine della Madonna del Latte oggi conservata nel Santuario di Santa Maria della Steccata di Parma<sup>1157</sup>. Diffusa nei domini delle Sante Chiavi e negli Stati dell'Italia settentrionale nella seconda Età Moderna, la pratica pia della coronazione canonica cominciò a espandersi in Europa all'indomani delle guerre napoleoniche. A partire dal 1815, anno in cui Pio VII incoronò la statua della Madonna della Misericordia sita nella cripta del santuario di Savona e stabilì la festa dei Sette Dolori della Vergine per ricordare la propria cattività fra il 1809 e il 1814, l'usanza della coronazione canonica si propagò nel continente, rimarcando la connessione fra culto mariano, causa monarchica e sostegno al pontefice: nel 1876 fu coronata la statua della Madonna Immacolata di Lourdes, mentre tre anni dopo, nel 1879, la statua della Vergine di La Salette. Come hanno ricordato Nicholas Perry e Loreto Echeverría, la pratica della coronazione canonica delle immagini della Vergine ricevette un importante impulso sotto il pontificato di Leone XIII, un periodo nel quale agli originari significati teocratici, monarchici e ultramontani si aggiunsero risvolti

---

<sup>1154</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 26 marzo 1917, pp. 113-120.

<sup>1155</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 1° agosto 1918, pp. 214-237.

<sup>1156</sup> Warner, pp. 103-17.

<sup>1157</sup> Giorgio dell'Oro, 'Un contributo allo studio della devozione mariana europea in età controriformista alla luce della *Breve relatione della vita e virtù eroiche del venerabile servo di Dio fra Girolamo Da Forlì predicatore cappuccino detto volgarmente l'Apostolo della Madonna*', *Annali di Storia Moderna e Contemporanea*, 2001, 497-523.

aristocratici e militari<sup>1158</sup>. Dalla Francia, dove si era imposta alla metà del XIX secolo come forma di mobilitazione delle masse mediante grandi pellegrinaggi, la pratica della coronazione canonica venne importata in Spagna all'inizio degli anni Ottanta, quando fu solennemente coronata l'immagine di Nostra Signora di Montserrat. Il pio uso tuttavia non si consolidò che agli albori del Novecento dopo che furono coronate le statue di Nostra Signora di Bonanova, della Vergine dell'Assunzione di Elche e della Madonna di Begoña. In un periodo caratterizzato dalle proteste anticlericali culminate con gli scontri in occasione della prima dell'*Electra* di Benito Pérez Galdós, l'8 settembre 1900 fu coronata la statua della Vergine nel santuario di Begoña: nonostante le critiche dei socialisti, che tacciarono di idolatria la celebrazione, il rito costituì una dimostrazione incontrovertibile del successo della riconquista cattolica dei Paesi Baschi e la partecipazione congiunta di famiglie di tradizioni carliste e di orientamento liberale, che si erano ferocemente scontrate nel corso del XIX secolo, suggellò l'unione della borghesia e del cattolicesimo in funzione antimarxista in Biscaglia<sup>1159</sup>. La coronazione della Vergine del Pilar di Saragozza, nel maggio 1905, costituì parimenti un grande successo del cattolicesimo aragonese, riuscendo a richiamare nella Città dell'Ebro 45.000 pellegrini. Al pari delle devozioni mariane sudamericane studiate da Linda Hall, le cerimonie della coronazione canonica della Madonna del Pilar assunsero spiccate caratteristiche nazionaliste e regionaliste e poterono vantare una forte partecipazione, fra i devoti, di esponenti dell'aristocrazia, capitani d'industria, proprietari terrieri e membri delle classi medie, con una accentuata presenza femminile: da questo punto di vista, le componenti sociali della cultura politica nazionalcattolica individuate da Solans sono molto affini agli strati che integravano il cattolicesimo asturiano nelle ricorrenze e nelle cerimonie legate alla Vergine di Covadonga così come ai devoti che si affollavano in pellegrinaggio a Marpingen<sup>1160</sup>.

Baztán approfittò dell'emanazione della pastorale per ringraziare tutti gli asturiani che, senza distinzione di classe, avevano contribuito alle preziose corone che erano state forgiate a Madrid dall'orefice e sacerdote sieresense Félix Granda Buylla assemblando le oltre 9.000 pietre preziose donate dal popolo della regione e soprattutto dalle donne:

Los que repasen las listas de los donantes, verán junto al nombre de la dama linajuda o de la señora opulenta, que se ha desprendido de ricas perlas o valiosas esmeraldas, el de la mujer del pueblo que entrega, llena de fe, el modesto anillo, o la moneda de plata y de cobre<sup>1161</sup>.

Al pari della sottoscrizione indetta per raccogliere fondi in vista dell'erezione del tempio monumentale, la colletta del 1918 confermava la devozione di tutti gli asturiani, a prescindere dallo strato sociale di appartenenza, alla Vergine di Covadonga, culto unificante e balsamo guaritore per le fratture sociali e di classe. Un altro elemento rilevante della lettera pastorale del vescovo ovetense, al di là della dimostrazione della forza numerica e della capacità di mobilitazione cattolicesimo asturiano e spagnolo, era costituito dalla individuazione dei mali che colpivano la Chiesa e la nazione – tradizionalmente additati nell'eclissi degli ideali aviti di patriottismo e fede, nella diffusione delle ideologie disgregatrici, nell'imposizione della scienza positivista e nella lotta contro le dottrine della Chiesa – e dall'esortazione a ritornare alle tradizioni nazionali e a recitare il rosario<sup>1162</sup>. Nato dalla combinazione fra l'apostrofe dell'arcangelo Gabriele e il saluto di Elisabetta a Maria, il rito del rosario si diffuse in Occidente per opera di francescani e domenicani come Salterio di Nostra Signora, un'orazione raccomandata per la sua immediatezza ai laici e ai semplici. Il riconoscimento pontificio della recita del rosario come preghiera miracolosa avvenne nel 1573, in relazione con la decisiva vittoria raccolta dalla flotta della Lega Santa sulle truppe ottomane due

<sup>1158</sup> Perry ed Echeverría, pp. 82, 134–35, 144, 157.

<sup>1159</sup> Louzao, *Soldados de la fe o amantes del progreso*, pp. 162, 213–17.

<sup>1160</sup> Ramón Solans, *'La Virgen del Pilar dice...'*, pp. 218–21; i casi andino, messicano e argentino in Hall, pp. 178–217; sulla composizione sociale dei devoti al culto della Saar, cfr. Blackburn, pp. 161–69.

<sup>1161</sup> *Boletín eclesiástico oficial del obispado de Oviedo*, 1° agosto 1918, p. 23; *La Época*, 6 settembre 1918, p. 2.

<sup>1162</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 1° agosto 1918, pp. 238–242.

anni prima, magnificamente raffigurata da Paolo Veronese nell'*Allegoria de la battaglia di Lepanto*. Fra Otto e Novecento la pratica del rosario si associò alle visioni di Pontmain, di Knock, di Banneux e soprattutto di Fatima, riaffermando l'associazione fra la recita del rosario e le lotte sostenute del cattolicesimo contro i suoi nemici<sup>1163</sup>. A partire dalla fine degli anni Settanta, Leone XIII incitò le congregazioni laiche alla recita del Rosario come collante sociale e cura ai mali del secolo, indicandone i benefici in vista della salvezza sia spirituale che corporale: in occasione dell'epidemia che colpì l'Italia – e la città di Napoli con particolare virulenza – negli anni 1884-1887, ad esempio, il papa raccomandava l'espletamento del rito benefico del rosario per contrastare la calamità della peste asiatica ed esortava a pregare Colei che la Chiesa chiama la Salutare e l'Ausiliatrice affinché portasse il proprio soccorso contro l'impuro flagello<sup>1164</sup>. Negli stessi anni, l'insigne teologo Norberto del Prado ribadiva la necessità di avvicinarsi a Dio mediante l'orazione e in particolare attraverso la recita del Rosario, che rafforzava e ingrandiva le nazioni, pacificava le famiglie e concedeva santità e consolazione al cuore umano: l'esempio di Pelayo a Covadonga, secondo Del Prado, dimostrava come «la oración es poderosa para asentar los cimientos de un gran imperio y para empujar a un pueblo moribundo por los caminos de la independencia y de la gloria»<sup>1165</sup>. Batzán proponeva il rito del rosario come panacea per i dissidi che minavano l'armonia della società spagnola specialmente a partire dal 1917: di orientamento tradizionalista, il vescovo navarro optò per non proseguire nella tenue apertura verso un cattolicesimo sociale di stampo conservatore come quello portato avanti dal proprio predecessore, né appoggiò gli sforzi di Arboleya in tale direzione. Insieme con il sostegno alle iniziative paternalistiche degli imprenditori asturiani, il presule ovetense invitava i devoti alla preghiera e alla rassegnazione in merito alla questione sociale: nella recita del rosario, nel ritorno alla pietà religiosa e al patriottismo degli avi e nei pellegrinaggi a Covadonga, santuario simbolo dell'armoniosa fraternità dei figli delle Asturie, si risolveva dunque il rigenerazionismo cattolico di Batzán<sup>1166</sup>.

L'organizzazione del XII centenario della battaglia di Covadonga avvenne in un clima sociale e politico estremamente instabile, caratterizzato dagli effetti della Crisi del 1917. Nel Principato la principale insidia per il sistema della Restaurazione risiedette nella proclamazione di uno sciopero generale rivoluzionario il 13 agosto 1917: contrariamente a quanto avvenne nei principali centri industriali della penisola, dove l'astensione dal lavoro si mantenne per quattro o cinque giorni, nelle Asturie in virtù dell'alleanza fra la UGT e la CNT lo sciopero si prolungò per molte settimane: gli affiliati del Sindicato Norte de Ferrovianos sospesero il lavoro per trentasette giorni, mentre il Sindicato de los Obreros Mineros de Asturias (SOMA) guidato da Manuel Llanceza si mantenne in sciopero per addirittura due mesi. Il movimento rivendicativo era stato scatenato dal rialzo generale dei prezzi dei beni di prima necessità, ma anche dalla situazione caotica in cui versava il regime, minacciato dalle forze centrifughe rappresentate dai nazionalisti catalani e scosso dalla rivolta dei militari. La repressione dello sciopero fu brutalmente attuata dalla Guardia Civil e dalle forze di sicurezza dello Stato che impiegarono torture e intimidazioni ai danni degli operai e delle loro famiglie e operarono detenzioni e deportazioni ai danni dei principali leaders sindacali asturiani, come lo stesso Manuel Llanceza e Andrés Saborit. Lo sciopero generale rivoluzionario del 1917 testimoniava, da un lato, la radicalizzazione della classe operaia asturiana, un processo in atto dall'inizio del XX secolo e soprattutto a partire dal grande sciopero del 1906, e, dall'altro lato, contribuì a creare il mito operaista delle Asturie avanguardia della classe operaia spagnola ma anche, negli anni della repressione, delle Asturie martiri del movimento socialista. Inoltre, come ha specificato Radcliff, la quale si è occupata dello sciopero a Gijón che paralizzò completamente la

---

<sup>1163</sup> Warner, pp. 306–13.

<sup>1164</sup> Perry ed Echeverría, pp. 141–43; Leone XIII, 'Superiore Anno', 1884 <[http://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_30081884\\_superiore-anno.html](http://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_30081884_superiore-anno.html)> [consultato il 20 maggio 2020].

<sup>1165</sup> Del Prado, *Sermón de Nuestra Señora de Covadonga*, pp. 15–16.

<sup>1166</sup> Un'interpretazione teologica e apocalittica del Novantotto e una proposta rigenerazionista cattolica e tradizionalista peraltro condivisa dalla maggioranza della gerarchia spagnola, cfr. Callahan, *La Iglesia Católica En España, 1875-2002*, pp. 50–51.

città per sei giorni, lo sciopero generale del 1917 costituì la prima occasione in cui le Asturie assunsero un ruolo di primo piano a livello nazionale e, in prospettiva locale, presuppose l'inizio della progressiva perdita di consenso popolare dei partiti repubblicani e soprattutto dei riformisti a favore delle organizzazioni operaie<sup>1167</sup>.

Le cerimonie per la coronazione canonica principiarono il giorno 1° settembre con la novena, che annoverò come oratori sacri José Álvarez Miranda, vescovo di León, il 6 settembre, Eustaquio Iludáin, al tempo prelado di Orense, il giorno successivo e Ángel Regueras López, vescovo della diocesi extremeña di Plasencia, l'8 settembre. La sera della vigilia della festa della Natività della Vergine ebbe luogo la tradizionale fiaccolata nella quale ai devoti che cantavano il Rosario sorreggendo i ceri si mescolarono cinquecento membri provenienti da tutte le sezioni della congregazione dell'Adorazione Notturna Spagnola sparse per la geografia spagnola. La Società dell'Adorazione Notturna fu fondata dal canonico della basilica di Santa Maria Maggiore Giovanni Giacomo Sinibaldi nel 1810, quando Pio VII era tenuto prigioniero a Savona e le terre del Patrimonio di Pietro erano occupate dai francesi. Inserendosi nell'ambito dei culti di ascendenza controriformista e barocca di adorazione dell'Ostia, fra cui spiccava la pratica liturgica delle Quarantore, l'Adorazione Notturna vantava forti connessioni con il culto del papa per un verso e con l'espiazione per le offese perpetrate contro il Vicario di Cristo e la riparazione degli oltraggi inferti dall'empietà rivoluzionaria a Dio e alla sua Chiesa dall'altro verso. In concomitanza con i Moti del Quarantotto, e soprattutto in connessione con l'instaurazione della Repubblica Romana e la fuga di Pio IX a Gaeta, la devozione dell'adorazione notturna del Santissimo Sacramento rafforzò i propri connotati controrivoluzionari e si diffuse anche in Francia in virtù dell'infaticabile opera di propagazione del pianista ebreo tedesco Hermann Cohen, convertitosi al cattolicesimo e divenuto carmelitano scalzo nella seconda metà degli anni Quaranta. Una trentina d'anni dopo il culto fu impiantato anche nella penisola iberica e da allora, al pari di altre congregazioni eucaristiche come l'Archicofradía de los Jueves Eucarísticos e la Obra de las Marías de los Sagrarios, conobbe un impetuoso sviluppo<sup>1168</sup>. I membri dell'associazione nazionale dell'Adorazione Notturna Spagnola si erano già radunati a Covadonga nel luglio del 1910 per celebrare la festa delle Spighe. Organizzata agli inizi dell'estate, la festa delle Spighe consisteva in una veglia di preghiera per rendere grazie a Dio per la mietitura delle messi ormai prossima; col passare degli anni, oltreché come ringraziamento al Creatore per i prodotti della terra, la ricorrenza incluse anche la riconoscenza per i frutti del lavoro e l'offerta delle tali fatiche e dell'operosità umana nelle mani di Dio. Celebrata, a partire dal secondo Ottocento, così nelle parrocchie delle città e dei principali centri asturiani come nelle pievi rurali e montane, la festa delle Spighe fu sovente tenuta nel santuario di Covadonga: recentemente, il 14 luglio 2018, in occasione del centenario della coronazione canonica della Santina, la Chiesa di Oviedo organizzò la veglia notturna a Covadonga in ringraziamento per i doni ricevuti dalla Madre di Dio e per impetrare il Redentore affinché gli sforzi evangelizzatori della Chiesa proseguano con successo<sup>1169</sup>. Nel 1910 la festa delle Spighe – un anniversario che univa la sensibilità barocca per le cerimonie notturne e per la teatralità dei riti con il culto controrivoluzionario dell'Eucarestia e abbinava il Panis Angelicus al pane quotidiano concesso all'uomo dal lavoro della terra – fu celebrata da duemila devoti provenienti da tutto il paese, saliti a Covadonga per protestare contro la politica laicizzante del governo liberale di Canalejas e per riaffermare perentoriamente l'essenza cattolica della Spagna. Le funzioni sacre, la veglia di

---

<sup>1167</sup> Adrian Shubert, *Hacia la revolución: orígenes sociales del movimiento obrero en Asturias, 1860-1934* (Barcelona: Crítica, 1984) e Radcliff, *From Mobilization to Civil War*, pp. 270-272; sull'inserimento del movimento rivoluzionario promosso dal sindacato socialista e dagli anarcosindacalisti nel contesto più generale della crisi della Restaurazione, nonché sul successivo Triennio Bolsevico cfr. Moreno Luzón, 'Alfonso XIII, 1902-1931', pp. 449-469.

<sup>1168</sup> Perry ed Echeverría, pp. 66, 112; per il caso spagnolo, Callahan, *La Iglesia Católica En España, 1875-2002*, pp. 212-13.

<sup>1169</sup> Adolfo Manuel Álvarez Sánchez, 'La Fiesta de las Espigas, una vigilia de acción de gracias', *La Nueva España*, 17 luglio 2018 <<https://mas.lne.es/cartasdeloslectores/carta/31525/fiesta-espigas-vigilia-accion-gracias.html>> [consultato il 21 maggio 2020].

preghiera, la fiaccolata e la processione dell'immagine della Vergine di Covadonga costituirono un atto di riparazione per le offese settarie e una supplica «para la patria, hoy afligida por la ingratitud de algunos sus hijos, días de ventura». Al termine delle celebrazioni, Ángel Regueras, al tempo canonico magistrale della cattedrale di Oviedo, inviò alcuni telegrammi a nome dell'assemblea: due di essi, inviati al segretario di Stato vaticano e al vescovo di Oviedo, consistevano da una parte in una dichiarazione di adesione al Santo Padre e al prelado della diocesi, dall'altra insistevano nell'intenzione dei fedeli convenuti di difendere i diritti della Chiesa contro le violazioni e gli attentati del potere secolare. Un terzo telegramma fu invece diretto al presidente del Consiglio dei ministri José Canalejas ed esprimeva una dura protesta contro le tendenze secolarizzatrici contenute nelle recenti disposizioni ministeriali<sup>1170</sup>. Nel settembre 1918 – in un periodo nel quale, come riconosceva lo stesso Baztán, i tempi non erano così funesti e calamitosi per la patria e per la religione come quelli di Pelayo, sebbene il declino secolare della Spagna proseguiva senza rimedio<sup>1171</sup> – il mezzo migliaio di confratelli dell'Adorazione Notturna, offrendo alla Vergine di Covadonga ottanta vessilli appartenenti a tutte le sezioni dell'associazione nazionale, vegliò in preghiera dalle prime ore della sera del giorno 7 fino alle 4.30 della mattina dell'8, quando, dopo una processione dell'immagine della Vergine di Covadonga all'interno del tempio, iniziò la prima delle messe della festa della Natività della Vergine<sup>1172</sup>.

L'8 settembre la strada fra Arriendas e il santuario era intasata di traffico, con macchine, carrozze e pedoni che durante tutto il giorno percorsero l'itinerario fra il piccolo centro asturiano e Covadonga. Ancor più caotica era la situazione nel santuario, dove alle carrozze e alle autovetture si mischiavano i pellegrini che giungevano in processione dal Repelao e i devoti che, presenti già dai giorni precedenti a Covadonga, si erano accampati e avevano dormito all'adiaccio nei prati e financo sui gradini della basilica<sup>1173</sup>. La Compañía del Ferrocarril Cantábrico, che serviva i devoti che dalla Cantabria e dalla Biscaglia si recavano al santuario, allestì otto convogli ferroviari straordinari esclusivamente destinati ai pellegrini, mentre la Sociedad de Tramvía de Arriendas a Covadonga, che gestiva la tratta di 17-18 chilometri che allacciava Arriendas al Repelao, dispose tariffe agevolate per le comitive di viaggiatori sacri che si recavano all'altare della Santina<sup>1174</sup>. Insieme con la reclamizzazione sulla stampa popolare e l'impiego di moderne strategie di promozione commerciale, gli allacciamenti ferroviari e stradali costituivano un elemento essenziale per i centri di pellegrinaggio mariani dell'Età Contemporanea. Ad esempio, la precoce costruzione di una linea ferroviaria che collegava Lourdes al resto del paese nel 1866 rese il luogo sacro occitano accessibile a milioni di turisti. L'accettazione e lo sfruttamento, da parte della gerarchia cattolica, delle innovazioni tecnologiche del secolo nei settori della stampa e dei trasporti condusse alla nascita di una cultura devota basata sul treno e la ferrovia da quintessenza della moderna nazione industriale si trasformò nel mezzo di locomozione privilegiato per l'incontro con il sovrannaturale e il meraviglioso<sup>1175</sup>. Gli spostamenti dei pellegrini in treno o, nel Novecento già inoltrato, in autobus in direzione dei luoghi sacri internazionali presuppose, nella incisiva definizione di William Christian, «a quantum leap in the accessibility of the sacred», permettendo ai devoti di raggiungere comodamente ed economicamente qualsiasi santuario dello spazio europeo, da Fatima a Czestochowa e a Medjugorje<sup>1176</sup>. In occasione della benedizione dell'asse ferroviario Busdongo-Ujo, che faceva parte della fondamentale arteria ferroviaria che collegava León a Gijón, avvenuta il 15 agosto 1884, Martínez Vigil rese grazie al Dio della scienza che aveva consentito la costruzione della rete ferroviaria che permetteva alle Asturie di essere facilmente accessibili al resto della nazione. La Chiesa, proseguiva il prelado sierenese, applaudiva ai progressi materiali dell'uomo

<sup>1170</sup> *Boletín eclesiástico oficial del obispado de Oviedo*, 15 luglio 1910, pp. 238-239.

<sup>1171</sup> *Boletín eclesiástico oficial del obispado de Oviedo*, 1° agosto 1918, pp. 238-239.

<sup>1172</sup> *La Época*, 8 settembre 1918, p. 3.

<sup>1173</sup> *El Comercio*, 9 settembre 1918, p. 1.

<sup>1174</sup> *La Época*, 8 settembre 1918, p. 3.

<sup>1175</sup> Harris, pp. 39-41; Kaufmann, pp. 16-61.

<sup>1176</sup> Christian, *Moving Crucifixes in Modern Spain*, p. 14.



e guardava con interesse gli ultimi ritrovati della tecnologia che offrivano una ampia gamma di nuove opportunità ai servi di Dio. Gli ingegneri e gli operai che avevano portato a termine la colossale opera avevano lavorato per la causa del Vangelo e della Provvidenza di Dio, permettendo non solamente ai sacerdoti e ai religiosi di spostarsi rapidamente per portare la Parola di Dio, ma consentendo anche ai pellegrini di raggiungere i luoghi sacri della cristianità in maniera economica e veloce. In chiusura del discorso, Martínez Vigil apostrofava il re, presente all'inaugurazione, felicitandosi perché d'ora in poi il sovrano non sarebbe più stato un forestiero nel suo Stato, ma avrebbe potuto raggiungere velocemente e comodamente qualsiasi punto della geografia spagnola: mai più, preconizzava il presule, vi sarebbe stato un successore di Pelayo che sarebbe morto senza baciare la terra benedetta di Covadonga, «casa solariega de los reyes de España»<sup>1177</sup>. Nel novembre 1891, la Compañía de Ferrocarril Económicos de Asturias – una società creata da esponenti della borghesia capitalista regionale, banchieri, proprietari di miniere, indiani e politici come Alejandro Pidal – inaugurò la tratta ferroviaria fra Oviedo e Infiesto, consentendo di accorciare notevolmente i tempi ed i disagi del viaggio verso il santuario; nel maggio 1903, inoltre, la compagnia costruì e mise in servizio il tratto fra Infiesto e Arriondas e, nel 1908, fu aperto al pubblico il percorso fra Arriondas e il santuario. Saldamente allacciata con le tratte servite dalla Sociedad General de Ferrocarriles Vasco Asturiana e dalla Compañía de Ferrocarril del Cantábrico, che nel trentennio compreso fra il 1880 e il 1910 avevano considerevolmente ampliato le comunicazioni verso la conca mineraria da una parte e Santander e Bilbao dall'altra, la compagnia asturiana riuscì a convogliare migliaia di pellegrini all'anno a Covadonga<sup>1178</sup>. Nel tragitto da Arriondas a Covadonga il treno costituiva non solo un mezzo per raggiungere il santuario, ma anche un veicolo che consentiva di ammirare il paesaggio mitico delle Asturie orientali. Come si legge su una guida turistica redatta all'incirca nel 1910-1911 e rieditata fino agli anni Venti, dai finestrini del treno che costeggiava le poetiche rive del fiume Sella si potevano via via scorgere tutti i luoghi santificati dalla leggenda delle origini della nazione e della fondazione della monarchia: dal monastero di San Pedro de Villanueva e dalla cappella di Santa Cruz de Cangas de Onís fino alla chiesa di Sant'Eulalia di Abamia, visibile dalla stazione di Soto e alla roccia dalla sommità della quale secondo la tradizione Oppas fu scagliato nel vuoto. Infine, giunti alla stazione di La Riera, era possibile contemplare l'intero anfiteatro montano al centro del quale sorgeva la basilica monumentale<sup>1179</sup>.

Giunte in grande maggioranza nel pomeriggio del giorno 7, le autorità presenti erano costituite da Francesc Cambó, ministro del fomento, e dai dirigenti e amministratori locali: il capitano generale della VII regione militare, il governatore civile di Oviedo, membri della Deputazione Provinciale e sindaci e consiglieri municipali dei centri asturiani; la sera della vigilia della festa della coronazione della Vergine giunsero anche Alfonso XIII e la regina Vittoria Eugenia fra le acclamazioni e gli applausi dei devoti giunti al santuario. Riguardo la presenza della coppia monarchica, è importante evidenziare, con Moreno Luzón, il notevole potenziale di attrazione

---

<sup>1177</sup> Ramón Martínez Vigil, 'Bendición del Ferrocarril de Asturias (14 de agosto de 1884)', in *Pastorales Del Rmo. P. Martínez Vigil*, III. INSTRUCCIONES Y COMUNICACIONES (1884 Á 1898), pp. 5–9; ne *La Ilustración Española y Americana*, 30 agosto 1884, pp. 113 e 116 appaiono diverse raffigurazioni dell'evento firmate da Juan Comba, quotato illustratore della Restaurazione che fu al seguito di Alfonso XII in tutti i suoi viaggi: fra di questi disegni spicca nella prima pagina della rivista la benedizione da parte di Martínez Vigil del tunnel della Perruca. Alfonso XIII fece largo uso del treno nei numerosi viaggi che compì attraverso la Spagna, cfr. Barral.

<sup>1178</sup> In merito ai disagi nel raggiungere il santuario dell'Auseva, è importante ricordare che il viaggio in diligenza trainata da cavalli verso Covadonga da Oviedo richiedeva quasi dodici ore fra gli anni Settanta e Ottanta del XIX secolo: Méndez Mori, ad esempio, ricordava come Sanz y Forés nel 1877 impiegasse tre giorni per raggiungere la valle del Deva e tornare nella capitale, uno giorno di andata, uno di permanenza e uno per il ritorno, Méndez Mori, p. 170.

<sup>1179</sup> A. Reigada, *Covadonga* (Gijón: Talleres tipográficos 'La Fe', 1916). L'opuscolo, a metà fra guida turistica e libello devozionale, fu distribuito gratuitamente e i costi di stampa furono sostenuti dalla Deputazione di Oviedo, dal consiglio comunale di Cangas de Onís e dal capitolo di Covadonga, nonché da diverse compagnie ferroviarie asturiane, cantabriche e basche.

esercitato dal carisma reale sulla popolazione e la grande capacità di richiamo del sovrano: nella spianata della basilica di Covadonga, dinanzi alla tribuna di Alfonso XIII, si affollarono più di 10.000 persone, un risultato eccezionale anche in considerazione della mancanza quasi assoluta di alloggi. È inoltre importante ricordare i ricevimenti entusiastici e calorosi che il re aveva ricevuto in tutti i paesi sul tragitto<sup>1180</sup>. Al termine della messa pontificale, si formò una processione in direzione della spianata nella quale sfilarono l'immagine della Vergine, l'abate Barinaga con le corone benedette, il cardinale Victoriano Guisasola y Menéndez, primate di Toledo e patriarca delle Indie Occidentali, seguito dai vescovi di Oviedo, Orense, León e Plasencia, dalla coppia reale e dalle autorità. Una volta depresso il simulacro nell'altare elevato al centro della piazza, la società corale municipale di Oviedo cantò l'antifona *Regina Coeli, laetare, alleluia* e Guisasola, delegato dal pontefice, collocò i diademi sul capo della Bambino e poi della Vergine. In seguito, mentre il primate incensava l'immagine, il coro ovetense intonò *Bendita la Reina de nuestras montañas*, l'inno ufficiale del centenario musicato da Ignacio Busca de Sagastizábal<sup>1181</sup>.

La religiosità ultramontana e la mentalità tradizionalista, patrimonio condiviso da Baztán, dalla nobiltà e dal ceto capitalista asturiano, informò la principale celebrazione del XII centenario della battaglia di Covadonga. Al di là della ritualità barocca delle cerimonie, è innanzitutto necessario considerare la coronazione canonica della Vergine un ulteriore passo in direzione della centralizzazione romana, un processo iniziato un'ottantina di anni prima: l'approvazione papale, esplicitata dalla lettura del decreto pontificio di autorizzazione alla coronazione durante la funzione e dall'investitura di Guisasola y Menéndez come delegato papale, rafforzava la compattezza e i legami fra la Chiesa di Oviedo, la gerarchia spagnola e la Santa Sede. La riparazione delle offese a Dio caratteristica della pietà della congregazione dell'Adorazione Notturna e la promozione del rito del rosario quale rimedio per i mali della società che connotarono le celebrazioni diedero alla coronazione canonica un sapore tradizionalista e conservatore. Infine, la presenza del re caratterizzò le celebrazioni cattoliche del centenario: in primo luogo, è necessario sottolineare la capacità di attrazione di Alfonso XIII e il suo enorme potenziale di richiamo nei confronti della popolazione. La presenza del sovrano alla coronazione canonica della Vergine di Covadonga indicava oltretutto l'adesione del monarca al discorso sviluppato attorno alla celebrazione da parte del vescovo e della nobiltà terriera e industriale asturiana, molti esponenti della quale, come ad esempio il marchese di Villaviciosa de Asturias, erano amici personali di Alfonso XIII. In definitiva, in linea con quanto scrisse Julio de la Cueva, la partecipazione del re alle cerimonie di Covadonga nel 1918 costituisce un'ulteriore conferma dello slittamento di Alfonso XIII da tiepido rigeneratore liberale degli inizi del proprio regno in direzione di posizioni sempre più autoritarie e conservatrici, soprattutto dopo la Crisi del Diciassette<sup>1182</sup>.

### *III.5.2 Festa dell'esercito, esaltazione della pittura regionalista, celebrazione del mito della montagna: le cerimonie civiche del centenario*

La giunta civile, convocata dal governatore civile di Oviedo all'inizio del 1917 per presiedere e coordinare le iniziative civiche del XII centenario della battaglia di Covadonga, assemblò un ambizioso programma di proposte afferenti a quelli che avrebbero dovuto essere i quattro principali aspetti dell'anniversario: religioso, militare, storico e sociale. Oltre alla coronazione canonica e all'organizzazione delle funzioni religiose, affidate al vescovo di Oviedo, la giunta prevedeva l'esecuzione di manovre militari, parate dell'esercito e consegna di bandiere nonché l'allestimento di un'esposizione regionale di belle arti, agricoltura, industria e commercio; l'organismo programmò inoltre vari concorsi di pittura, scultura e musica, oltretutto un certame di

---

<sup>1180</sup> Javier Moreno Luzón, 'Mitos de la España inmortal', p. 133; Moreno Luzón, 'Alfonso el Regenerador', p. 338. Sulla calorosa accoglienza delle cittadine asturiane, *ABC*, 8 settembre 1918, p. 10, *El Comercio*, 8 settembre 1918, p. 1 ed *El Comercio*, 9 settembre 1918, p. 1.

<sup>1181</sup> *La Época*, 8 settembre 1918, p. 3.

<sup>1182</sup> Julio de la Cueva, 'El rey católico', in *Alfonso XIII: un político en el trono*, pp. 277-306.

studi storici sulla battaglia del 718 e la figura del duce goto. Infine, la commissione organizzatrice prevedeva l'erezione di alcuni edifici scolastici, come la costruzione di una «escuela nacional primaria» dedicata all'istruzione degli immigrati giunti nelle Asturie per lavorare nelle miniere e dei loro figli, un «instituto náutico» a Gijón, necessario per lo sviluppo del commercio marittimo e la formazione della manodopera portuale, un «nuevo establecimiento de enseñanza industrial», completo di macchinari e laboratori per il perfezionamento dell'industria estrattiva e metallurgica: a questo proposito, i componenti della giunta prevedevano anche il completamento della Facoltà di Scienze Chimiche dell'Università di Oviedo<sup>1183</sup>.

Nonostante le pressioni dei membri della giunta, guidati dal presidente Armando de las Alas-Pumariño, dei proceri asturiani e dei rappresentanti del Principato alle Cortes, il governo liberale del marchese di Alhucemas non concesse nessun tipo di sovvenzione economica né di patrocinio, mentre l'esecutivo conservatore guidato da Antonio Maura approvò un progetto di legge che compiva in maniera solo minimale e con enorme ritardo le richieste dei rappresentanti delle Asturie. La proposta di legge presentata al parlamento da Maura all'inizio di giugno fu approvata il giorno 22 del mese successivo. L'ordine reale riconosceva il santuario di Covadonga come oggetto di speciale protezione da parte dello Stato e, di conseguenza, sanciva la costituzione del Parco Nazionale della Montagna di Covadonga nella zona del massiccio della Peña Santa; approvava in secondo luogo il restauro dei sepolcri di Pelayo e Alfonso I sulla base di un progetto che doveva ottenere l'approvazione della Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Inoltre, la legge autorizzava il ministero dell'Istruzione Pubblica a indire un concorso di studi storici sul tema della battaglia di Covadonga: il miglior lavoro presentato, scelto da una giuria composta da tre membri della Real Academia de la Historia e da due esponenti della Real Academia Española, sarebbe stato premiato con una somma di 25.000 pesetas. Infine, la legge prevedeva, previo consulto fra il ministero dell'Istruzione Pubblica e la Deputazione Provinciale di Oviedo, l'apertura di un istituto industriale con curricula basati sulle principali attività economiche della regione<sup>1184</sup>.

Il presente capitolo intende approfondire alcuni aspetti delle cerimonie organizzate a Covadonga in occasione del XII centenario, corollario della solenne funzione della coronazione canonica che rappresentò il fulcro dei festeggiamenti. *In primis*, cercheremo di sviluppare alcune considerazioni in merito a quello che George Mosse ha chiamato il mito della montagna nell'Europa del primo terzo del Novecento in relazione alla costituzione del parco naturale di Covadonga: a questo proposito, vedremo la costruzione culturale di Covadonga come simbolo delle Asturie verdi da parte di Maximiliano Arboleya, Armando Palacio Valdés e Pedro Pidal. In secondo luogo, analizzeremo brevemente la cerimonia di consegna della bandiera del Reggimento di Covadonga, una festa che celebrava l'esercito spagnolo nel luogo della memoria vincolato al primo condottiero delle truppe della monarchia; la cerimonia inoltre inaugurò il lato militare delle feste di Covadonga, che fu strutturato e rafforzato nel corso della dittatura di Primo de Rivera e del franchismo. L'esposizione regionale di belle arti sarà al centro della nostra attenzione nel paragrafo seguente: inaugurata da Alfonso XIII, la mostra annoverava opere dei maggiori esponenti della pittura regionalista asturiana nel corso della Restaurazione e della prima metà del Novecento. Sulla base degli studi sulla cultura regionalista di Eric Storm e Ferrán Archilés e in virtù dell'analisi della critica d'arte delle opere esposte, tenteremo di dimostrare come anche nelle Asturie la pittura regionalista contribuì alla definizione dell'identità locale e come la fabbricazione dell'identità collettiva della piccola patria abbia puntellato la costruzione della nazione spagnola e la socializzazione dell'idea altrimenti astratta della patria grande nel Principato. Infine, ci

---

<sup>1183</sup> Canella, *De Covadonga*, pp. 247–85.

<sup>1184</sup> *Gaceta de Madrid*, 12 giugno 1918, p. 165 e *Gaceta de Madrid*, 24 luglio 1918, p. 227. Il concorso fu vinto dalla ricerca di Claudio Sánchez Albornoz, al quale fu consegnato il premio nel 1924, cfr. *Gaceta de Madrid*, 18 aprile 1924, p. 367. Queste ricerche, completate nel corso degli anni Venti e Trenta, andarono a integrare le successive pubblicazioni del docente madrileno, cfr. Claudio Sánchez Albornoz, '¿Se peleó en Covadonga?', *Archivum*, XII (1963), 90–101 e Claudio Sánchez Albornoz, *Orígenes de la nación española. Estudios críticos sobre la historia del Reino de Asturias* (Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1972).

dedicheremo all'analisi della campagna di stampa condotta dal giornalista ovetense Columbia per l'istituzione della festa nazionale del Giorno di Covadonga e di Pelayo, che avrebbe dovuto essere fissata il 1° agosto, tradizionale data dello scontro fra Al Qama e il condottiero asturiano. L'appello di Columbia fu ignorato dal governo di Maura, che nel giugno 1918 aveva proclamato il 12 ottobre festa nazionale come Giorno della Razza, ma fu raccolto dal vescovo di Oviedo il quale ottenne da Benedetto XV l'erezione dell'8 settembre a festa di precetto nella diocesi asturiana. La festa corroborò ulteriormente l'identificazione della Vergine di Covadonga come simbolo delle Asturie e ne sublimò i significati clericali, conservatori, aristocratici e militari.

### *III.5.2.1 Il santuario di Covadonga come simbolo delle Asturie verdi*

La coronazione canonica della statua della Vergine di Covadonga costituì senza dubbio la principale celebrazione del XII centenario della battaglia che decretò il trionfo di Pelayo sull'invasione ismaelita. Nel pomeriggio del giorno 8, come abbiamo ricordato, venne inaugurato il Parco Nazionale della Montagna di Covadonga: Alfonso XIII, assistito dal marchese di Villaviciosa de Asturias, piantò un albero come simbolico inizio dell'opera di riconquista del territorio nazionale attraverso la riforestazione e la lotta contro il progressivo e apparentemente inesorabile inaridimento del suolo spagnolo<sup>1185</sup>. Poiché, come abbiamo ricordato nell'introduzione, Jacobo García Álvarez, in un eccellente lavoro di alcuni anni fa, ha brillantemente ricostruito le circostanze dell'istituzione del Parco Nazionale della Montagna di Covadonga, non ci soffermeremo su questo punto se non per formulare alcune brevi considerazioni. In primo luogo, è opportuno rimarcare il ruolo centrale del re nell'appoggiare il marchese di Villaviciosa de Asturias e nel patrocinare la costituzione della riserva naturale asturiana; inoltre, può essere interessante delineare la concezione che della natura e della montagna – e, nello specifico, del paesaggio montano di Covadonga – dividevano Pidal, Palacio Valdés, Arboleya e più in generale la cultura politica conservatrice e cattolica asturiana e inserire questa visione nell'immaginario collettivo europeo fra Ottocento e Novecento sulla natura.

Esperto cacciatore ed appassionato escursionista, Alfonso XIII visitò Covadonga per la seconda volta nell'estate del 1915 e in quell'occasione iniziò a dare impulso e patrocinare la protezione della natura in Spagna, difendendo la necessità che i Picos de Europa dovessero essere la prima riserva naturale spagnola ad essere istituita<sup>1186</sup>. Nei paragrafi seguenti avremo modo di analizzare nel dettaglio le visite reali dell'estate del 1915, soffermandoci sul legame fra l'amore del re per la caccia e l'alpinismo e la costituzione dei primi parchi naturali spagnoli. Al di là del ruolo primario del re nell'approvazione della legge sui parchi naturali, funzione che si esplicitò anche nel costante sostegno offerto a Pidal, è necessario soffermarsi sulla concezione che della natura, e in special modo della montagna, aveva il marchese di Villaviciosa de Asturias, una visione che costituiva lo specchio fedele della costruzione culturale della montagna che si era andata affermando in Europa a partire dall'ultimo Ottocento. Come ha scritto George Mosse, nel mito della montagna si associavano la forza, la purezza e la solidità della nazione da un lato e una condotta di vita caratterizzata dal decoro, dalla virtù e dalla semplicità dall'altro. Parallelamente, in sport come l'alpinismo o l'escursionismo montano si rifletteva un'esperienza interiore incardinata sulla forza di volontà, la disposizione alla lotta, la tenacia ma anche la lealtà e l'onestà. La scalata della montagna si abbinava a un'idea di libertà, di eternità e di rigenerazione individuale e nazionale mediante il dominio della natura; in secondo luogo, gli sport alpini come la scalata delle vette montane si congiungevano con un'ideale elitista che innalzava l'individuo, eroico sfidante della natura, sulle masse e il loro stolido materialismo. Tutte queste connessioni fra nazione, montagna, l'ideale di una vita austera e semplice e la volontà di dominio si rafforzarono nel primo dopoguerra, soprattutto in Austria, Germania e Italia e in connessione con il mito dell'esperienza di guerra<sup>1187</sup>. In linea con

<sup>1185</sup> *La Época*, 9 settembre 1918, p. 3.

<sup>1186</sup> Pedro Pidal, *Lo que es un parque nacional y el Parque Nacional de Covadonga* (Madrid: Imprenta de Ramona Velasco, viuda de P. Pérez, 1917), pp. 11–12.

<sup>1187</sup> George L. Mosse, *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti* (Roma: Laterza, 2005), pp. 126–31.

queste concezioni, Pedro Pidal scorgeva innanzitutto nella montagna, e in particolare nei massicci della cordigliera asturiana, una destinazione per allontanarsi dalle città caotiche e rumorose in direzione delle silenziose solitudini della natura incontaminata. A questo proposito, Pidal si spingeva anche a proporre la revoca delle concessioni per lo sfruttamento minerario alle società estrattive, segnatamente la Asturiana Mines Limited, che inquinavano i laghi di Enol e de la Ercina siti vicino a Covadonga. Nella concezione del marchese di Villaviciosa de Asturias, inoltre, al maestoso silenzio delle montagne si associava la semplicità e la sobrietà dei costumi e una vita condotta in modo austero ed essenziale, sull'esempio dei padri; oltre a connettersi con la semplicità dei *mores* arcaici, l'altitudine si associava a un tipo di fede eroica ma allo stesso tempo viva e semplice come quella del cristianesimo primitivo: nella guida che pubblicò sui Picos de Europa, ad esempio, il marchese di Villaviciosa de Asturias segnalava la presenza di sentieri di pellegrinaggio verso eremi sperduti e antichi monasteri, sia quelli delle vicinanze di Covadonga, come l'eremo di Santa Cruz de Cangas de Onís, sia quelli nel versante cantabrico, come Santo Toribio di Liébana. Infine, Pidal evidenziava come l'alpinismo fosse una palestra di vita che temprava il corpo e lo spirito, forgiando il fisico e il carattere:

Culminar las montañas no es un fin en la vida; es un medio. Un medio que en los años moceriles templa y aquilata las energías preparándolas para las luchas de la vida; un medio en que en la virilidad conserva la gallardía y el entusiasmo juvenil; un medio de preparar para la vejez un tesoro de bellísimos recuerdos, llenos de serenidad y libres de remordimientos<sup>1188</sup>.

Nella concezione di Pidal, perciò, alla montagna si associavano semplicità dei costumi, amore per la patria, educazione rigorosa a una vita virile e gagliarda e religiosità tradizionale; a queste concezioni, inoltre, si abbinavano l'elitismo e la propensione per il mito del superuomo, dominatore della natura che si elevava sulle masse amorfe.

Accanto questi ideali laici, a partire dalla metà dell'Ottocento anche la Chiesa elaborò una propria costruzione culturale della natura, della campagna e della montagna. Thomas Kselman ha ricordato che la Chiesa, in cerca di una di un'alternativa alla Francia moderna, urbana e industriale, si avvale delle immagini sentimentali della religiosità contadina e della famiglia tradizionale rurale. Ruth Harris, sulla stessa linea, designò i rituali di Lourdes come intenzionalmente associati a visioni di una continuità senza tempo e al sogno della tradizione antica del cattolicesimo rurale ed aristocratico. Da questo punto di vista, arguiva Suzanne Kaufmann, i pellegrinaggi a Lourdes costituivano delle manifestazioni di massa contro la secolarizzazione, la Terza Repubblica e l'emersione di una società consumistica e moderna in Francia<sup>1189</sup>. In egual modo, anche Covadonga venne associata alla natura eterna e rigenerata dal ciclo infinito delle stagioni, alle Asturie immortali e sempre uguali a sé stesse, alla tradizione. Così, ad esempio, si esprimeva Maximiliano Arboleya all'inizio del Novecento:

Asturias, la Asturias verdadera, la de los verdes campos, y los ríos transparentes, y las risueñas campiñas, y los silenciosos bosques, desaparece rápidamente, para dejar su puesto a la Asturias de la industria, del carbón y de las fábricas, de los ríos negros y los bosques profanados por los caminos de hierro: – Pero no es eso sólo, ni lo peor, y el artículo mencionado lo advierte con un dejo amargo que llega al alma: ¡una transformación semejante a la que indicada queda, se está operando también en la parte moral, aquí en Asturias! A la Asturias tradicional, la de nuestros abuelos, la de las costumbres patriarcales, la de la fe en Cristo y en la Virgen de Covadonga, sucede una Asturias nueva: la Asturias del socialismo, la de los obreros sin religión, la de los hombres convertidos en bestias!<sup>1190</sup>

---

<sup>1188</sup> Pedro Pidal e José Zabala, *Picos de Europa. Contribución al estudio de las montañas españolas* (Madrid: Club Alpino Español, 1918), pp. 4–103, la citazione a p. 28.

<sup>1189</sup> Kselman, p. 198; Harris, p. 247; Kaufmann, p. 17.

<sup>1190</sup> Maximiliano Arboleya, 'Asturias de mañana', in *Almanaque de El Carbayón* (Oviedo: Imprenta de El Carbayón, 1902), pp. 86–88 (p. 86); l'articolo cui si fa riferimento nel testo è Jenaro López, 'Asturias "novelable"', in *Almanaque de El Carbayón*, pp. 64–66.

Arboleya contrapponeva, senza citarle, la «Asturias verde» e la «Asturias negra» dello scrittore Armando Palacio Valdés, ponendo da un lato il Principato della Vergine di Covadonga, tradizionale e immerso nel paesaggio asturiano, e le Asturie socialiste e rivoluzionarie, della conca mineraria e dell'irreligiosità. Questa concezione fu condivisa dal celebre romanziere asturiano, il quale aveva incentrato uno dei propri lavori più rinomati, *La aldea perdida*, sulla critica dell'industrialismo e sulla denuncia dello scadimento e della corruzione morale provocata dal progresso industriale<sup>1191</sup>. Nel caso di Covadonga, l'associazione fra la montagna, la fede e la tradizione si arricchiva di un lato originale, ossia la santificazione del monte Auseva da parte del nazionalcattolicesimo. Come già abbiamo avuto modo di ricordare, gli intellettuali nazionalisti tendevano a investire determinati luoghi geografici di una speciale poesia etnica, in particolar modo quando essi si associavano al ricordo di eventi sacri per il popolo. Citando lo scrittore asturiano del secolo decimonono Luciano García del Real, il canonico dottorale della cattedrale di Oviedo, Antonio Alonso Rodríguez, in occasione delle feste del centenario decantava l'Auseva come una montagna sacra, arcigno custode dei destini della nazione:

Vigilante y altivo como guerrero,  
que guarda los tesoros de aquella Cueva  
que guarda los destinos de un pueblo entero  
sobre todas las rocas se alza el Auseva  
auras de independencia su seno agitan.  
Y al compás de los ecos de la montaña  
entre gritos de gloria, de fe palpitan  
los himnos religiosos de España.  
El sol de las batallas quemó su frente  
los vientos y huracanes cantan sus glorias,  
y los ecos repiten de gente en gente  
los cantos inmemoriales de sus victorias.  
Espantoso torrente tiene a su planta  
y sobre el torrente tiene la augusta Cueva,  
y en la Cueva una imagen, la Imagen Santa  
que es la reina adorada del Monte Auseva  
a los pies de la Imagen, juntas rezaron  
los que fueron cristianas generaciones  
sus peanas y alegrías allí cantaron  
y ensalzaron sus quejas y sus canciones<sup>1192</sup>.

Nella composizione ripresa da Alonso Rodríguez, ai peana di vittoria cantati dagli asturi alle falde dell'Auseva nell'VIII secolo e al grido d'indipendenza che i battaglioni della Giunta Generale del Principato innalzarono dalle sue pendici nel maggio 1808 si assommavano le preghiere e le canzoni delle innumerevoli generazioni successive di asturiani che nella Santa Grotta avevano confidato alla Vergine le loro speranze e trovato sollievo nelle loro angustie; è evidente inoltre il parallelo fra il poderoso acrocoro e l'indomita nazione cattolica. Questa sacralizzazione cattolica e nazionalista del paesaggio spagnolo, oltre all'Auseva, interessava anche altri accidenti fisici del territorio peninsulare, primo fra tutti il fiume Ebro. «El río más nacional, el Ebro sacrosanto» di Marcelino Menéndez Pelayo divenne il «padre Ebro», testimone della venuta in carne mortale della Vergine a Saragozza e perciò della nascita del cristianesimo in Spagna, e anche, dopo la fine della Battaglia dell'Ebro e la conquista della Catalogna, «inmensa pila bautesimal de Iberia», della Nuova Spagna di Franco<sup>1193</sup>.

---

<sup>1191</sup> Armando Palacio Valdés, 'Verde y negro', in *Asturias. Información sobre su presente estado moral y material*, di Salvador Canals (Madrid: M. Romero, 1900), pp. XIV–XVIII e *La Esfera*, 22 luglio 1918. Sulla costruzione culturale delle Asturie verdi fra Otto e Novecento cfr. Jorge Uría, 'Asturias 1898-1914. El final de un campesinado amable', *Hispania*, LXII.212 (2002), 1059–98.

<sup>1192</sup> Antonio Alonso Rodríguez, 'La Virgen de Covadonga', *El Carbayón*, 8 settembre 1918, p. 1.

<sup>1193</sup> Desiderius Salvus, 'El Ebro', *El Pilar*, 2 gennaio 1940, p. 15.

La connessione fra montagna, fede e tradizione propria dell'immaginario individuale di Pedro Pidal, Maximiliano Arboleya e Armando Palacio Valdés si contrapponeva, da un lato, alla concezione di altri scrittori, come ad esempio Andrés González-Blanco, e dall'altro la dimostra il cambio diametrico della concezione della natura che si era verificato fra i secoli dell'Età Moderna e il Novecento. Il poeta e traduttore di Luanco, in primo luogo, pur riconoscendo l'esistenza delle due Asturie – della regione rurale e «infanzona», dei casolari bianchi e dei palazzotti atavici da una parte e del Principato industriale e fiorente, allacciato da rapide e moderne vie di comunicazione, delle fabbriche siderurgiche e delle miniere dall'altra – riteneva che le due non dovessero essere necessariamente in conflitto, ma potessero essere giustapposte e complementari. Egli perciò si faceva bardo, a differenza di Palacio Valdés e di gran parte della letteratura che lo aveva preceduto, delle Asturie attuali dalla duplice personalità, nelle quali si coniugavano l'Arcadia dei cantori nostalgici e il paese moderno del benessere industriale<sup>1194</sup>. In secondo luogo, la sensibilità verso il paesaggio e la natura era radicalmente mutata e questo cambiamento è chiaramente comprensibile in relazione al paesaggio della valle del Deva: dalla selva selvaggia e aspra e forte, dai monti rocciosi e incombenti sul viandante che percorreva la strada tortuosa e sconnessa, dall'ambiente orrido e immane descritto da Morales e Jovellanos fra il Cinquecento e il Secolo dei Lumi siamo passati, mercé la maturazione della sensibilità romantica e nazionalista, alla natura rifugio silenzioso, grembo ancestrale nel quale sono contenute le tradizioni patrie e della fede degli avi, l'essenza del popolo. È, infine, opportuno ricordare come la Chiesa ottocentesca avesse scelto paesaggi bucolici e immanenti scenari naturali per la costruzione dei propri santuari, in antitesi alla modernità industriale e consumistica. Nel caso del santuario di Covadonga, con il tempo divenne sempre più chiara la connessione fra natura incontaminata, fede tradizionale e terra avita, un'immagine culturale che si opponeva alla conca mineraria egemonizzata dai socialisti e al Musel dominato dai portuali anarchici di Gijón.

### III.5.2.2 *La festa dell'esercito: la consegna della bandiera del Reggimento di Covadonga*

Fra le celebrazioni civico-religiose organizzate in occasione del XII centenario spicca la solenne consegna della nuova bandiera del reggimento di Covadonga. Come affermò il marchese della Vega de Anzo nel discorso con il quale accompagnò la consegna del vessillo, attraverso la cerimonia si rinsaldavano sempre più i legami fra la Croce e la spada, fra la Religione e la Patria, due ideali che sempre si accompagnarono lungo la storia spagnola<sup>1195</sup>. La pomposa cerimonia di consegna della bandiera del reggimento di Covadonga inaugurò le funzioni religioso-militari nel santuario: come vedremo, le celebrazioni dell'esercito verranno stabilmente inserite nel palinsesto delle feste di settembre nei secondi anni Venti per poi, interrotte durante la Repubblica, essere ampiamente riprese durante il franchismo.

Benché l'idea originaria provenisse da Julio García Artamendi, cappellano del reggimento di Covadonga, la giunta diocesana per la coronazione della Vergine di Covadonga istituita da Baztán fece propria l'iniziativa su proposta del marchese della Vega de Anzo. Vale la pena soffermarsi sulla biografia del secondo marchese della Vega di Anzo, esponente di spicco della nobiltà finanziaria e industriale asturiana e personaggio di primo piano nella politica regionale e nazionale

---

<sup>1194</sup> Andrés González-Blanco, 'La Asturias verde y la Asturias negra', *La Esfera*, 30 agosto 1924, pp. 25–26. Nella Spagna medievale l'infanzón era un membro della bassa nobiltà generalmente vincolato attraverso legami di vassallaggio con magnati o grandi signori ecclesiastici. La figura dell'infanzón coincideva con quella dell'hidalgo e veniva resa in latino col termine miles, il che risalta il lato bellico, di scudiero e guerriero a cavallo caratteristica degli infanzones nei secoli della Reconquista. Insieme con le funzioni militari, questi membri della piccola nobiltà potevano anche essere amministratori dei feudi e dei latifondi dell'aristocrazia, cfr. 'infanzón', *Diccionario de la lengua española*, 23<sup>a</sup> (Real Academia Española, 2020) <<https://dle.rae.es/infanz%C3%B3n?m=form>> [consultato il 24 maggio 2020]. Sono queste due caratteristiche – quella di crociato al servizio della patria da una parte e quella di membro della nobiltà di campagna, della *gentry*, dall'altra – e l'immagine culturale a esse connessa che González-Blanco intende richiamare impiegando questo termine.

<sup>1195</sup> *Bendición y entrega de la bandera del Regimiento de Covadonga* (Avilés: Imp. LA ESPERANZA, 1918), p. 9.

nei primi quattro decenni del XX secolo. Martín González del Valle proveniva dall'ambiente degli indiani in quanto figlio di Emilio Martín González del Valle, e crebbe a Oviedo, dove studiò legge e si sposò con Pilar Herrero de Collantes, figlia di Policarpo Herrero e sorella del quarto marchese di Aledo: a questo proposito, è bene rimarcare i legami matrimoniali e parentali che vincolavano i membri dell'élite finanziaria, industriale e politica della regione. Benché il padre fosse uno dei proceri del Partito Liberale nelle Asturie insieme col marchese di Teverga, Martín González del Valle condivideva le posizioni conservatrici di Maura, in particolare sosteneva la necessità di una rivoluzione dall'alto in vista della rigenerazione della patria e dell'uscita dalla crisi secolare del paese; contestualmente, dopo che conobbe Ángel Herrera Oría, nel primo decennio del Novecento, si interessò alla possibilità dell'impianto in Spagna di un movimento di democrazia cristiana. Negli anni Dieci, il marchese della Vega de Anzo divenne uno dei principali finanziatori della stampa cattolica, sia a livello regionale, collaborando con *Región* e divenendo l'azionista di riferimento de *El Carbayón*, sia nazionale, partecipando alla fondazione dell'Editorial Católica e di *El Debate*; in occasione dello sciopero generale del 1917 conobbe Francisco Franco, allora governatore militare di Oviedo, del quale fu testimone di nozze. Di esplicite simpatie monarchiche, nel 1931, su consiglio di Herrera, accettò il regime repubblicano, attestandosi su posizioni accidentaliste e contribuendo alla fondazione di Acción Nacional e della rivista *Acción Española*; sostenne in seguito Gil-Robles, introducendolo negli ambienti politici, finanziari e militari in cui si muoveva egli stesso, e, in occasione delle elezioni del febbraio del 1936, patrocinò i negoziati che unirono le destre nel Bloque Nacional<sup>1196</sup>. Esponente di primo piano dello strato industriale e finanziario spagnolo e instancabile animatore, durante la Repubblica, della causa cattolica e alfonsina, il marchese della Vega de Anzo proseguì e corroborò il legame della sua famiglia col santuario di Covadonga, patrocinando e partecipando a tutte le cerimonie pubbliche tenutesi nel santuario fino alla propria morte avvenuta nel gennaio 1951. La figura di Martín González del Valle, che, come vedremo, fu legato alla CEDA e alle JAP, contribuì fortemente a rinsaldare il vincolo fra Covadonga, l'élite industriale e nobiliare asturiana e il cattolicesimo conservatore.

Alla presenza del marchese della Vega de Anzo, delegato della giunta diocesana di coronazione, si abbinò la designazione della madrina della bandiera, María del Rosario Vereterra y Armada, marchesa di Canillejas e contessa consorte de la Vega del Sella, nonché presidente della Junta de Damas de la Coronación de Nuestra Señora de Covadonga: figlia di uno dei capi della fazione reazionaria del Partito Conservatore nelle Asturie, sorella di un grande finanziere e capofila della corrente moderata dei conservatori regionali e moglie di un deputato regionale del medesimo partito, la marchesa di Canillejas costituiva «la representación genuina de la mujer astur», pia e patriota; inoltre, essa faceva parte di quello strato femminile mediante il quale la borghesia e la nobiltà asturiana finanziavano e patrocinavano il santuario di Covadonga. Il rito di consegna e benedizione della bandiera, celebrato dal cardinale Guisasola y Menéndez e dai prelati di Oviedo, Orense, León e Plasencia si svolse nella piazza antistante alla presenza degli ufficiali e dei soldati del reggimento di Covadonga in uniforme di gala; dopo la fine del rito, il reggimento sfilò fra l'entusiasmo incontenibile della folla dinanzi alla tribuna delle autorità fino alla Santa Grotta, dove l'alabardiere del reggimento, Francisco de Tuero y Guerrero, figlio ed erede del quinto marchese de los Llamos, depose nelle mani del canonico di Covadonga José Comas l'antica bandiera come offerta alla Vergine<sup>1197</sup>.

Dobbiamo sottolineare, in primo luogo, la simbologia militare e nazionalista del rito di benedizione e consegna della bandiera del Reggimento di Covadonga, che costituì un omaggio all'esercito spagnolo in un momento in cui il prestigio dei militari era messo in discussione e la loro condotta fortemente criticata; inoltre, l'entusiasmo delle migliaia di asturiani presenti al santuario in occasione della parata certificò l'appoggio della gente d'ordine, degli asturiani perbene

---

<sup>1196</sup> Paul Preston, *Francisco Franco. La lunga vita del Caudillo* (Milano: Mondadori, 1995), pp. 47 e 50.

<sup>1197</sup> *Bendición y entrega de la bandera del Regimiento de Covadonga*, p. 11.



all'esercito<sup>1198</sup>. A questo proposito, non è inutile ricordare che Alfonso XIII presenziò alle cerimonie indossando la divisa di capitano generale, la quale da un lato lo accreditava come re soldato e, dall'altro lato, costituiva un visibile sostegno all'esercito. Questa cerimonia costituì inoltre l'inizio della lunga teoria di celebrazioni dell'esercito nel santuario, che saranno inserite stabilmente nel palinsesto delle feste di Covadonga nel corso della dittatura del generale Primo de Rivera. Al di là delle valenze militari, religiose e aristocratiche della funzione del 7 settembre 1918, è importante notare come la benedizione e la consegna della bandiera del Reggimento di Covadonga abbiano costituito un rito di massa in uno scenario perfettamente organizzato all'uopo: la spianata antistante la basilica era stata prevista per la celebrazione di questi rituali di massa e l'organizzazione della rete stradale asfaltata interna al santuario permetteva di allestire le processioni e le sfilate all'interno dello spazio sacro. Da questo punto di vista, nonostante la persistenza dei gravi problemi nella viabilità di accesso al santuario e la mancanza di strutture ricettive adeguate a grandi quantità di devoti, i riti del XII centenario costituirono l'inizio delle celebrazioni religiose, politiche e militari di massa a Covadonga.

### III.5.2.3 L'Esposizione Regionale di Belle Arti di Oviedo

Una delle poche iniziative civili che furono effettivamente realizzate fra le tante progettate dai liberali sulle pagine della rivista madrilenza *La Esfera* e riportate da Fermín Canella nel suo *De Covadonga* fu l'esposizione regionale di belle arti che comprendeva precipuamente tele dei maestri dell'arte regionalista fra i due secoli.

Eric Storm e Ferrán Archilés hanno rilevato come la pittura regionalista costituisse – insieme con la letteratura e la musica – un'espressione primaria del regionalismo integratore e della cultura provinciale nata alla fine del XIX secolo. La poetica della pittura regionalista e degli artisti che in Germania ponevano al centro della loro produzione la cultura *völkisch* e la *Heimat*, la piccola patria, intendeva captare il carattere intimo del popolo di una regione, svelare lo spirito delle genti e l'essenza del paesaggio. Nel caso della Francia, pittori come Lucien Simon e Charles Cottet da una parte avevano dipinto tele che riflettevano fedelmente lo spirito del popolo bretone e si configuravano come veritiere espressioni dell'ambiente e della terra della penisola; dall'altra parte, dalle composizioni dei due artisti francesi scaturiva un senso di continuità col passato e con le origini dell'etnia e della nazione. Tuttavia, a differenza delle opere di artisti precedenti come Jean-François Millet e Jules Breton, le tele di Simon e Cottet non costituivano una rappresentazione dell'essenza dell'intera nazione, ma si riferivano al paesaggio rurale e marino di una regione specifica e cercavano di penetrare ed esprimere l'ambiente naturale e le tradizioni popolari, il *Volksgeist* di una determinata provincia. Nell'Impero tedesco, pittori come Carl Bantzer, Ludwig Dettmann, Fritz Mackensen ed Erich Otto Engel rappresentarono, al pari di Simon e Cottet, eventi importanti del calendario rurale, quali matrimoni e feste patronali, e le tradizionali attività locali come la pesca o la mietitura, espletate da persone abbigliati in costumi locali. Questi pittori non erano semplici realisti, ma come in Francia, tentavano di comprendere l'anima di una regione, nella fattispecie la brughiera intorno a Brema, e, attraverso di essa, quella della nazione. Per il caso tedesco, come evidenzia Eric Storm, è importante rimarcare il valore morale delle scene rurali – quadri che ritraevano comunità contadine armoniche ed operose, che conducevano la loro vita in stretto contatto con la natura e col passato, soprattutto in contrasto con lo sradicamento e l'alienazione degli operai delle città industriali moderne<sup>1199</sup>.

Nella Spagna della fine del secolo l'arte regionalista costituì più tematica che uno stile vero e proprio, una tendenza pittorica e architettonica che si inseriva nel genere romantico fra

---

<sup>1198</sup> Sulle vicende e l'intervenzionismo nella politica dell'esercito spagnolo nel primo quarto del Novecento, dal caso *¡Cu-Cut!* del 1905 alle Juntas de Defensas, organizzazioni corporative militari che, protette da Alfonso XIII, costituirono un gruppo di pressione pretoriano sul potere civile, cfr. Moreno Luzón, 'Alfonso XIII, 1902-1931', pp. 444-56.

<sup>1199</sup> Eric Storm, 'Painting Regional Identities: Nationalism in the Arts, France, Germany and Spain, 1890-1914', *European History Quarterly*, 39.4 (2009), 557-82, pp. 561-73.

modernismo e Art Déco e che si sviluppò parallela ad altri filoni nati all'indomani del Novantotto. L'arte regionalista non costituì un movimento d'avanguardia, come specifica Javier Pérez Rojas, quanto piuttosto un rinnovamento delle forme iconografiche e architettoniche che fiorì fra il 1906 e il 1917 per poi perdere, all'incirca verso il biennio 1918-1920, il proprio potenziale d'innovazione. Uno dei principali elementi della poetica dell'arte regionalista risiedeva nel tentativo di profonda penetrazione psicologica dell'anima spagnola e nell'intento di rendere figurativamente il carattere collettivo, la diversità di costumi, tipi umani e paesaggi, preferibilmente non urbani, nei quali si condensava e si era depositata la cultura popolare. All'interno di questo discorso figurativo, i quieti paesaggi dei pittori regionalisti erano popolati da personaggi umili, abbigliati in maniera modesta ma del portamento nobile, fiero, «hidalgo» e le composizioni, nel complesso suggerivano un senso di atemporalità, arcaismo, primitivismo, ma anche sensazioni di solitudine e isolamento. Una peculiarità della Spagna rispetto a Germania e Francia risiedeva nel senso rigenerazionista che correva parallelo alle necessità figurative degli artisti regionalisti: l'intima connessione fra la rappresentazione della campagna di una regione e il patrimonio culturale unico ereditato dagli avi si vincolava anche al ritorno a questo spirito originario e ancestrale e, attraverso questa riscoperta, alla rigenerazione nazionale. L'esposizione di belle arti del 1915 costituì la consacrazione del regionalismo pittorico spagnolo: con le opere dei maestri Ignacio Zuloaga e Hermenegildo Anglada Camarasa furono esposti quadri di membri della generazione successiva come Eugenio Mir, Gustavo Bacarizas e Alfonso Castela<sup>1200</sup>. Fenomeno sorto nel momento del passaggio fra la società di notabili ottocentesca e la società di massa contemporanea, l'arte regionalista definì visualmente identità regionali più tangibili, che aiutavano gli strati proletari a identificarsi, attraverso di esse, con una nazione astratta e lontana<sup>1201</sup>. Nelle Asturie del secondo Ottocento il primo esponente dell'arte regionalista fu Telesforo Cuevas. Nella produzione dell'artista ovetense si mescolavano la precisa rappresentazione del paesaggio e l'idealizzazione del popolo asturiano, come annotava *El Carbayón* a proposito del quadro raffigurante uno dei castagneti vicini alla fonte de Los Xatinos, a Vega:

Respira el cuadro un ambiente asturiano tan puro y se ve tan fielmente retratado en aquel un trozo de *nuestro* cielo y de *nuestro* suelo, que si otras muchas obras de *Foro* no le hubieran dado ya entre nosotros alto renombre artístico, ésta le haría ser acaso el primero de nuestros paisajistas<sup>1202</sup>.

Da un lato è importante notare l'identificazione precisa del luogo ritratto e la raffigurazione fedele di uno dei paesaggi della regione, con le sue caratteristiche naturali e climatiche; dall'altro lato bisogna rimarcare l'aggettivo «nuestro», utilizzato due volte, per rafforzare il legame con la terra. Insieme con la rappresentazione della vita rurale, della campagna arcadica opposta alla città moderna, caotica e industriale, e del suo stile di vita incontaminato, autentico, in accordo con la natura e la tradizione, l'arte regionalista asturiana si orientò verso paesaggi urbani umili colti in un istante di vita quotidiana: angoli del porto, feste patronali, mercato; inoltre, riallacciandosi ad alcune delle poetiche della pittura seicentesca, la pittura regionalista asturiana riprese il tema della *vanitas*, un soggetto sul quale avevano già lavorato Mackensen e Cottet. Al di là dell'insigne marinista gijonés Juan Martínez Abades, il quale vinse la seconda medaglia all'Esposizione Nazionale di Belle Arti del 1890 con *El viático a bordo*, Luis Menéndez Pidal y Álvarez Sela era considerato dalla critica il più insigne maestro dell'arte regionalista per l'approfondimento che nelle sue tele si

<sup>1200</sup> Javier Pérez Rojas e Manuel García Castellón, *El siglo XX: persistencias y rupturas*, Introducción al arte español (Madrid: Sílex, 1994), pp. 78–94; sui legami fra cultura provinciale e arte regionalista in Spagna, cfr. Archilés, pp. 136–38; Storm, 'Painting Regional Identities: Nationalism in the Arts, France, Germany and Spain, 1890-1914', pp. 573–76.

<sup>1201</sup> Eric Storm, 'La cultura regionalista en España, Francia y Alemania: una perspectiva comparada', *Ayer*, 82.2 (2011), 161–85 (p. 185).

<sup>1202</sup> *El Carbayón*, 4 luglio 1903, p.1. Il commento del critico d'arte de *El Carbayón* può essere applicato all'intera produzione di Fernández Cuevas, cfr. ad esempio una delle sue opere più celebri Telesforo Fernández Cuevas, *Alrededores de Oviedo*, n.d., olio su tela, 24,5 x 39,5 cm, Oviedo, Museo de Bellas Artes de Asturias, Colección Pedro Masaveu.

cercava dell'anima della sua terra. Commentando l'Esposizione Nazionale di Belle Arti del 1924, il critico José García Mercadal scriveva:

Las obras de Menéndez Pidal emocionan grandemente, porque están saturadas de belleza y de amor a la pequeña patria y responden siempre a ideas nobles y elevadas dejando de lado a los superficial y lo frívolo. Y es que Menéndez Pidal es un psicólogo muy grande y en lo que le rodea busca la emoción espiritual, sin olvidar que el arte tiene que ser forma y expresión, belleza y sentimiento y un algo muy moral ... Es un pintor castizo, de rancio abolengo; sus cuadros tienes seductoras cualidades del Siglo de Oro de la pintura<sup>1203</sup>.

L'accurata riproduzione delle condizioni climatiche, ambientali e naturali asturiane costituiva uno dei cardini della poetica di Menéndez Pidal: come ha scritto Valeriano Bozal, le specificità regionali che gli artisti ricercavano risiedevano soprattutto nella raffigurazione esatta e riconoscibile del paesaggio, così nelle Asturie come in Galizia e in Biscaglia. Queste caratteristiche, mescolate a una profonda devozione religiosa e mariana in particolare, costituiscono i principali connotati di una delle migliori opere di Menéndez Pidal, la tela *Salus infirmorum* del 1896. L'opera coniugava naturalismo e fede, abbinando la semplicità, l'abbandono e il candore propri della religiosità popolare al dettagliato e realistico ritratto dei contadini colti nell'intimo raccoglimento dinanzi a mistero divino: in questo senso il quadro si inseriva in una tematica molto in voga nell'ultimo decennio dell'Ottocento, già affrontato da Jean-Eugène Buland, José Benlliure e Joaquín Sorolla. Menéndez Pidal dipinse la tela, che ottenne il primo premi all'Esposizione Nazionale di Belle Arti del 1899, dal vivo all'interno della chiesa parrocchiale di San Miguel de Pajares, sita vicino alla sua casa natale nella quale l'artista passava le estati. Naturalismo, essenza regionale, tradizioni avite e fede sentimentale si incrociavano in questo modo nella produzione dell'affermato pittore asturiano<sup>1204</sup>.

Negli stessi anni di Menéndez Pidal sviluppavano la propria carriera coloro che furono considerati dalla critica i principali esponenti dell'arte asturiana contemporanea, Nicanor Piñole ed Evaristo Valle. I temi prediletti di Piñole erano gli usi e i costumi asturiani, la cultura delle classi popolari e lavoratrici; inoltre, l'artista gijonés dipinse sovente la varietà dei paesaggi regionali. Nelle sue composizioni più significative, quali *Marineros en el puerto de Gijón* (1906), *La vuelta de la romería* (1915) o *De promesa al Cristo de Candás* (1920), il pittore gijonés abbinava sentimentalismo e realismo, naturalismo e fede, spaziando da paesaggi rurali ad ambienti marittimi<sup>1205</sup>. Il primo Valle, invece, percorse le vie del modernismo e, in virtù di ciò, acquisì un riconosciuta abilità nel ritrarre liricamente l'atmosfera e i climi asturiani; in un secondo momento, il pittore gijonés abbandonò questi soggetti per dedicarsi a temi sociali, alla vita quotidiana del proletariato minerario e dei pescatori della costa. Valle perciò fu un pittore della terra asturiana e,

---

<sup>1203</sup> *Región*, 19 giugno 1924, p. 8. Menéndez Pidal all'esposizione presentava all'Esposizione Nazionale di Belle Arti di quell'anno cinque opere esemplificative della sua poetica pittorica: fra di esse segnaliamo *El viático en la aldea*, 1924, olio su tela, 70 x 105 cm, n.p., Collezione privata e *Teatro guiñol ambulante*, 1913, olio su tela, 162 x 207 cm, Madrid, Fundación María Cristina Masaveu Peterson, cfr. *Catalogo oficial de la Exposición Nacional de Bellas Artes de 1924* (Madrid: «Mateu» Artes Gráficas, 1924). Vinse la medaglia d'onore, un'onorificenza che attestava l'apprezzamento generale per l'opera dell'autore. Il quadro di soggetto marino citato è Juan Martínez Abades, *El viático a bordo*, 1890, olio su tela, 331 x 459 cm, Madrid, Museo del Prado; un tipico esempio della produzione del pittore gijonés è Juan Martínez Abades, *Recogida de algas en la ribera del Berbés (Vigo)*, 1892, olio su tela, 40 x 76 cm, Malaga, Museo Carmen Thyssen Málaga.

<sup>1204</sup> Luis Menéndez Pidal, *Salus infirmorum*, 1896, olio su tela, 80 x 100 cm, Madrid, Museo del Prado. Sulla composizione cfr. anche Ernesto Burgos, 'Historia de un cuadro: «Salus infirmorum»', *La Nueva España*, 5 febbraio 2013 <<https://www.lne.es/cuencas/2013/02/05/historia-cuadro-salus-infirorum-20712937.html>> [consultato il 24 maggio 2020]. Qualche anno prima l'artista asturiano aveva vinto lo stesso premio con l'opera *La cuna vacía*, che richiama i temi cari al pittore della religiosità popolare e sentimentale e dell'intimità domestica di un modesto focolare rurale asturiano, cfr. Luis Menéndez Pidal, *La cuna vacía*, 1892, olio su tela, 220 x 327 cm, Oviedo, Museo de Bellas Artes de Asturias, Depósito de D. Antonio Suárez.

<sup>1205</sup> Nicanor Piñole, *Marineros en el puerto de Gijón*, 1906, 114,5 x 150,5 cm, Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía; Nicanor Piñole, *La vuelta de la romería*, 1915, olio su tela, 119,5 x 178,5 cm, Gijón, Museo Casa Natal de Jovellanos - Museo Nicanor Piñole e Nicanor Piñole, *De promesa al Cristo de Candás*, 1920, olio su tela, 159 x 205 cm, Oviedo, Colección Banco Herrero.

almeno nei decenni centrali della sua attività, un artista impegnato politicamente, come testimoniato da opere come *En la cuenca minera* (1921)<sup>1206</sup>. Anche la critica contemporanea accordava ai due artisti la capacità di ritrarre l'essenza della loro terra, come affermava Benito Álvarez Buylla nella conferenza *La pintura en Asturias*:

El ideal asturiano está en el paisaje, y en él Piñole nos da una visión exacta de nuestra tierra, en esa su obra reflexiva y admirable. A su lado está Evaristo Valle. Evaristo Valle es el pintor asturiano más genuinamente moderno, con su impresionismo que es deseo de poesía, color de madrigal, porque él es, ante de todo, un poeta que sabe ser humorista<sup>1207</sup>.

La pittura regionalista asturiana ad opera artisti di diverse generazioni come Menéndez Pidal e Telesforo Cuevas da una parte ed Evaristo Valle e Nicanor Piñole dall'altra riprendeva i temi cari agli artisti francesi e tedeschi. A una accurata raffigurazione di concreti, determinati paesaggi regionali si affiancava l'intento di approfondimento della psicologia delle genti della provincia nel tentativo di rendere, attraverso la pittura, il *Volksgeist* asturiano.

Al pari della mostra di arte regionale tenutasi nel 1916, l'esposizione del XII centenario della battaglia di Covadonga fu patrocinata dai membri del circolo culturale ovetense La Claraboya, un nutrito gruppo di poeti, accademici, critici d'arte, scrittori e giornalisti desiderosi di rinnovare la vita culturale del Principato, e fu sovvenzionata dalla Deputazione Provinciale asturiana e dal municipio di Oviedo<sup>1208</sup>. Allestita nel paraninfo dell'Università di Oviedo, l'esposizione faceva parte della serie di mostre d'arte che, nelle Asturie, cominciarono a essere organizzate a partire dall'inizio della Grande Guerra, allorquando la deflagrazione del conflitto originò nelle regioni più industrializzate della Spagna un periodo di prosperità economica. Le esposizioni asturiane della seconda parte della Restaurazione furono caratterizzate da una dialettica fra un polo conservatore, connotato dalla sopravvivenza del realismo luminista, e un settore innovatore, integrato in primo luogo dal paesaggismo postimpressionista. Nella mostra d'arte regionale del 1918 – che comprendeva 159 opere, la grande maggioranza (144) consisteva in quadri di una trentina di pittori asturiani; gli espositori erano 29 – l'antitesi si concretizzò nell'accostamento della produzione di pittori come Luis Menéndez Pidal y Álvarez Sela e José Uría y Uría alle opere di artisti della generazione successiva, in particolare Nicanor Piñole, Evaristo Valle ed Eugenio Tamayo: fra le diciotto composizioni di Valle spiccavano le *Lavanderas*, *Mascarada marinera en Cimadevilla* e *Domingo en la aldea*, una sintesi lirica del tipico borgo asturiano; la decantazione lirica del paesaggio del Principato costituiva la poetica anche delle cinque opere inviate da Nicanor Piñole alla mostra fra cui spiccavano *Marineros en el puerto de Gijón* (1906) e *De romería en Carreño* (1915)<sup>1209</sup>. Fra gli altri artisti asturiani che furono invitati a esporre le proprie opere spiccavano i

---

<sup>1206</sup> Bozal, II. DESDE GOYA HASTA NUESTROS DÍAS, pp. 109–15; Uría, *Cultura oficial e ideología en la Asturias franquista: el I.D.E.A.*, pp. 10–11. Il quadro è Ernesto Valle, *Faena carbonera*, 1921, olio su tela, 90 x 90, Oviedo, Museo de Bellas Artes de Asturias, ridipinto nel 1929 con il titolo citato. Sulla produzione di Evaristo Valle – che comprende anche scene di contenuto religioso come *La romería*, 1909, olio su tela, 124 x 180 cm, Oviedo, Museo de Bellas Artes de Asturias o di vita bucolica asturiana come *La corrada*, ca. 1925, olio su tela, 80 x 100 cm, Oviedo, Museo de Bellas Artes de Asturias – cfr. Gretet Piquer Viniegra, *Ernesto Valle en el Museo de Bellas Artes de Asturias* (Oviedo: Museo de Bellas Artes de Asturias, 2019).

<sup>1207</sup> Benito Álvarez Buylla, 'La pintura en Asturias', *El Comercio*, 23 marzo 1921, p. 2, citato in Natalia Tielve García, *Crítica de arte en la Asturias del primer tercio del siglo XX* (Oviedo: Universidad de Oviedo - Servicio de Publicaciones, 1999), p. 183.

<sup>1208</sup> Già patrocinatore dell'esposizione del 1916, il circolo La Claraboya si riuniva nel Café Español della calle de Cimadevilla di Oviedo. Fra i suoi componenti vi erano José Antonio Cepeda, Señas Encinas, Eugenio Tamayo, José Vela, Eduardo Torner, Prieto ed Hevia, cfr. Tielve García, p. 184.

<sup>1209</sup> Javier Barón Thaidigsmann, 'Renovación artística y exposiciones regionales en Asturias (1915-1934)', in *El arte español del siglo XX: su perspectiva al final del milenio*, a cura di Miguel Cabañas Bravo (Madrid: CSIC, 2001), pp. 205–20 (pp. 205–9). Le tele citate sono: Ernesto Valle, *Lavandera en el arroyo*, ca. 1919, olio su tela, 99 x 89 cm, Oviedo, Museo de Bellas Artes de Asturias, Ernesto Valle, *La aldea*, 1918, olio su tela, 178 x 124 cm, Oviedo, Museo de Bellas Artes de Asturias e Nicanor Piñole, *Cerca de la romería*, 1925, olio su tela, 98,1 x 132,5 cm, Gijón, Collezione privata.

giovani Paulino Vicente e Mariano Moré: Vicente, in particolare, presentò tre opere dal titolo *Cabeza de Manolo*, *La puerta de los frailes* e *Atardecer (paisaje)*, tre composizioni nelle quali naturalismo, vita quotidiana ovetense del secondo decennio del secolo e fede si intersecavano<sup>1210</sup>. Verso mezzogiorno del 9 settembre, dopo una visita di qualche ora a Gijón, il re raggiunse il municipio di Oviedo e da lì, a piedi, si recò in compagnia di Cambó al paraninfo dell'università per l'inaugurazione dell'esposizione. Visitando i saloni, l'attenzione di Alfonso XIII fu attirato dai quadri di Valle e Piñole e, alla fine della visita, fece la conoscenza degli artisti più in vista, Valle, Uría e Tamayo. Molto interessato e affascinato dalle tele di arte asturiana fu anche Francesc Cambó che, commentando i quadri di Valle e Piñole, «como si fuera su preocupación constante, habla del alma de la región, que transparece en ellos»<sup>1211</sup>.

Secondo il critico d'arte de *El Noroeste* Priovel, acronimo sotto cui si celavano il direttore del periodico Antonio López Oliveros e i giornalisti Fernando García Vela e José Valdés Prida, l'esposizione regionale di belle arti costituiva il miglior festeggiamento del XII centenario della battaglia di Covadonga ed era superiore, per quantità e qualità delle opere esposte, a quella del 1916. Priovel inoltre ribadiva l'importanza della mostra come luogo deputato all'educazione popolare e all'affinamento del gusto artistico delle masse: a questo scopo, concludeva il critico gijonés, era necessario dare continuità all'organizzazione delle esposizioni in vista della duratura formazione del gusto estetico del proletariato asturiano<sup>1212</sup>. Dopo aver asserito l'importante funzione formativa delle mostre regionali di pittura, Priovel si dedicava al commento delle opere esposte al paraninfo di Oviedo. Gli artisti si erano dedicati «a la observación e idealización artística de nuestro paisaje, de los tipos de nuestra raza y de nuestras costumbres», sviluppando un lavoro caratterizzato da «una intención profundamente regional, de crear una representación de nuestro paisaje y de nuestra raza que, hoy por hoy, no existe en el arte español». Al pari di pittori come Simon e Cottet o Bantzer e Mackensen, gli artisti asturiani si proponevano di ritrarre i paesaggi asturiani «en muy concretas y precisas condiciones», ossia con luce e colori studiati dal vivo, per giungere «a expresar el espíritu del paisaje», consustanziale al quale vi era lo spirito del popolo asturiano autentico, incorrotto e che viveva a contatto con la natura, anzi con i differenti ambienti naturali del Principato. Concludendo il proprio commento, Priovel ritornava sul potenziale formativo dell'arte e della pittura. L'arte, infatti, non costituiva solamente un piacere estetico, ma anche un mezzo per la conoscenza, perciò «nuestros pintores pueden elevarnos a un conocimiento más superior de nuestra tierra y de nosotros mismos, que el que hoy tenemos, y darnos un género de amor a ella, también más superior»: per il redattore de *El Noroeste* quindi, la pittura regionalista doveva costituire un mezzo la conoscenza profonda della regione e, di conseguenza, propiziare un amore più intenso per la terra natia. Quanto affermato per il paesaggio, valeva anche per i tipi umani che popolavano il Principato: da questo punto di vista, Priovel si lamentava del fatto che la grande maggioranza delle figure umane che si affollavano nei dipinti esposti fosse «de una cierta especie de “paisanín”, arrugado, sin dientes, lleno de experiencia, refranes y sacarronería»; gli artisti invece avrebbero dovuto riprodurre anche personaggi giovani, aitanti e laboriosi, personificazione della forza e del vigore della razza asturiana, «de nuestra raza». Priovel perciò si richiamava, in conclusione, alla rigenerazione nazionale attraverso il lavoro delle giovani generazioni, forti e vigorose, che avrebbero dovuto sostituire le caricature aneddotiche e decadenti che caratterizzavano la maggioranza dei quadri<sup>1213</sup>.

L'esposizione regionale di belle arti costituì l'unica celebrazione del XII centenario della battaglia di Covadonga organizzata e sovvenzionata dalle autorità civili locali. Le opere esposte, in

<sup>1210</sup> *Cabeza de Manolo*, 1918, olio su tela, 43,9 x 38,8 cm, n.p., Collezione privata; cfr. anche il catalogo della mostra dedicata di recente all'artista asturiano, Alfonso Palacio, María Soto Cano, *Homenaje a Paulino Vicente en el XXV aniversario de su fallecimiento (noviembre 2015-febrero 2016)* (Oviedo: Gobierno del Principado de Asturias-Museo de Bellas Artes de Asturias-Ayuntamiento de Oviedo, 2015).

<sup>1211</sup> *El Noroeste*, 10 settembre 1918, p. 2.

<sup>1212</sup> Priovel, 'La Exposición de Bellas Artes. I', *El Noroeste*, 12 settembre 1918, p. 1.

<sup>1213</sup> Priovel, 'La Exposición de Bellas Artes. II', *El Noroeste*, 13 settembre 1918, p. 1.

massima parte tele di artisti regionalisti, secondo la critica esprimevano l'ambiente e la razza asturiane, lo spirito del paesaggio del Principato e, connesso a questo *geist*, l'essenza degli abitanti della regione formati nel costante contatto con gli ambienti naturali asturiani. Espressione e mezzo di conoscenza dell'intima essenza della terra e degli uomini che in essa vivono, la pittura regionalista asturiana doveva educare le masse all'amore per la piccola patria e, attraverso di esso, alla fedeltà alla patria grande.

#### III.5.2.4 La modifica del calendario festivo civile: l'istituzione del «Día de Covadonga y de Pelayo»

Al margine dell'ampio complesso di celebrazioni progettate dalla giunta civile del centenario, il giornalista ovetense José María González, noto con lo pseudonimo Columbia, condusse una infaticabile campagna di stampa per l'istituzione di una festa nazionale che ricordasse il trionfo degli asturiani nel 718. Nonostante gli sforzi di Columbia, che a partire dal 1917 propose di elevare a Día de Covadonga y de Pelayo il 1° agosto, data tradizionalmente indicata come giorno dello scontro, l'unico passo concreto in direzione dell'istituzione di un'efemeride ufficiale fu mosso dal vescovo di Oviedo Baztán, il quale ottenne da Benedetto XV la creazione nella diocesi della festa di precetto dell'8 settembre, giorno della Natività della Vergine. Strettamente associata alla festa della Vergine di Covadonga, fissata dal 1873 il 9 settembre, l'efemeride dell'8 settembre andò progressivamente trasformandosi sotto la dittatura di Primo de Rivera e sotto il franchismo, come vedremo, nel giorno delle Asturie fino a che, nel 1984, il governo della comunità autonoma la riconobbe ufficialmente come propria efemeride.

A partire dalle pionieristiche ricerche di George Mosse sull'istituzione delle feste nazionali in Germania fra la metà dell'Ottocento e il periodo nazista e dagli studi editi da Eric Hobsbawm sull'invenzione della tradizione nell'Europa dell'imperialismo e dell'irruzione della società di massa, una lunga messe di investigazioni ha analizzato come i rituali pubblici fossero deputati a rinnovare periodicamente le identità collettive, a fornire coesione ai gruppi, a socializzare miti e simboli e a veicolare significati<sup>1214</sup>. È stato inoltre osservato come le commemorazioni pubbliche siano anche uno spazio di lotta per le memorie contrapposte di cui partiti politici e movimenti sociali e religiosi sono portatori<sup>1215</sup>. Per quanto concerne il caso spagnolo, l'istituzione e l'evoluzione complessiva del calendario festivo durante il periodo della Restaurazione è stata approfonditamente studiata da Javier Moreno Luzón, mentre a partire dai primi anni Duemila dossier monografici di diverse importanti riviste e l'opera di studiosi come Zira Box, Christian Demange e David Marcilhacy hanno notevolmente ampliato la conoscenza delle efemeridi spagnole fino al tempo della Transizione<sup>1216</sup>.

In uno studio sulle commemorazioni spagnole istituite e celebrate fra il ritorno di Alfonso XII e il regno di Juan Carlos, Javier Moreno Luzón ha ricordato che, per istituire una efemeride, alle

---

<sup>1214</sup> Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, pp. 116–47; Hobsbawm, 'Tradizioni e genesi dell'identità di massa in Europa, 1870-1914'.

<sup>1215</sup> Per quanto concerne il caso della Francia, fra le numerose opere in particolare segnaliamo *Les Usages politiques des fêtes aux XIXe-XXe siècle*, a cura di Alain Corbin, Noëlle Gérôme e Danielle Tartakowsky (Parigi: Publications de la Sorbonne, 1994) e Rémi Dalisson, *Célébrer la nation. Les fêtes nationales en France de 1780 à nos jours* (Parigi: Nouveau Monde Éditions, 2009). Sull'Italia, Ilaria Porciani, *La festa della nazione. Rappresentazione dello Stato e spazi sociali nell'Italia unita* (Bologna: Il Mulino, 1997) e Maurizio Ridolfi, *Le feste nazionali* (Bologna: Il Mulino, 2003). Una interessante comparazione fra Francia, Spagna, Portogallo, Romania, Cile e Perù è contenuta nella serie di saggi raccolti da Pedro Rújula nel 2011 sotto il titolo *Pensar la historia, celebrar el pasado. Fiestas y conmemoraciones nacionales, siglos XIX-XX* all'interno della *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 86 (2011).

<sup>1216</sup> Moreno Luzón, 'Mitos de la España inmortal'. Una visione complessiva delle ricorrenze spagnole fra Otto e Novecento si trova in *Fêtes, sociabilités, politique dans l'Espagne contemporaine*, una raccolta di saggi curata da Danièle Bussy Genevois, Jean-Louis Guereña e Michel Ralle per il *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, 30-31 (2000); cfr. inoltre il numero di *Ayer* dedicato a *Los días de España* curato da Pere Anguera: *Ayer*, 51.3 (2003). Nello specifico sul Due di Maggio, cfr. Christian Demange, *El Dos de Mayo. Mito y fiesta nacional, 1808-1958* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales/Marcial Pons, 2004) e sul Dodici Ottobre, Marcilhacy, pp. 325–583. Sul calendario festivo del regime franchista resta imprescindibile Zira Box, *España. Año cero. La construcción simbólica del franquismo* (Madrid: Alianza, 2010), pp. 197–281.

volte erano sufficienti gli sforzi di una sola persona con spirito d'iniziativa<sup>1217</sup>. Questa considerazione appare pertinente con il caso dell'istituzione della festa regionale dell'8 settembre nelle Asturie, quantunque il nesso fra il lavoro di promozione sulla stampa nazionale e di pressione sulle autorità politiche locali e nazionali svolto da Columbia negli anni Venti e la scelta ufficiale della festa da parte della comunità autonoma possa non apparire lineare.

Nato a Oviedo nel 1880, José María González fu redattore dapprima del quotidiano dell'Avana *El Comercio* e in seguito di importanti testate ovetensi come *El Correo de Asturias* e *Región*. Assunse il proprio pseudonimo, Columbia, dopo aver passato alcuni anni a Cuba nel primo decennio del secolo, dove si trasferì in seguito al matrimonio con Ruperta Regresa Acea, originaria dell'isola caraibica, celebrato nel 1905: il legame con l'ex colonia sarà importante nella produzione giornalistica e nelle campagne di stampa lanciate nei decenni successivi da Columbia. Particolarmente noto per il suo ruolo nell'istituzione della Festa della Razza negli anni Dieci, Columbia propugnò anche la celebrazione di altre commemorazioni nazionali: un articolo pubblicato sulla rivista madrileña *Mundo Gráfico*, ad esempio, contribuì in maniera determinante a spingere il governo spagnolo a dichiarare il 28 marzo festa nazionale in occasione del quarto centenario della nascita di Teresa d'Ávila<sup>1218</sup>. Giornalista vincolato al cattolicesimo conservatore asturiano, a partire dal 1917 Columbia organizzò una campagna di stampa e un giro di conferenze in Spagna e in America al fine di spingere il governo a proclamare il 1° agosto festa nazionale e a far erigere una statua dedicata a Pelayo e agli asturi nel santuario. Nel novembre 1917, Columbia tenne una serie di conferenze presso le colonie asturiane di Cuba e Puerto Rico per sensibilizzare gli emigrati sulla necessità di celebrare degnamente il XII centenario della battaglia di Covadonga. Nel Centro Asturiano dell'Avana, dinanzi ai rappresentanti della più importante colonia asturiana d'America, José María González chiese al governo di dichiarare il 1° agosto festa nazione con il nome di «Día de Covadonga y de Pelayo»: come accadeva con l'anniversario della battaglia di Bailén, l'efemeride del 1° agosto avrebbe dovuto essere ricordata ogni anno con solenni cerimonie dall'esercito e dal popolo, «manteniendo felizmente el fuego sagrado de las glorias patrias». Columbia chiese inoltre al governo l'acquisto dell'area corrispondente al Campo de la Jura, al tempo proprietà di privati cittadini, e l'erezione in questa prateria di un monumento a tutti gli eroi della Riconquista. A questo proposito, il giornalista ovetense ricordava come Sagasta, visitando il santuario da presidente del Consiglio nei primi anni Novanta dell'Ottocento, avesse indicato l'opportunità di erigere una statua dedicata a Pelayo nel santuario. A seguito della visita del magnate del partito liberale, nella sessione del 20 novembre 1893 la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando aveva aperto un concorso per la costruzione di un monumento dedicato a Pelayo a Covadonga, ma il progetto rimase incompiuto<sup>1219</sup>. Le proposte avanzate da Columbia nella conferenza tenuta nella capitale cubana ricevettero una calorosa accoglienza sia in Europa che in America e diversi influenti personaggi del mondo politico spagnolo dell'epoca, dal liberale Manuel García Prieto, marchese di Alhucemas e al tempo presidente del Consiglio dei ministri, ai conservatori Eduardo Dato e Antonio Maura, espressero le proprie congratulazioni e assicurarono il proprio sostegno all'iniziativa dell'autore. Fra gli estimatori dell'iniziativa di Columbia spiccava il vescovo di Oviedo Batzán, il quale, in una lettera al giornalista asturiano, annunciava di aver chiesto a Benedetto XV l'elevazione dell'Otto Settembre a festa di precetto per il Principato<sup>1220</sup>.

L'anno successivo, sulle colonne de *El Correo Español* e de *La Acción*, Columbia insisteva sulla necessità patriottica dell'istituzione della festa nazionale del 1° agosto ed esplicitava il

<sup>1217</sup> Moreno Luzón, 'Mitos de la España inmortal', p. 125.

<sup>1218</sup> *Mundo Gráfico*, 6 maggio 1914, p. 6. Su Columbia, cfr. la biografia stilata da Constantino Suárez, 'González (José María)', in *Escritores y artistas asturianos. Índice bio-bibliográfico* (Oviedo: Gráficas Summa, 1955), 230–31; sul ruolo di Columbia nell'istituzione della festa del 12 ottobre cfr. Marcihacy, pp. 341–89.

<sup>1219</sup> cfr. RABASF, Archivo-Biblioteca, Leg. 4/13-2 e anche le sessioni del 26 settembre e del 3 dicembre dell'anno successivo, RABASF, Archivo-Biblioteca, Leg. 4/14-2. Il discorso di Columbia è riportato da *El Debate*, 7 novembre 1917, p. 5.

<sup>1220</sup> *La Acción*, 8 novembre 1917, p. 2.

contenuto religioso, civile e militare che tale ricorrenza doveva rivestire. Columbia annetteva particolare importanza alle celebrazioni militari, in quanto la ricorrenza avrebbe dovuto essere una festa dell'esercito, particolarmente significativa in un momento nel quale il prestigio dell'istituzione in patria e all'estero era in forte ribasso: il Giorno di Pelayo, campione della razza, avrebbe dovuto essere celebrato dell'esercito nel santuario con una magna parata. Al di là del significato militare, Columbia affermava che la festa del 1° agosto avrebbe dovuto essere una festa anche in America, in virtù del collegamento fra la Riconquista e la Scoperta, e in generale la festa di Covadonga era una ricorrenza dell'intera cristianità visto il servizio che gli asturiani avevano offerto all'Europa arginando la barbara invasione musulmana che minacciava l'intero continente. Per questi motivi nazionali e intercontinentali, Columbia spronava la Real Academia de la Historia a emettere un proprio parere favorevole all'istituzione della festa, richiamava il governo allo stanziamento dei finanziamenti per l'erezione del monumento agli eroi della riconquista e perorava l'opportunità di concedere un indulto generale per risaltare l'importanza dell'efemeride<sup>1221</sup>. Alla fine del maggio 1918 Columbia scrisse a Manuel Delgado Barreto, direttore del quotidiano maurista *La Acción*, felicitandosi a nome proprio e di Baztán – con il quale intratteneva una corrispondenza costante – per l'opera di propaganda del centenario di Covadonga svolta dal giornale madrilen. Columbia, in secondo luogo, si compiaceva che il nuovo governo spagnolo, presieduto da Antonio Maura, si proponesse di presentare un progetto di legge relativo alla commemorazione del centenario: dopo anni di colpevole inerzia e disinteresse, il governo centrale aveva deciso di assumere iniziative relative alla commemorazione del trionfo di Pelayo, proponendosi di «difundir hoy por nuestro pueblo el salvador espíritu que representa Covadonga, sagrario de la fe y del patriotismo»<sup>1222</sup>. Ciononostante, l'ordine reale emanato alla fine del luglio 1918 non conteneva nessuna disposizione riguardo all'istituzione di una nuova efemeride nazionale nel calendario festivo spagnolo né all'erezione di un monumento agli eroi della Riconquista: come abbiamo visto, faceva solo riferimento al restauro dei sepolcri di Pelayo e Alfonso I sulla base di un progetto approvato dalla Real Academia de Bellas Artes de San Fernando.

Columbia affidò l'espressione della propria delusione per il disinteresse del governo centrale e per l'inerzia della giunta civile del centenario a una lettera al direttore de *El Correo Español*, Miguel Fernández Peñaflor. Il redattore asturiano affermava che all'iniziativa dell'instancabile vescovo di Oviedo Francisco Javier Baztán, coadiuvato dal capitolo della Cattedrale di Oviedo e della Real Collegiata di Covadonga, si doveva il trionfo del centenario di Covadonga: dopo aver ottenuto la specialissima grazia della coronazione canonica e dell'indulgenza plenaria per i pellegrini che si sarebbero recati al santuario, Baztán era sceso a Madrid per incontrare il re e pregarlo di partecipare, l'8 settembre, alla funzione di incoronazione dell'immagine. L'attivismo del vescovo e del clero asturiano contrastava con l'inerzia della giunta civile del centenario, la quale, riunitasi sin dall'inizio del 1917, non aveva ottenuto che magri finanziamenti governativi e l'approvazione di un programma minimale di festeggiamenti<sup>1223</sup>.

L'iniziativa di erigere un monumento agli eroi della Riconquista propugnata da Columbia – un monumento che, è bene notare, raffigurasse le principali figure degli otto secoli della lotta contro i mori e che perciò aveva un carattere nazionale e non meramente asturiano come poteva avere una statua dedicata al solo Pelayo – cadde irrimediabilmente nel vuoto all'indomani della celebrazione del centenario; una cinquantina di anni dopo, nel 1965, lo scultore cangués Gerardo Zaragoza forgiò una statua in bronzo di Don Pelayo che fu installata nella spianata della basilica di Covadonga, coronando l'iniziativa di Sagasta e i progetti della Real Academia de San Fernando di settant'anni prima. Nel luglio del 1919, invece, Benedetto XV acconsentì alla richiesta di Baztán e proclamò l'Otto Settembre festa di precetto nelle Asturie, con obbligo di recarsi alla messa e astensione dal lavoro. Nella circolare in cui annunciava la concessione della festa diocesana, il vescovo navarro

---

<sup>1221</sup> *El Correo Español*, 12 marzo 1918, p. 3.

<sup>1222</sup> *La Acción*, 29 maggio 1918, p. 1.

<sup>1223</sup> *El Correo Español*, 29 luglio 1918, p. 1.



affermava di farsi interprete del sentire comune di tutti gli asturiani e della loro radicata devozione alla Vergine di Covadonga e sperava che il nuovo giorno festivo fosse un ulteriore stimolo per il culto alla Madre di Dio da parte degli asturiani<sup>1224</sup>. Come è possibile notare, Baztán non pregò il papa di elevare il 1° agosto a giorno festivo nel Principato, ma l'8 settembre, una data saldamente connessa con il culto mariano almeno dalla fine del VII secolo, quando la festa della Natività della Vergine venne istituita nella Roma bizantina. È probabile che una delle considerazioni che spinse il presule di Oviedo alla scelta della data settembrina fosse l'eminente legame con la religione che la data vantava, nonché la vicinanza con la festa della Vergine di Covadonga, circostanza che corroborava, addizionando un giorno festivo libero dal lavoro, il tempo sacro mariano di settembre; il 1° agosto avrebbe al contrario potuto trasformarsi in una festa squisitamente laica e sfuggire al controllo della Chiesa. L'approvazione da parte di Benedetto XV della richiesta di Baztán inoltre reiterava l'approvazione pontificia al culto di Covadonga, un culto dai rivolti bellici e simbolo dell'identità locale cattolica. Negli anni seguenti la festa del 1° agosto venne celebrata a Covadonga attraverso una messa conventuale e con significati profondamente nazionalisti e rigenerazionisti: nel 1922, ad esempio, i canonici redattori della rivista ufficiale del centenario richiamavano l'importanza di un'efemeride «tan castizamente española», che rappresentava la redenzione della razza vinta e umiliata al Guadalete e risorta nelle gole dei monti asturiani. Le titaniche gesta dell'immortale eroe Pelayo dovevano essere osannate e ricordate, poiché rappresentavano un esempio di rinascita nel mezzo della meschina rovina e della crisi profonda dell'uomo moderno. Le ceneri di Pelayo, la polvere sacra contenuta nella sua tomba nella Santa Grotta avrebbe dovuto – concludevano i redattori – essere sparsa, come semente feconda, nei campi della miserabile Spagna attuale, affinché sorgesse un eroe che la redimesse nuovamente<sup>1225</sup>: esattamente un anno dopo, quel condottiero, il nuovo Pelayo, sorgerà con il nome di Miguel Primo de Rivera.

Nel caso della festa di Covadonga, abbiamo dapprima la campagna propagandistica sulla stampa di Columbia, quindi l'istituzione della festa religiosa diocesana poi il consolidamento e il processo di tradizionalizzazione di questa efemeride che – con l'eccezione del periodo repubblicano – va dal 1924 almeno agli anni Sessanta. Il fatto che il giorno delle Asturie avesse la sua principale celebrazione a Covadonga sotto le due dittature vincolò saldamente identità regionale commemorata durante la festa e il nazionalcattolicesimo simbolizzato dalla Vergine di Covadonga. È oltretutto importante rilevare come il Giorno di Covadonga e di Pelayo dovesse costituire una celebrazione dell'esercito spagnolo: i connotati militari della festa furono mantenuti e spostati ai giorni 8 e 9 settembre, nei quali il reggimento di Covadonga, in rappresentanza dell'esercito, teneva parate e partecipava alle funzioni religiose.

### *III.5.3 Celebrazione della razza ispanica o apoteosi dell'oscurantismo clericale: i commenti sulla stampa a proposito del XII centenario del trionfo di Don Pelayo*

Quantunque concentrate in soli tre giorni, le cerimonie del XII centenario della Vergine di Covadonga destarono il vivo interesse della stampa nazionale e asturiana, le cui pagine, nei giorni successivi, si riempirono di commenti dei più diversi orientamenti.

I canonici Antonio Alonso Rodríguez ed Eduardo Grossi, dalle colonne di *El Carbayón*, riaffermavano il significato tradizionale della battaglia di Covadonga come una lotta esiziale contro i nemici della nazione e della fede; la stessa parola Covadonga, specificava Grossi, costituiva il grido di guerra lanciato dagli avi contro gli avversari della religione che con le armi dell'eresia, dello scisma, dell'irreligiosità e della rivolta contro Dio tentavano di minare, sia con le armi che con la penna, i cimenti della fede della Spagna<sup>1226</sup>. Il discorso classico, conservatore e monarchico, sulla battaglia di Covadonga fu anche sviluppato da León Roch, pseudonimo di Francisco Pérez Mateos, nelle pagine de *La Época*: con termini magniloquenti, León Roch evidenziava come le virtù della

<sup>1224</sup> *Boletín eclesiástico oficial del obispado de Oviedo*, 16 agosto 1919, p. 1.

<sup>1225</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° agosto 1922, p. 1.

<sup>1226</sup> Eduardo Grossi, 'Fe y patriotismo', *El Carbayón*, 8 settembre 1918, p. 1; Alonso Rodríguez.

razza, vigore e fede, furono alla base dello splendore del paese nei secoli passati e, preconizzava, sulla religione e sul valore la Spagna conterà anche per risollevarsi in futuro. Il centenario, concludeva il corrispondente del quotidiano governativo, avrebbe dovuto consistere in una triplice solenne ricorrenza: una festa della nazione, una solennità della razza e un anniversario di tutti i cattolici<sup>1227</sup>. Più interessante e originale, nelle pagine del quotidiano ovetense, era l'articolo di Asunción Izquierdo, la quale spiegava come le pietre preziose donate dalle donne asturiane per la corona della Vergine costituivano un simbolo della devozione femminile, nelle sue più varie forme e articolazioni, alla Madonna dell'Auseva: dietro le gemme si celavano infatti la devozione sottomessa, le preghiere per la pace e la serenità degli animi, le preci a Maria affinché illuminasse i governanti della nazione; e vi si nascondeva anche l'anelito vibrante alla Vergine per la ricristianizzazione del paese e per l'abbandono dell'ateismo e dell'irreligiosità di coloro che erano stati sviati:

Virgen de las montañas, enciende la aurora de horas plácidas, tranquiliza las conciencias, limpia de codicia a las almas, inunda en raudales de generosidad los corazones. Que los poderosos hagan llegar al hogar humilde los beneficios de sus bienes y predicamentos y de este modo eviten miserias que embrutezcan y rebajamientos que denigran, que los pobres no aspiren a una vida que disuene de su posición, que sean trabajadores, ordenados, creyentes y amantes de la familia<sup>1228</sup>.

Il ritorno alla morale cristiana contro le ideologie marxista e anarchica, contro il materialismo e il capitalismo sfrenato, mali che travagliavano la società spagnola, costituiva il nerbo delle preghiere delle donne asturiane alla Vergine di Covadonga secondo Asunción Izquierdo. Il centenario di Covadonga come occasione per raggiungere l'unione civica e la pace sociale e riunire attorno a un simbolo sacro e riconosciuto della nazione l'intero popolo spagnolo era anche un augurio espresso dal quotidiano madrileni *La Acción*. Il centenario doveva essere una festa patriottica che coinvolgeva tutti – dal re all'umile *aldeano* – e, si augurava il giornale maurista, le celebrazioni avrebbero dovuto unire tutte le classi sociali e le regioni della Spagna in vista delle impellenti sfide che attendevano il paese<sup>1229</sup>.

Il rilancio economico e l'uscita dalla stagnazione costituivano uno dei principali problemi ai quali il paese era chiamato a dare una risposta rapida e decisa: a questo proposito, *El Siglo Futuro* applaudiva senza riserva alla riconquista economica, la parola d'ordine lanciata da Francesc Cambó nel discorso che tenne al banchetto organizzato nel palazzo della Deputazione Provinciale asturiana il giorno 9 settembre<sup>1230</sup>. Il nuovo grido di guerra spagnolo lanciato dal capofila della Liga Regionalista fu entusiasticamente approvato anche da un altro quotidiano madrileni, *El Sol*, che mostrava la propria fede nella ripresa economica e nel raggiungimento dello status di grande potenza industriale da parte della Spagna nel prossimo futuro. Riprendendo le parole di Cambó – «vosotros los asturianos sois la independencia economica» – i redattori di *El Sol* preconizzavano come la periferia ricca e industriosa – le Asturie, i Paesi Baschi, la Catalogna – avrebbe dovuto mostrare la via e trascinare con sé il centro del paese: i popoli delle coste, più aperti agli influssi e agli stimoli modernizzatori europei avrebbero dovuto fungere da apripista alle genti della meseta<sup>1231</sup>. Il discorso di Cambó fu apprezzato anche dai commentatori del quotidiano conservatore *La Época*: più che sull'aspetto economico della concione, i redattori madrileni si compiacevano del fatto stesso che il leader di un partito regionalista avesse portato la voce del governo centrale nella commemorazione delle origini della nazione. *La Época* applaudiva alla concezione che del regionalismo che pareva dimostrare Cambó, un regionalismo unitarista e non pregiudizievole dell'integrità territoriale della nazione:

<sup>1227</sup> Francisco Pérez Mateos (León Roch), 'Covadonga', *La Época*, 8 settembre 1918, p. 1.

<sup>1228</sup> Asunción Izquierdo, 'Vuelve a nosotros esos tus ojos ...', *El Carbayón*, 8 settembre 1918, p. 1.

<sup>1229</sup> *La Acción*, 8 settembre 1918, p. 3.

<sup>1230</sup> F. De Viu, 'Sigamos la Reconquista', *El Siglo Futuro*, 13 settembre 1918, p. 1.

<sup>1231</sup> *El Sol*, 10 settembre 1918, p. 1.

Yo soy autonomista: no he renegado ni renegaré de mis ideas jamás; pero os digo que lucharé por que España tenga un Estado fuerte, que será el que la salve por completo, volviéndola al puesto que tuvo en el concierto europeo. (Ovación delirante. Vivas a España, al Rey y a Cambó)<sup>1232</sup>.

L'infervorata dichiarazione del dirigente catalanista a Covadonga dimostravano che anche provincie con forti caratteristiche e fisionomia marcata, come la Catalogna, celebravano una grande gloria della nazione, della razza e dei popoli che la compongono. La partecipazione del ministro dello sviluppo economico alle celebrazioni del XII centenario della battaglia di Covadonga significava in una parola «la cancelación de maliciosos e infundados resquemores, que en no pocas ocasiones han creado en la política nacional momentos de perturbación lamentable»: in una parola, la presenza e il discorso di Cambó rendeva visibile, concreti a Covadonga l'adesione della regione separatista alla nazione spagnola<sup>1233</sup>.

L'entusiasmo mostrato da *El Sol* per il piano di rilancio economico e di svecchiamento degli strati dirigenti di Cambó non impedì però ai corrispondenti del quotidiano madrilenno di esternare la propria delusione e formulare le proprie critiche in merito all'insufficienza delle celebrazioni e alla disorganizzazione del santuario. Il mancato patrocinio dello Stato nei confronti di una festa spiccatamente nazionale e la precipitazione dell'organizzazione delle cerimonie avevano trasformato gli eventi del 7 e 8 settembre in un fallimento: la drammatica assenza di strutture ricettive, opere di assoluta necessità, avevano vanificato gli sforzi delle compagnie ferroviarie e l'intasamento delle vie di accesso al santuario, dovuto agli accampamenti improvvisati nei quali i pellegrini passavano le notti, avevano allontanato molti turisti e devoti. Con un poco più di interesse da parte dei poteri pubblici, concludeva *El Sol*, Covadonga si sarebbe trasformata in una Lourdes spagnola, attirando centinaia di migliaia di pellegrini e turisti ogni anno<sup>1234</sup>: queste critiche, come possiamo facilmente notare, riecheggiano la frustrazione espressa da Ángel María Castell, corrispondente de *El Imparcial* al seguito di Alfonso XIII nel suo viaggio nelle Asturie del 1902. Le solennità furono considerate insufficienti sia da *El Debate*, che parlava di un patriottismo timido da parte della Spagna ufficiale, sia da *El Correo Español*, nelle cui colonne il noto conferenziere catalano Jaime Torrubiano Ripoll definiva muto il centenario e avocava per i giornalisti – in particolare ai redattori delle pagine cattoliche e conservatrici – il ruolo di vestali incaricate di mantenere vivo il fuoco sacro dell'amore per la patria<sup>1235</sup>.

Se le testate monarchiche, cattoliche, tradizionaliste e conservatrici avevano riaffermato il consolidato discorso nazionalcattolico sulla battaglia di Covadonga, i quotidiani repubblicani, liberali e socialisti contrapposero l'antico mito progressista di al-Andalus e la moderna critica storica positivista a un mito nazionale, quello di Don Pelayo e della battaglia di Covadonga, ormai completamente egemonizzato e gestito dai cattolici e dai conservatori. Il critico letterario maiorchino Gabriel Alomar, di orientamento politico socialista e catalanista e che sarà, negli anni repubblicani, deputato alle Cortes e ambasciatore in Italia, nelle pagine di *El Imparcial* faceva notare come la Riconquista costituisse un mito costruito *a posteriori*: non vi poteva essere, al tempo di Pelayo, una vera coscienza nazionale e la guerra degli otto secoli, sebbene oggi sia vista come un'opera uniforme e cosciente, probabilmente fu una lotta per la rivendicazione della proprietà territoriale usurpata. Richiamandosi alla storiografia più recente, Alomar sosteneva che la Spagna gotica non costituisse un blocco nazionale compatto, non si era ancora prodotta una nazione con «un solo amor, una sola conciencia, una sola voluntad», ma i dissidi fra l'oligarchia visigotica e la popolazione ispanoromana propiziavano il repentino successo dell'invasione. Solo la religione, ammetteva il critico culturale e professore di letteratura balear, poteva rimediare alla mancanza di coesione etnica e di coscienza nazionale e propiziare l'unione delle razze che popolavano l'Iberia. Questa circostanza però costituì anche il peccato originale della Riconquista, poiché l'intolleranza e

---

<sup>1232</sup> *ABC*, 9 settembre 1918, p. 10.

<sup>1233</sup> *La Época*, 9 settembre 1918, p. 1.

<sup>1234</sup> *El Sol*, 7 settembre 1918, p. 2.

<sup>1235</sup> Jaime Torrubiano Ripoll, 'Del momento ...', *El Correo Español*, 9 settembre 1918, p. 1.

la xenofobia furono innalzate a caratteristiche costitutive della nazione spagnola unita. Come la Iberia antica era stata una fusione fra le diverse razze che vi approdarono, un'integrazione lenta delle più disparate eredità etniche provenienti dal bacino del Mediterraneo e dalle selve dell'Europa centrale, la Spagna medievale e quindi moderna si fondò sull'unità religiosa ed etnica, i cui ultimi funesti cascami erano stati la cacciata degli ebrei e dei musulmani. La Spagna, concludeva Alomar, non giunse a comprendere che la sua missione consisteva nel convertirsi nel veicolo della cultura orientale in Occidente, come lo erano state Bisanzio ed Alessandria prima di essa; avrebbe dovuto costituire una porta, non una muraglia al fine di accogliere la raffinata cultura araba che allora era predominante nel mondo:

España no comprendió que, inversamente a sus cruzados de guerra, había un elevado ministerio de paz que no debió rehuir: el de recoger amorosamente, para integrarlo en la posesión humana, el brillante y efímero tesoro del alma islámica, para la cual fue España la tierra de promisión<sup>1236</sup>.

La critica alla Spagna della Riconquista, intollerante, ottusa, violenta si fondeva perciò in Alomar con l'afflato verso l'apertura alla raffinata ed evoluta cultura di al-Ándalus, erede della cultura secolare orientale, greca e levantina. Il rifiuto del mito nazionale della Riconquista accomunava Alomar alle posizioni di Rafael Altamira e attirò in direzione dell'attivista repubblicano originario di Palma di Maiorca le feroci critiche dei difensori del mito della Riconquista e della battaglia di Covadonga. *El Debate*, in primo luogo, si scagliava contro il «separatismo histórico», ossia contro coloro che rompevano con la tradizione ereditata e rinnegavano la storia patria. Riconcettualizzando un termine allora molto in voga e riferito ad alcune correnti politiche basche e catalane, i redattori del giornale appartenente alla Editorial Católica stigmatizzavano il revisionismo, le menzogne storiografiche, le «campanas de difamación» che alcuni storici e giornalisti portavano avanti contro consolidate glorie nazionali, come appunto la battaglia di Covadonga la cui effettiva realtà storica e portata, come abbiamo visto, erano oggetto di discussione da alcuni decenni. Le calunnie sui miti nazionali raffreddavano il patriottismo degli spagnoli e creavano dissidi e malcontento intestini e il centenario, secondo i giornalisti vicini alla Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNP), avrebbe dovuto costituire una reazione contro questo separatismo storico, che negli studi accademici, nella letteratura e nella stampa, corrodeva la patria dall'interno a partire dal Secolo dei Lumi<sup>1237</sup>. L'articolo di Alomar nello specifico fu il bersaglio delle veementi critiche di Chafarote, pseudonimo del pubblicista toledano Juan Marín del Campo, dalle pagine de *El Siglo Futuro*: il giornalista ultramontano stigmatizzava la posizione del giornale liberale il quale – mentre tutta la nazione, dal re all'ultimo buon cristiano e spagnolo, commemorava la vittoria della Croce sulla Mezzaluna – pubblicava una appassionata difesa della civiltà nemica. Il trionfo di Cristo sul falso profeta nella valle del Deva costituì anche il successo della vera civiltà, quella cristiana, sulla cultura barbara dei mori e degli arabi. Immerso nelle concezioni sviluppate dall'integrismo ottocentesco e cristallizzate da Manuel Merry y Colón e Zacarías García Villada, Chafarote criticava fortemente Alomar – al quale si rivolgeva colla crasi Alkamar, prodotto della fusione fra Alkama e Alomar, a evidenziarne l'appartenenza al campo dei traditori e dei fautori degli stranieri invasori – per aver dato il proprio plauso ai nemici secolari di Cristo e della Croce, e lo escludeva dalla comunità nazionale<sup>1238</sup>. Qualche giorno più tardi, Chafarote tornava sull'argomento stigmatizzando il comportamento in generale della stampa liberale che empicamente aveva mischiato Covadonga e di al-Ándalus, la Croce e la Mezzaluna, Alcama e Pelayo. La blasfemia, inestricabilmente religiosa e politica, della stampa quotidiana, della «prensa neutra» soprattutto madrilenas, si estrinsecava anche nell'elogio che essa faceva del centenario di Covadonga e di quello delle Cortes di Cádiz, celebrato circa un lustro prima: queste due ricorrenze, secondo il giornalista tradizionalista castigliano, erano antitetiche e solo dei

<sup>1236</sup> Gabriel Alomar, 'La conmemoración de Covadonga', *El Imparcial* 9 settembre 1918, p. 3.

<sup>1237</sup> *El Debate*, 9 settembre 1918, p. 1.

<sup>1238</sup> Juan Marín del Campo (Chafarote), 'El trágala de "El Imparcial"', *El Siglo Futuro*, 11 settembre 1918, p.

«cristimoros» potevano festeggiarle tutte e due senza imbarazzo né contraddizione. Come possiamo vedere, la critica di Chafarote si appuntava contro i cattolici liberali, che si dichiaravano credenti pur accettando di partecipare alla vita politica dello Stato della Restaurazione: la polemica carlista contro i «mestizos» dei primi anni Ottanta del XIX secolo si riverberava negli attacchi contro i «cristimoros» della seconda metà degli anni Venti<sup>1239</sup>.

Sia i redattori di *El Socialista* sia i giornalisti riformisti di *El Noroeste* evidenziavano il fallimento del centenario di Covadonga e denunciavano l'egemonia di una Chiesa oscurantista, retrograda e idolatra sulle celebrazioni. Nelle colonne dell'organo del PSOE, Isaac Pacheco si riagganciava alla denuncia della vulgata e della versione ufficiale della storia di Covadonga espressa da Gabriel Alomar: la storia delle nazioni è stata scritta da impiegati al servizio dei re, in complicità con lo strato sacerdotale, perciò essa è ricolma di «fantasias populacheras, enemigas de toda razón y muy dables a fomentar falsos conceptos de patriotismo». Nei paragrafi seguenti Pacheco censurava duramente le strategie messe in atto dal clero per diffondere la propria propaganda e raccogliere consensi approfittando della credulità e dell'ignoranza popolare: al posto della promozione della cultura e dello sviluppo delle masse dei diseredati, un obiettivo che poteva essere raggiunto sostenendo il programma di edificazione di scuole primarie e istituti superiori elaborato dalla giunta civile del centenario, la Chiesa e la monarchia avevano organizzato corride, balli e canti popolari, cerimonie religiose e sfilate militari, destando la vibrante emozione di quella parte della popolazione che si commuoveva ascoltando le cornette e i tamburi marziali, odorando il profumo dell'incenso e danzando i *pasodobles*. Covadonga rappresentava la Spagna attuale, oscurantista e clericale: qualora uno straniero si fosse recato al Repelao nei giorni dell'anniversario, concludeva il corrispondente socialista, avrebbe trovato «el trono del fanatismo, coreado por un pueblo imbecil». Al di là delle critiche alle cerimonie religiose, militari e popolari organizzate, Pacheco ammetteva la presenza di un pubblico numeroso, attirato soprattutto dalla presenza del re e dallo spettacolo offerto dalla comitiva reale. Tuttavia, come già era avvenuto nel 1902, la ricorrenza si tramutò in un'occasione di nazionalizzazione perduta da parte della monarchia alfonsina: il re rimase soltanto un giorno a Covadonga, qualche ora a Gijón e tre ore a Oviedo, prima di ripartire per la località balneare di Santander<sup>1240</sup>. La «visita relámpago» di Alfonso XIII a Gijón fu al centro delle critiche mosse da *El Noroeste*: i redattori del quotidiano riformista lamentavano l'eccessiva limitatezza temporale della visita del sovrano ma, a differenza di Pacheco, non ravvisavano l'entusiasmo dei cittadini gijoneses per la sfilata del corteo reale. L'operaia Gijón – sede di forti movimenti anarchici e socialisti e additata, dopo lo sciopero generale rivoluzionario dell'agosto 1917 come «una especie de Petrogrado actual», dove le strade sono dominate da dinamitardi e terroristi – aveva accolto il monarca con freddezza e rispetto, ma non aveva dimostrato fervore e partecipazione<sup>1241</sup>. Come possiamo evincere, l'entusiasmo popolare che il primo viaggio del giovane Alfonso XIII aveva scatenato nelle città asturiane fu sostituito, una quindicina di anni dopo, dalla distaccata accoglienza di Gijón e Oviedo; nelle campagne e nei piccoli centri invece la coppia reale fu accolta con le incessanti ovazioni della folla che si assiepava ai limiti della carreggiata<sup>1242</sup>. In sede di commento sul valore e i significati che le celebrazioni dovevano assumere, *El Noroeste* riproponeva – con piccole modifiche – un articolo di una decina di anni prima a firma di Alfredo Calderón. Pubblicista di orientamento repubblicano e professore alla Institución Libre de Enseñanza, il madrilenò Calderón scrisse un commento sconcolato e avvilito in occasione della coronazione canonica della Vergine del Pilar nel 1905. Morto il giornalista repubblicano nel 1907, *El Noroeste* riprendeva, mutando solamente le parole «Pilarica» e «baturra» con «Covadonga» e «asturiana», il pezzo di Calderón, per risaltare come in Spagna il tempo sembrasse non trascorrere mai: come nel 1905, quando ancora era recente la catastrofe coloniale, era stata organizzata con una

<sup>1239</sup> Juan Marín del Campo (Chafarote), 'Cristimoros', *El Siglo Futuro*, 20 settembre 1918, p. 1.

<sup>1240</sup> Isaac Pacheco, 'Pelayo en Asturias', *El Socialista*, 9 settembre 1918, pp. 1–2.

<sup>1241</sup> *El Noroeste*, 9 settembre 1918, p. 1. Sulla conflittualità sociale a Gijón nel primo terzo del Novecento, cfr. Radcliff, *From Mobilization to Civil War*, pp. 249–279.

<sup>1242</sup> *ABC*, 9 settembre 1918, p. 9.

pompa e uno splendore che contrastavano con la decadenza della patria la coronazione canonica della Madonna dell'Ebro, così nel 1918, con l'Europa sconvolta dalla guerra mondiale e il paese dissestato da una crisi politica, istituzionale e sociale senza precedenti, si è proceduto all'incoronazione della Vergine di Covadonga. Il centro dell'articolo ruotava attorno al richiamo di Calderón a un cristianesimo più puro e autentico, vicino a quello delle origini e svuotato dell'opulenza e della ricchezza dei riti della Chiesa otto-novecentesca. Memore dell'insegnamento del proprio maestro Fernando de Castro, Calderón affermava che le sontuose cerimonie della coronazione erano più consone al culto delle divinità pagane che alla devozione cristiana e invitava a conformare la vita alla carità e alla misericordia cristiana piuttosto che all'invio di donativi in oro e pietre preziose<sup>1243</sup>. Come possiamo osservare, l'articolo – nel quale, è interessante notare, si immagina che sia la Vergine stessa, del Pilar nel 1905 e di Covadonga nel 1918, a parlare ai suoi fedeli commentando le cerimonie delle coronazioni canoniche – si inserisce nelle critiche all'opulenza dei riti ecclesiastici e al tradimento da parte della Chiesa dello spirito evangelico e si allinea alla contestazione sull'oscurantismo clericale sviluppate da Pacheco su *El Socialista*; nei due pezzi inoltre si nota l'inadeguatezza che, in maniera inveterata, caratterizzava le risposte del paese ufficiale alle crisi politiche, militari e sociali che si susseguivano: anziché incamminarsi sulla via della riforma del sistema in vista della sua modernizzazione ed europeizzazione, i partiti dinastici, i conservatori e la Chiesa, con l'appoggio costante della monarchia alfonsina, seguivano a organizzare cerimonie barocche e anacronistiche.

---

<sup>1243</sup> *El Noroeste*, 8 settembre 1918, p. 1.

### III.6 Il tabernacolo della dinastia: le visite di Alfonso XIII e della famiglia reale (1902-1925)

All'interno del volume diretto da Margarita Barral è riservato un capitolo incentrato sulle visite reali in Cantabria e nelle Asturie. In esso, Aurora Garrido faceva notare come le visite al santuario dell'Auseva abbiano costituito il vincolo più solido che Alfonso XIII mantenne con il Principato<sup>1244</sup>: infatti, fra l'inizio del secolo e il 1918 il monarca salì a Covadonga tre volte, mentre fino al 1925 si registrarono numerose visite di membri della casa reale, in particolare dell'erede al trono Alfonso de Borbón y Battenberg. Le visite al santuario permisero ad Alfonso XIII di presentarsi come re cattolico e guerriero, rigeneratore della nazione e difensore dell'ordine e delle tradizioni soprattutto dopo gli scioperi insurrezionali del 1917. In secondo luogo, le visite del sovrano, alpinista esperto e appassionato cacciatore, favorirono la costituzione del Parco naturale della Montagna di Covadonga, promuovendo lo sviluppo del turismo nell'Oriente asturiano. Le visite dell'erede al trono, nei primi anni Venti, contribuirono a rinsaldare il legame fra il centro, rappresentato dalla capitale e dalla corte, e la periferia asturiana, rinnovando al contempo le tradizioni della corona e il suo vincolo con le origini del paese.

#### III.6.1 Da sovrano rigeneratore ai piedi della Vergine a re cattolico nella culla della Riconquista: le visite di Alfonso XIII a Covadonga (1902-1918)

La prima visita si svolse nel corso del viaggio inaugurale del proprio regno che Alfonso XIII effettuò nell'estate del 1902<sup>1245</sup>. Accompagnato dalla principessa delle Asturie Maria de las Mercedes e dal marito Carlo Tancredi di Borbone Due Sicilie, il re attraversò gli insediamenti siti lungo il cammino, dove «los campesinos asturianos han demostrado elocuentemente su gran amor á las instituciones» mediante ricevimenti trionfali<sup>1246</sup>. Sul portone della basilica, la comitiva reale fu accolta dal vescovo Ramón Martínez Vigil e dal capitolo del santuario e quindi i reali assistarono al *Te Deum*, al termine del quale il prelado indirizzò l'allocuzione di benvenuto a Covadonga al sovrano: dopo aver elogiato l'idea di scegliere il santuario come meta del primo pellegrinaggio reale, il presule preconizzò ad Alfonso il suo destino, ossia «continuar la obra de Pelayo y de los Alfonsos», giacché «en la aurora de vuestro reinado, os coloca bajo la égida de Nuestra Señora de Covadonga». In un clima profondamente permeato di *regeneracionismo*, i passi più significativi del discorso di Martínez Vigil si concentrarono sul ruolo soterico e rigeneratore del re, funzione però che doveva essere espletata sotto l'égida della religione:

Plegue á la divina bondad, que este acto religioso, que responde a las esperanzas de vuestro pueblo, sea feliz presago de la restauración religiosa, política, económica, social, militar, literaria, industrial y agrícola de nuestra España; sea el punto de partida de su independencia y engrandecimiento, y de su completa paz interior y exterior, para que V.M. vea reverdecer sobre sus sienes los lauros con que orlaron la corona de España los Alfonsos, de feliz recordación<sup>1247</sup>.

Alfonso fu perciò decisamente chiamato a essere l'interprete più alto del rigenerazionismo di segno cattolico. Nel discorso di Martínez Vigil la figura di Pelayo divenne secondaria, sostituita *in primis* dell'immagine della Vergine, ma anche della figura di Alfonso il Cattolico: in generale, l'accostamento del sovrano con Pelayo, eroe che poteva essere considerato prettamente civile, venne perdendo la centralità che aveva goduto durante il viaggio del 1858, in favore dell'assimilazione con un re antonomasticamente cattolico come Alfonso I. Una volta terminata l'omelia, il re e il suo seguito visitarono la grotta, soffermandosi a pregare sulle tombe degli antichi

<sup>1244</sup> Aurora Garrido, 'Los viajes de Alfonso XIII a Cantabria y Asturias', in Barral, pp. 127-145 (p. 143).

<sup>1245</sup> Anche per quanto riguarda il caso italiano si ha un'esperienza simile, ossia il viaggio che Umberto I e la regina Margherita intrapresero nel novembre 1878, il «grande viaggio di nazionalizzazione della monarchia» nelle zone dove la presenza della dinastia era stata scarsa in passato, cfr. Luciani, pp. 153-154.

<sup>1246</sup> *La Época*, 3 agosto 1902, p. 2.

<sup>1247</sup> *El Carbayón*, 6 agosto 1902, p. 2.

re, la Cappella del Campo e il piazzale coronato dalla merlatura voluta da Sanz y Forés, richiamo alla battaglia per la fede ivi combattuta e simbolo della Chiesa militante dell'ultimo quarto del XIX secolo. Come colofone alla visita, per il completamento della facciata e l'erezione delle torri, Alfonso XIII elargì 20.000 *pesetas* e gli infanti al suo seguito 15.000<sup>1248</sup>. Durante la visita del 1902, si confermò e divenne preminente la caratteristica del re rigeneratore della nazione, peraltro già presente *in nuce* nelle precedenti due visite reali. Inoltre, Alfonso XIII si presentò come re cattolico, patrocinatore della causa clericale: il viaggio a Covadonga rappresentò uno delle prime e significative tappe mariane del regno di Alfonso XIII, un monarca che per tutta la sua vita nutrì una profonda devozione verso la Vergine<sup>1249</sup>. In seguito alla costruzione della basilica e al pellegrinaggio reale, Covadonga divenne sempre più un simbolo esclusivamente cattolico. Come lamentava *El Imparcial*, dopo il 1901 il prelado ovetense si confermò l'esclusivo gestore del luogo santo e dispensatore unico del capitale simbolico rappresentato dal santuario, marginalizzando le interpretazioni alternative del simbolo ed escludendo l'uso del santuario da parte dei liberali<sup>1250</sup>.

Nel corso della visita successiva, avvenuta nell'agosto del 1915, fu concepita l'idea della costituzione del Parco Nazionale di Covadonga e della valorizzazione del paesaggio mitico connesso al santuario. È tuttavia necessario sottolineare come il patrocinio reale sia stato fondamentale nella creazione del parco nazionale, progetto favorito dalla passione del re per la caccia e le escursioni montane. Dopo le funzioni religiose nella basilica e le manifestazioni di giubilo delle popolazioni locali mediante l'esecuzione della danza locale *corri-corri* accompagnate dalle *gaitas*, la famiglia reale salì per una breve escursione al Lago Enol, sito sulle cime che sovrastano Covadonga<sup>1251</sup>: il re rimase vivamente impressionato dal «paisaje viril» e dai «santos y poéticos lugares» visitati e affermò che «esto tiene que ser el primer Parque Nacional de España»<sup>1252</sup>.

L'ultima visita di Alfonso XIII coincise con la coronazione canonica della Vergine e l'inaugurazione del parco nazionale, cerimonie svoltesi l'8 settembre 1918 nell'ambito delle celebrazioni del XII centenario della battaglia di Covadonga. Accompagnato dalle autorità provinciali e dal ministro del fomento Francesc Cambó, il re giunse al santuario all'imbrunire del 7 settembre, giorno nel quale aveva avuto luogo la prima delle cerimonie del centenario, ossia la consegna della nuova bandiera al reggimento di Covadonga: tale rito ravvivò i significati militari e bellici di Covadonga, mentre l'uniforme di capitano generale indossata dal re durante la sua

---

<sup>1248</sup> *La Época*, 4 agosto 1902, p. 2.

<sup>1249</sup> A titolo di esempio della devozione mariana di Alfonso XIII, citiamo l'elenco stilato dallo storico e pubblicista gesuita Nazario Pérez degli atti di devozione mariana che Alfonso XIII compì solamente nel 1904: ««El año jubilar de la Inmaculada, 1904, dio ocasión al joven monarca de hacer muchas veces profesión pública de su devoción concepcionista; ya poniendo la primera piedra en el monumento a la Inmaculada de Montserrat y en el templo de la Concepción de Madrid; ya ofrendando la corona a la Virgen de la Misericordia de Reus; ya haciendo el juramento de defender la Inmaculada al entrar hermano de la Santa Caridad en Sevilla; ya costeando un premio para el certamen concepcionista de la misma ciudad a la mejor monografía sobre la devoción de los reyes de España a su Patrona; ya, sobre todo, en la fiesta de la Purísima, cuando en la misa de medianoche, rodeado de su corte y su gobierno y presidiendo a los caballeros de las órdenes militares, comulgó en la real capilla, consagrándose con sus vasallos y reinos a la Reina de los reyes», Nazario Pérez, *Historia mariana de España*, 5 voll. (Valladolid: Sal Terrae, 1947), II, p. 712. Inoltre, Javier Moreno Luzón ha ricordato come i resoconti della morte di Alfonso XIII, avvenuta a Roma nell'inverno del 1941, rivelassero che l'ex re spirò coperto dal manto della Vergine del Pilar: una morte che, commenta lo studioso madrilenno, non poté essere più tipicamente spagnola cfr. Javier Moreno Luzón, 'El rey de papel. Textos y debates sobre Alfonso XIII', in *Alfonso XIII. Un político en el trono*, pp. 23–58 (p. 42). Questa estrema dimostrazione di devozione mariana in punto di morte accomunò Alfonso XIII ad altri sovrani di Spagna parimenti devoti alla Madonna, rivelando contestualmente la predilezione del re per una religiosità di tipo barocco: il manto della Vergine del Pilar, ad esempio, fu inviato a Madrid per confortare Carlo II durante la sua agonia nell'ottobre dell'anno 1700.

<sup>1250</sup> *El Imparcial*, 5 agosto 1902, p. 5.

<sup>1251</sup> *El Carbayón*, 1° settembre 1915, p. 1.

<sup>1252</sup> Canella, *De Covadonga*, p. 232.



permanenza nel santuario lo accreditò come re soldato<sup>1253</sup>. Il giorno seguente Alfonso XIII e l'uomo politico catalanista presiedettero la magna cerimonia della coronazione canonica, celebrata da cinque vescovi alla presenza di migliaia di fedeli assiepati nella piazza antistante la basilica. La partecipazione del re alla funzione, che costituì una potente affermazione della forza numerica e della capacità di mobilitazione delle masse del cattolicesimo spagnolo, rafforzò il carattere nazionalcattolico del centenario, marginalizzando e anestetizzando i tentativi di affibbiare un significato progressista e liberale alla ricorrenza. Nel pomeriggio, il re, Cambó e Pedro Pidal parteciparono alla cerimonia di inaugurazione del parco nazionale, nel corso della quale Alfonso XIII piantò simbolicamente un albero. Durante l'ultima visita di Alfonso XIII a Covadonga possiamo rilevare un rafforzamento della presenza degli elementi folkloristici e pittoreschi della cultura regionale. L'allestimento di balli e danze regionali come il *corri-corri* o la *danza prima*, accompagnati da canti e musica locale suonati con la *gaita* ed eseguiti da ballerini in abito tradizionale costituì, insieme con il componimento di poesie in *bable*, il repertorio di pratiche mediante le quali veniva esplicitato il legame fra Covadonga e le Asturie da una parte e la dinastia e il centro politico del paese dall'altra. Dopo il pranzo di gala dell'8 settembre, coppie di ballerini di Cabrales si esibirono dinanzi al re e alla regina Vittoria Eugenia<sup>1254</sup>. Questi elementi di folklore regionale caratterizzarono le feste di Covadonga sotto la dittatura di Primo de Rivera, un momento nel quale l'exasperato unitarismo del regime impediva l'espressione delle velleità politiche dell'asturianismo, e furono in seguito ripresi durante l'epoca franchista, quando se ne fece un massivo uso nelle manifestazioni e nelle cerimonie pubbliche al fine dimostrare l'adesione regionale al cattolicesimo<sup>1255</sup>.

### *III.6.2 Le visite del Principe delle Asturie e dell'infanta Isabella a Covadonga fra ampliamento della popolarità della monarchia e rafforzamento del legame fra centro e periferia (1909-1925)*

#### *III.6.2.1 Entusiasmo popolare, sostegno ai proceri locali, fede e villeggiatura nei viaggi dell'infanta Isabella (1909-1915)*

All'interno del proprio studio sulla monarchia britannica, Andrzej Olechnowicz evidenziò come i membri della famiglia reale potessero sostituirsi al sovrano per rappresentare la monarchia nelle cerimonie pubbliche e nei viaggi attraverso la nazione e l'Impero. Inoltre, lo storico di origine polacca descrisse la solenne cerimonia di investitura di Edoardo, figlio primogenito di Giorgio V a principe del Galles, tenutasi nel castello di Caernarfon nel luglio del 1911: progettata da David Lloyd George, al tempo deputato per il distretto, e da dirigenti politici e forze vive liberali gallesi, la cerimonia aveva il doppio scopo di smussare le tensioni sociali e creare un nazionalismo civile britannico nel Galles<sup>1256</sup>. Il caso delle visite di membri della famiglia reale spagnola a Covadonga e, in particolar modo, le visite compiute dal principe ereditario Alfonso di Borbone nel primo quarto

<sup>1253</sup> Per la relazione fra Alfonso XIII e i militari, nonché per la costruzione dell'immagine del monarca come re soldato cfr. Carolyn P. Boyd, *La política pretoriana en el reinado de Alfonso XIII* (Madrid: Alianza, 1990) e, più in particolare, Carolyn P. Boyd, 'El rey-soldado: Alfonso XIII y el ejército' in *Alfonso XIII. Un político en el trono*, pp. 213-238.

<sup>1254</sup> *La Época*, 8 settembre 1918, p. 3.

<sup>1255</sup> cfr., ad esempio, la presenza di numerosi giovani in abito regionale nella grande sfilata organizzata a Oviedo per accogliere l'immagine della Vergine di Covadonga dopo il suo ritorno dalla Francia, *Voluntad*, 24 giugno 1939, p. 3. Per il caso aragonese, cfr. Ángela Cenarro, *Cruzados y camisas azules. Los orígenes del franquismo en Aragón, 1936-1945* (Saragozza: PUZ, 1997), pp. 269-70.

<sup>1256</sup> Olechnowicz, pp. 20-22. Per quanto concerne l'investitura del futuro Edoardo VIII a Caernarfon, è importante ricordare come essa fosse anche destinata a smorzare le velleità politiche del nascente movimento nazionalista gallese, cfr. J.S. Ellis, 'Reconciling the Celt: British National Identity, Empire, and the 1911 Investiture of the Prince of Wales', *Journal of British Studies*, 37 (1998), 391-418; sulla riscoperta della cultura e della storia gallese e sull'assemblaggio dell'identità nazionale del Galles nel XIX secolo, cfr. lo straordinario saggio di Prys Morgan, 'From a Death to a View: la caccia al passato gallese in epoca romantica', in *L'invenzione della tradizione*, a cura di Hobsbawm e Ranger, pp. 45-98.

del XX secolo risultano quanto mai significative poiché da un lato corroborarono la popolarità della corona e, dall'altro lato, rinsaldarono lo speciale vincolo fra le Asturie e la casa reale.

Fra il 1909 e il 1915 l'infanta Isabella di Borbone, che fu principessa delle Asturie due volte, fra il 1851 ed il 1857 e poi di nuovo fra il 1875 ed il 1880, si recò per due volte a Covadonga. L'infanta Isabella era nota come una delle figure più popolari della famiglia reale e, come affermava *El Comercio* in un'editoriale dell'estate del 1909, rappresentava un sicuro sostegno per la corona e un puntello per la popolarità della dinastia. Il solido favore di Isabella presso il popolo era determinato dal suo carattere espansivo e semplice, dalla sua magnanimità e dalla sua capacità di conoscere e comprendere l'intimo animo del popolo spagnolo. L'affetto delle masse spagnole per Isabella derivava anche dalla sua propensione ad ascoltare e comunicare con il popolo, a mostrarsi ai sudditi e a mischiarsi ad essi, presiedendo e partecipando alle feste tradizionali e alle celebrazioni popolari<sup>1257</sup>. Per queste caratteristiche, unite al suo mecenatismo, Isabella era l'infanta «más española, más popular, más afectuosa» e i suoi viaggi nel Principato e i periodi di vacanza che trascorrevano nelle Asturie si trasformarono in viaggi trionfali intrapresi fra le calorose manifestazioni di entusiasmo e affetto delle popolazioni locali<sup>1258</sup>.

In genere la principessa, dopo aver trascorso qualche settimana di villeggiatura balneare a Gijón e aver compiuto numerose escursioni nella costa e fra le montagne asturiane, si recava al santuario dove risiedeva qualche giorno prima di lasciare la regione e partire per Santander. Nei paesi siti lungo il tragitto l'infanta veniva fervorosamente acclamata dalla folla assiepata ai lati della strada, mentre le autorità civili, religiose e militari locali e i notabili del luogo la omaggiavano e la accoglievano ufficialmente. In certune occasioni, la principessa si recava in visita presso aristocratici e proceri locali, come nel 1915, quando sulla strada per Covadonga Isabella pranzò a Valdesoto nella residenza del marchese di Canillejas, prima di attraversare Infiesto, fermandosi a visitare lo stabilimento di itticultura, e raggiungere il santuario in serata. Come abbiamo già avuto modo di osservare, le élites locali traevano legittimazione della vicinanza fisica al sovrano e dall'ostentazione pubblica del rapporto privilegiato con la corona: il collocamento in una posizione favorita nelle cerimonie reali, l'ospitalità offerta ai membri della dinastia o l'invito a un banchetto con i sovrani conferivano legittimazione e prestigio ai notabili e ai governanti provinciali. D'altra parte, in cambio della legittimazione della preminente posizione dei magnati locali, i sovrani e gli esponenti della famiglia reale ricevevano un tributo di fedeltà e l'appoggio politico dei cacicchi provinciali. La visita di Isabella al marchese di Canillejas irrobustì il carisma e il prestigio politico e sociale del capofila della fazione reazionaria del partito conservatore asturiano, rafforzando al contempo la posizione di Canillejas come erede di Alejandro Pidal. A questo proposito è importante ricordare come l'infanta si fermò a pregare lungamente dinanzi alla tomba di Pidal, sepolto nella cripta della basilica alla fine del 1913, e assistette alla messa in suffragio del grande cacicco asturiano: l'atto di pietà di Isabella costituì un omaggio all'importante uomo politico conservatore defunto ma anche un incoraggiamento e un'adesione ai suoi successori ed eredi politici. Gli inviti alla tavola della principessa, inoltre, costituivano una ulteriore distinzione per coloro ai quali erano rivolti e ne aumentavano ascendente e carisma presso le popolazioni locali: al pranzo tenuto all'Hotel Pelayo nel 1909 figuravano il terzo duca di Tarancón, il conte della Vega del Sella, il marchese di Argüelles e alcuni canonici<sup>1259</sup>. Il 29 luglio 1915, invece, alla tavola dell'infanta, oltre all'abate Nemesio Barinaga, ai membri del capitolo e ad alcuni esponenti dell'aristocrazia asturiana, sedettero i sindaci di Oviedo e Gijón, i deputati provinciali e l'ingegnere William Mckenzie della Asturiana Mines Limited<sup>1260</sup>.

Oltre alla partecipazione alle funzioni religiose, Isabella a Covadonga presiedette le feste popolari che ogni sera durante la sua permanenza erano organizzate dagli abitanti di Cangas de Onís

---

<sup>1257</sup> *El Comercio*, 16 luglio 1909, p. 1; *El Comercio*, 9 luglio 1915, p. 1.

<sup>1258</sup> *El Carbayón*, 9 luglio 1909, p. 1.

<sup>1259</sup> *La Época*, 2 settembre 1909, p. 1.

<sup>1260</sup> *El Carbayón*, 30 luglio 1915, p. 1.

e delle parrocchie limitrofe. Al suono delle *gaitas* e dei tamburelli, numerosi ballerini si esibirono per la principessa interpretando balli regionali e i cantori eseguirono le romanze tradizionali dell'oriente asturiano, mentre uno spettacolo pirotecnico illuminava la valle del Deva; sovente, inoltre, bambine e ragazze in abiti regionali donavano all'infanta mazzi di fiori<sup>1261</sup>. Queste feste popolari, come già abbiamo avuto modo di vedere, costituivano simbolicamente l'adesione della regione alla nazione incarnata dalla famiglia reale, della periferia al centro. Sia nel 1909 che nel 1915 Isabella si fermò a Covadonga almeno tre giorni, risiedendo nel palazzo vescovile, e, prima di lasciare il santuario, non mancò di consegnare generose elemosine al capitolo e alle autorità civili di Cangas de Onís, dimostrando religiosità profonda e magnanima munificenza. Nel 1909, ad esempio, Isabella donò 10.000 pesetas al capitolo della basilica e acquistò medagliette della Vergine di Covadonga per un valore ulteriore di circa un migliaio di pesetas che distribuì fra i membri del seguito. Inoltre, lasciò 200 pesetas alle monache del collegio di Cangas de Onís e altre 250 al sindaco dell'antica capitale di Spagna, da distribuire ai poveri; infine, ricompensò generosamente i suonatori e ballerini, che avevano allietato le serate del santuario<sup>1262</sup>.

### III.6.2.2 Il principe nella sua «casa solariega»: Covadonga e la FERIA de Muestras de Asturias, tradizione ancestrale e rilancio economico nelle visite di Alfonso de Borbón (1924-1925)

Una decina di anni dopo le trionfali visite di Isabella nelle Asturie e a Covadonga e un lustro dopo l'ultimo, rapido viaggio di Alfonso XIII, l'erede al trono Alfonso di Borbone si recò due volte nel Principato. Le due visite a Covadonga del giovane principe da un lato ribadirono l'entusiasta adesione delle Asturie alla monarchia e, dall'altro lato, delinearono la figura del principe come anello di unione privilegiato fra la regione e la famiglia reale. Nel corso delle visite del 1924 e del 1925, Alfonso di Borbone rappresentò l'incarnazione della razza asturiana, dell'altera stirpe regionale. Come scrisse il quotidiano cattolico *Región*:

por responder a una educación inspirada en los sanos principios de la más castiza hidalguía española, el pueblo, el buen pueblo, se vió representado, genuinamente representado, en aquel muchacho despierto y bondadoso, que se escurría ágilmente entre los protocolos, y tenía un ademán de caballero tan franco y tan sencillo desde la altura en que lo colocó su nacimiento<sup>1263</sup>.

Tuttavia, al di là dell'espressione più pura dell'essenza della razza asturiana e spagnola, la gioventù del diciassettenne principe delle Asturie era associata alla palingenesi e al rinnovamento della provincia e della nazione, sia nell'ambito politico che nel settore economico. Così, nelle colonne di *Región*, Alfonso rappresentava gli uomini nuovi che erano in quel momento al governo e che avevano sostituito la vecchia e caduca classe dirigente liberale. omaggiando l'erede al trono, gli asturiani compatti, «pueblo de patriotas y trabajadores», avevano dimostrato compatti la propria adesione ad Alfonso XIII, quel re «jóven y patriota que supo interpretar los anhelos de un país fatigado de tantos años de política esteril» appoggiando e approvando il colpo di Stato del generale Primo de Rivera. Gli slogan del regime, ossia lavoro, patriottismo, rilancio nazionale – i quali come vedremo furono socializzati anche nel solenne giuramento del Somatén asturiano a Covadonga avvenuto poche settimane prima – furono rievocati in occasione della visita del principe nel settembre 1924. A questo proposito, è importante evidenziare che nei giorni della propria permanenza nelle Asturie, il principe Alfonso indossò sempre la divisa militare e la sua immagine in uniforme fu diffusa in numerose fotografie pubblicate nelle pagine della stampa locale. Oltre all'immagine del re soldato, una posa già adottata dal padre e dal nonno, il giovane principe in uniforme esplicitava ulteriormente l'adesione della famiglia reale alla dittatura militare e al programma di rigenerazione nazionale e restaurazione dell'ordine e della concordia civile da essa patrocinato<sup>1264</sup>. Gioventù e lavoro costituirono lemmi associati alla visita di Alfonso, insieme con il

<sup>1261</sup> *El Comercio*, 4 settembre 1909, p. 1; *El Carbayón*, 31 luglio 1915, p. 1.

<sup>1262</sup> *El Comercio*, 2 settembre 1909, p. 2.

<sup>1263</sup> *Región*, 31 agosto 1924, p. 1; cfr. anche *El Comercio*, 31 agosto 1924, p. 1.

<sup>1264</sup> *Región*, 3 settembre 1924, pp. 1 e 4.

richiamo alla responsabilità civile di ogni strato sociale in vista della rigenerazione della patria. In linea con tale impostazione, il principe Alfonso avrebbe dovuto adempiere agli obblighi richiesti dalla nazione ai comuni cittadini. Come scriveva l'ufficiale di fanteria e veterano delle guerre d'Africa, José María Cabeza y Fernández de Castro, Alfonso XIII, preoccupato, come ogni genitore, per l'educazione del figlio, vieppiù in quanto un giorno il figlio si sarebbe seduto sul Trono di San Fernando, volle obbligarlo ad assolvere ai doveri civili, *in primis* il servizio militare, poiché «no puede ser buen Rey quien no sabe ser ciudadano». Però il re – «el Rey demócrata, el Rey sencillo y amigo de los humildes» – volle anche che l'erede al trono scalasse i gradini gerarchici del *cursus honorum* militare e fosse messo in condizioni uguali a qualsiasi altro cittadino spagnolo. L'esercito perciò – proseguiva il militare conosciuto con lo pseudonimo di Mazipinatre – avrebbe dovuto costituire una scuola di cittadinanza e di patriottismo per il giovane principe-soldato e, più in generale, per tutta la nazione. Tuttavia, oltre all'imposizione del principe come modello di patriottismo, di espletamento dei doveri civili e di sacrificio per la nazione, il pezzo di Mazipinatre suggerisce anche l'identificazione fra la famiglia reale e qualsiasi nucleo familiare spagnolo, dipingendo l'immagine di un padre sollecito e premuroso preoccupato di fornire al figlio la migliore educazione possibile. Così come i bagni di folla sancivano l'immediatezza fisica del sovrano col proprio popolo, l'individuazione di problemi comuni, domestici e quotidiani avvicinava l'augusta famiglia alla gente comune, rendendone l'immagine meno lontana e distante. Il canone familiare per la definizione della relazione fra sovrano e sudditi fu richiamato anche in occasione della visita del principe Alfonso: l'omaggio e il tributo di affetto dei figli asturiani, in queste circostanze, si diresse al principe e, attraverso la figura di questi, al re padre. Inoltre, dobbiamo ricordare il progetto di costruzione a Gijón di una reggia destinata a essere la residenza estiva del principe, per il quale, una volta completato l'edificio, le Asturie avrebbero costituito una casa a tutti gli effetti dove, almeno nei mesi di villeggiatura, ricevere il calore e gli ossequi e conoscere il proprio popolo<sup>1265</sup>.

Lungo il tragitto verso Covadonga, il principe Alfonso fu accolto fervorosamente dalle popolazioni di Villaviciosa, Colunga, Caravia, Ribadesella, Arriondas e Cangas de Onís, trasformando le escursioni al santuario in viaggi trionfali. Come già era avvenuto per Isabella, Alfonso durante l'itinerario per Covadonga omaggiò alcune famiglie aristocratiche asturiane strettamente legate alla corona: nel 1924, ad esempio, sostò a Deva per partecipò a una messa di suffragio per l'anima di Álvaro José de Armada y de los Ríos-Enríquez, VII conte de Revillagigedo e VII marchese de San Esteban de Natahoyo, che era morto l'anno precedente e, di ritorno dal santuario, prima di visitare Infiesto, Pola de Siero e Gijón, fece visita al marchese di Canillejas nella residenza di Valdesoto<sup>1266</sup>. Durante il viaggio e nel santuario, in generale, l'erede a trono rese visibile l'appoggio della famiglia reale al nuovo ordinamento, all'amministrazione locale e ai dirigenti del Somatén: nel 1925, ad esempio, omaggiò con un pranzo all'Hotel Pelayo le più importanti autorità civili, militari, ecclesiastiche e giudiziarie locali, fra cui il generale Dámaso Berenguer, al tempo capitano generale della Vecchia Castiglia, il generale Francisco de Zuñiga, governatore militare e civile delle Asturie, Rogelio Jove y Bravo, presidente della Deputazione Provinciale, il vescovo Juan Bautista Luis y Pérez e i sindaci asturiani fra cui spiccava José María Fernández-Ladreda, designato alcalde di Oviedo da Primo de Rivera nel novembre del 1924<sup>1267</sup>. Come era già avvenuto per Alfonso XII e Alfonso XIII, il principe delle Asturie nel santuario di Covadonga rese omaggio agli eroi fondatori della nazione sepolti nella Santa Grotta, gli invitti duci dell'esercito spagnolo di cui egli era destinato a divenire comandante in capo. Inoltre, Alfonso di Borbone si accreditò come principe cristiano, come augusto pellegrino salito al santuario della Patrona delle Asturie per mostrare la propria devozione e pietà religiose: il carisma religioso della

---

<sup>1265</sup> *El Comercio*, 31 agosto 1924, p. 1. Sull'esercito come istituzione deputata alla formazione dei cittadini imbevuti di abnegazione patriottica, cfr. Quiroga, *Haciendo españoles*, pp. 152-167; sulla metafora familiare in relazione al rapporto fra il sovrano e i sudditi in Italia cfr. Brice.

<sup>1266</sup> *El Comercio*, 31 agosto 1924, p. 1.

<sup>1267</sup> *La Voz de Asturias*, 2 settembre 1924, p. 8.

dinastia fu risaltato in particolare nella cerimonia di consegna al principe della pergamena di canonico onorario di Covadonga, una speciale nomina concessa da Pio XI all'erede al trono dietro richiesta del capitolo del santuario.

Già negli anni precedenti la celebrazione del XII centenario della battaglia di Covadonga, Mariano Zavala aveva avanzato proposte circa un rafforzamento del legame fra il principe ereditario e le Asturie. Dalle colonne de *La Esfera*, Zavala propose l'istituzione dell'Ordine di Covadonga, che avrebbe dovuto costituire una scuola di virtù civiche e patriottismo tesa alla formazione intellettuale e culturale delle nuove generazioni: i giovani più meritevoli, condotti dal principe, avrebbero un giorno costituito il ceto dirigente della nazione e avrebbero operato in ogni settore della vita pubblica per raggiungere il risorgimento della patria. Il principe avrebbe dovuto, attraverso l'Ordine di Covadonga, raccogliere attorno a sé il proprio esercito e la propria corte, un'armata di giovani brillanti e meritevoli che, reclutati nelle scuole di tutto il paese, avrebbero dovuto completare la loro formazione civica e patriottica alle falde dell'Auseva nei mesi estivi, ispirati dalla memoria viva e palpitante di Pelayo e delle sue gesta. I membri dell'ordine di Covadonga sarebbero stati l'autentica aristocrazia intellettuale e politica del paese e, una volta adulti, avrebbero formato l'élite culturale ed economica del regno di Alfonso XIV. Il sacro recinto di Covadonga, in questo modo, avrebbe costituito oltretutto un santuario civile e religioso anche una scuola di cittadinanza liberale: questo, secondo il direttore de *La Esfera*, costituiva uno dei modi più efficaci per perpetuare il significato delle gesta di Pelayo oltre il breve tempo delle celebrazioni del 1918 e inoltre avrebbe trasformato un titolo puramente onorifico in un'istituzione efficace<sup>1268</sup>. La proposta fu raccolta sia da Manuel Delgado Barreto, direttore de *La Acción*, che fece riprodurre ampi stralci della lettera di Zavala sulla prima pagina del suo giornale, sia dai parlamentari asturiani che inserirono nella propria proposta di legge sul centenario la creazione di un Ordine civile di Pelayo e Covadonga<sup>1269</sup>. L'iniziativa del progressista Zavala e la proposta contenuta nel progetto di legge presentato dal liberale Félix Suárez Inclán non trovarono eco nell'ordine reale emanato dal governo maurista alla fine del luglio 1918 e perciò furono abbandonate. Fu la Chiesa di Oviedo, come sovente avvenne in merito alle celebrazioni del XII centenario, che fece proprio il progetto di vincolare il futuro re al santuario, conferendogli la carica di canonico onorario. Come abbiamo avuto modo di vedere, nel 1635 Filippo IV, considerando Covadonga «la Casa de donde Nos vinimos y somos patronos, canónigos y encomenderos», procedette al restauro del santuario e alla riorganizzazione del culto della Vergine di Covadonga: al fine di alleviare le precarie condizioni economiche del santuario e migliorare la rendita dell'abate e dei canonici, il re rinunciò alla dignità di canonico, rescindendo, per i duecentocinquanta anni successivi, un vincolo che connetteva ufficialmente monarchia e Covadonga<sup>1270</sup>. Nel 1924 il capitolo di Covadonga «inflamado por hondos sentimientos patrios de fervorosa adhesión a Vos, a vuestro augusto padre, el magnánimo y caballeroso Rey Don Alfonso XIII, y a toda la Real familia» decise la nomina, implorando Pio XI di concedere l'autorizzazione necessaria. Alla fine del maggio 1925, Arboleya insieme con i canonici di Covadonga Amaro Alonso Campal e Samuel Fernández Miranda, si recò al Palazzo Reale di Madrid per consegnare la pergamena al sovrano e al principe Alfonso. Nel testo del diploma si legge che il vescovo è stato spinto a nominare canonici il re e il principe per la pietà del Re Cattolico e per la lealtà verso la sua persona. Intende inoltre rafforzare la protezione della Vergine di Covadonga sul regno di Alfonso XIII, affinché la Madonna dell'Auseva «le proteja y defienda y le salva y libre de todo mal para propia felicidad y por el bien de la Religión y de la Patria»<sup>1271</sup>. Accompagnato

<sup>1268</sup> *La Esfera*, 14 settembre 1918, pp. 17-18.

<sup>1269</sup> cfr. *La Acción*, 14 settembre 1918, p. 1 e Canella, *De Covadonga*, pp. 268-71.

<sup>1270</sup> Canella, *De Covadonga*, pp. 30-33.

<sup>1271</sup> La citazione è tratta dall'intervista che Maximiliano Arboleya rilasciò alla testata ovetense *Región* sulla visita al palazzo reale e la consegna delle pergamene; lo stesso quotidiano pubblicò anche diverse fotografie della cerimonia di consegna, cfr. rispettivamente *Región*, 30 maggio 1925, p. 1 e *Región*, 25 maggio 1925, pp. 4 e 7. Il testo della nomina è in Archivo General de Palacio, DIPLOMAS.CARTELES, N.244. *Nombramiento de Alfonso XIII y el Príncipe de Asturias canónigos honorarios de Covadonga*.

dalle autorità locali, il 31 agosto 1925 Alfonso di Borbone giunse al santuario per essere ufficialmente investito della dignità di canonico. Dopo essere entrato sotto il palio, retto dai deputati provinciali Galán, Corujo, Carranceja, Quintín López, Donapetri e Campomanes, nella basilica al suono della marcia reale, il principe si sedette su un trono completo di baldacchino elevato nel presbiterio e ricevette la pergamena con il diploma; dopo un solenne *Te Deum*, il principe, accompagnato dal vescovo, uscì dalla basilica accolto dall'ovazione della folla e si diresse alla tribuna addossata al muro esterno della navata per assistere alla chiusura della Feria de Muestras de Asturias<sup>1272</sup>.

Eric Storm ha approfonditamente studiato come la cultura regionalista ebbe un deciso impatto sulle esposizioni provinciali, nazionali e financo internazionali nel periodo *entre-deux-guerres*. In Spagna, il regionalismo influenzò notevolmente l'Esposizione Internazionale di Barcellona del 1925 e quella Iberoamericana di Siviglia del 1929, modellando l'architettura dei padiglioni e connettendosi con nazionalismo spagnolo, panispanismo e rigenerazionismo, mentre nelle esposizioni organizzate in Francia e Germania, pur avendo un'importante funzione, la cultura regionalista dimostrò i suoi limiti ideologici e la sua ineludibile decadenza. L'Esposizione Universale di Parigi del 1937 fu entusiasticamente patrocinata dal governo francese, che scorgeva in essa un'occasione per compattare il paese contro la minaccia fascista e per dimostrare l'adesione dei cittadini alla repubblica; tuttavia, la scarsa affinità di socialisti e comunisti con l'ideologia regionale determinò il parziale insuccesso della manifestazione. In Germania, invece, le teorie razziali del nazismo cozzavano con il nucleo originario dell'ideologia regionalista, basato sulla relazione organica fra popolazione, tradizioni storiche e ambiente naturale; le esposizioni tedesche degli anni Trenta costituirono perciò esibizioni industriali e tecnologiche con un forte messaggio propagandistico e con scarso protagonismo delle *Heimaten*<sup>1273</sup>. La fiera asturiana affondava le proprie radici nell'esposizione regionale del commercio che si teneva a Gijón dal 1889. In occasione del XII centenario della battaglia di Covadonga la giunta civile di Oviedo e i deputati e senatori asturiani aveva proposto l'organizzazione di un'esposizione regionale di prodotti agricoli, industriali e commerciali nei padiglioni della quale si sarebbero manifestati gli interessi morali e materiali della «*tierrina*» e che avrebbe attratto turisti e visitatori, costituendo perciò ulteriore leva per il rilancio economico delle Asturie<sup>1274</sup>. Tuttavia, a differenza della mostra di pittori asturiani allestita nei saloni del palazzo della Deputazione Provinciale di Oviedo, l'organizzazione dell'esposizione agricola, industriale e commerciale non fu portata a termine. Nel 1923, in un intervento pronunciato nell'ambito della Conferencia Astur-Americana Romualdo Alvargonzález Lanquine, al tempo segretario della Federación Patronal de Gijón, propugnò la necessità di organizzare una fiera industriale e commerciale asturiana come modo di rilanciare l'economia regionale, di stimolare lo spirito imprenditoriale degli industriali asturiani ispirandosi al modello vincente costituito dagli emigrati e dagli *indianos*; parimenti, Alvargonzález prospettava un'esposizione estiva, che incentivasse anche il turismo<sup>1275</sup>. Il comitato organizzatore, presieduto da

<sup>1272</sup> *El Comercio*, 2 settembre 1925, p. 1.

<sup>1273</sup> Storm, 'La cultura regionalista en España, Francia y Alemania', pp. 177-184.

<sup>1274</sup> Canella, *De Covadonga*, pp. 211 e 270.

<sup>1275</sup> Personalità poliedrica e brillante, l'ingegnere Romualdo Alvargonzález era membro della borghesia gijonesa e fu promotore e organizzatore della Feria Internacional de Muestras de Asturias, come abbiamo avuto modo di constatare, e partecipò ad altre esposizioni del periodo *entre-deux-guerres*, sia nazionali, come l'Esposizione Iberoamericana di Siviglia del 1929, sia internazionali, in quanto responsabile generale dei padiglioni spagnoli alle esposizioni internazionali di Anversa e Leida dell'anno successivo. Durante l'età repubblicana si affiliò ad Acción Popular e, dal 1933, fu a capo del comitato gijonés del partito e responsabile dell'organizzazione della propaganda nella provincia in vista delle elezioni. Eletto deputato nelle fila della CEDA sia nel 1933 sia nel 1936, fu catturato nella sua città natale all'inizio della rivolta militare e il 14 agosto 1936 fu fucilato, insieme agli altri 115 detenuti, per ritorsione in seguito a un'incursione e a un bombardamento aereo sulla città asturiana, cfr. 'Romualdo Alvargonzález Lanquine', *Enciclopedia de Oviedo* <[http://el.tesorodeoviedo.es/index.php?title=Romualdo\\_Alvargonzález\\_Lanquine](http://el.tesorodeoviedo.es/index.php?title=Romualdo_Alvargonzález_Lanquine)> [consultato il 22 agosto 2020]; Honorio Feito Rodríguez, 'Romualdo Alvargonzález Lanquine', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/62467/romualdo-alvargonzalez-lanquine>> [consultato il 22 agosto 2020].

Felipe Menéndez, presidente della Federazione Padronale, e integrato da Francisco Quirós, presidente della Unión de Gremios, da Alvargonzález e da Marco Costales, segretario della Camera di Commercio di Gijón, ricevette piccole sovvenzioni pubbliche, mentre la maggior parte dei finanziamenti fu costituita dall'appoggio di imprese e ditte asturiane. I padiglioni – organizzati da alcune delle più importanti aziende regionali, per lo più siderurgiche, come la Duro Felguera, la Fábrica de Mieres e la Sociedad de las Minas y Fábrica de Moreda y Gijón, energetiche, come la Hidroeléctrica del Cantábrico, chimiche, la Sociedad Anónima Adaro, vetrerie, la Gijón Fabril, e alimentari, la El Gaitero, produttrice di sidro con sede a Villaviciosa – furono allestiti ai lati dell'attuale Paseo de Begoña. La fiera, inaugurata il 15 agosto 1924, fu integrata da un ampio programma di festeggiamenti e fu un grande successo commerciale e di pubblico, contando più di trecento espositori e 145.000 visitatori fra cui, oltre al principe Alfonso, figuravano Primo de Rivera e il secondogenito di Alfonso XIII, l'infante Jaime. La seconda edizione della fiera si tenne al giardino e nelle installazioni dei Campos Elíseos, un luogo già utilizzato per l'esposizione regionale del 1899 e che era in grado di accogliere un maggior numero di padiglioni e di visitatori. I 24.000 metri quadrati di estensione del grande giardino urbano accolsero 400 espositori, molti dei quali stranieri provenienti da Francia, Germania, Belgio, Olanda, Inghilterra, Danimarca, Svezia, Norvegia, Svizzera e dagli stati iberoamericani. Al pari della prima edizione, anche la fiera del 1925 ebbe un grande successo di pubblico e costituì il modello per le successive esposizioni fino all'epoca repubblicana<sup>1276</sup>.

A Covadonga, nell'agosto 1925, dinanzi a una folla che inneggiava al re, alla regina e alla Spagna, Romualdo Alvargonzález pronunciò una breve allocuzione nella quale da un lato risaltava la fiera come momento culmine della riconquista economica e dall'altro lato invitava i turisti a visitare il paese e a godere delle sue bellezze. Nell'ambito della nuova lotta per la riconquista, combattuta stavolta non con le frecce e le corazze ma con le armi della scienza, della cultura del lavoro e dello spirito imprenditoriale, le Asturie avrebbero dovuto guardare all'Europa e al mercato mondiale e avrebbero dovuto rafforzare le comunicazioni e la collaborazione con la Castiglia; era inoltre necessario – proseguiva Alvargonzález – guardare a Oriente, alla civiltà greco-romana e rivolgersi all'Atlantico, per prendere esempio dall'impetuoso sviluppo economico delle repubbliche sudamericane. Alla disponibilità a ricevere gli influssi benefici dell'Europa e dell'America, Alvargonzález abbinava l'apertura al turismo internazionale, che avrebbe dovuto condurre migliaia di visitatori nei luoghi asturiani dove il paesaggio naturale era più suggestivo e più ricco di storia. In conclusione, l'imprenditore gijonés sosteneva la necessità di dotare di mezzi di difesa l'industria estrattiva asturiana, uno dei settori di punta della regione<sup>1277</sup>. La crisi del settore carbonifero costituì anche il principale argomento di una petizione rivolta al principe da José Sela, alcalde di Mieres: poiché l'obiettivo della visita del giovane erede al trono era di porsi in contatto col paese i cui destini un giorno avrebbe retto, appurare le necessità e le aspirazioni delle popolazioni, Sela rimarcava la necessità di spingere il governo a intervenire con misure protezionistiche, affinché un'industria vitale per l'indipendenza nazionale non finisca strangolata dalla concorrenza straniera<sup>1278</sup>. L'intervento del presidente della Deputazione Provinciale, Rogelio Jove y Bravo, si basò invece sul lato politico dell'atto di Covadonga, esplicitando come tutti i sindaci delle Asturie fossero saliti a Covadonga, santuario della patria e della fede, per rendere omaggio al principe ereditario. Gli alcaldes, spiegava Rogelio Jove al principe, si erano adoperati in un'egregia e defaticante opera di trasformazione dei municipi, smantellando il sistema clientelare dei cacicchi che rappresentava un ostacolo per il progresso e il ristabilimento dell'ordine nel paese. I sindaci erano animati da una fede incrollabile, sovranaturale, in Dio e nella patria, e avevano operato di conseguenza «con conciencia, caballerosidad e independencia»: se oggi regnavano in Spagna ordine

---

<sup>1276</sup> Cristina Ojea Calahorra, 'Identidad social y visual de la Feria de Muestras de Asturias', in *Feria Internacional de Muestras de Asturias, 1924-2016. Historia gráfica* (Gijón: Fundación María Cristina Masaveu Peterson-Cámara Oficial de Comercio, Industria, Servicios y Navegación de Gijón, 2016), pp. 22-100 (pp. 27-35).

<sup>1277</sup> *El Comercio*, 2 settembre 1925, p. 1.

<sup>1278</sup> *La Voz de Asturias*, 2 settembre 1925, p. 8.

e concordia civile lo si doveva agli sforzi eroici e allo spirito di sacrificio di questi cittadini. Dopo il banchetto, Alfonso di Borbone si fermò brevemente a pregare nella Santa Grotta per poi prendere la via in Infiesto<sup>1279</sup>.

Come scrisse l'editorialista de *El Comercio* in occasione dell'accoglienza trionfale tributata da Gijón al principe Alfonso nel 1924, nella Plaza del Marqués la sera del 30 agosto le due Asturie offrivano la propria adesione entusiastica alla monarchia e al regime da essa patrocinato. I 20.000 asturiani assiepati nel cuore di Gijón che si producevano in balli e canti folkloristici, abbigliati con i vestiti tipici, rappresentavano le Asturie verdi della tradizione e della cultura popolare, mentre il porto del Musel sullo sfondo, emblema del progresso dell'industria cantieristica e del commercio asturiano, rappresentava le Asturie moderne, tecnologicamente all'avanguardia e socialmente progredite. Allo stesso modo, l'anno successivo, le due anime della regione, quella arcadica e bucolica e quella industriale e moderna, erano rappresentate dalla Feria de Muestras e da Covadonga ed entrambe accoglievano fervorosamente il rappresentante della corona. L'importante esposizione regionale e la campagna per fomentare il turismo, animate dal futuro deputato cattolico Romualdo Alvargonzález, convivevano con la tradizione millenaria del culto dell'Auseva e del bagaglio di significati che esso incorporava. Passato e futuro, adesione alla monarchia e legittimazione della dittatura, religione e patria perciò si abbinavano nel corso della visita del principe Alfonso, che creò una tradizione ripresa, una cinquantina di anni dopo, dalla monarchia restaurata di Juan Carlos e dai dirigenti della comunità autonoma asturiana.

---

<sup>1279</sup> *El Comercio*, 2 settembre 1925, p. 1.



## Conclusioni

All'indomani dell'ultima rivoluzione liberale del XIX secolo spagnolo, la Chiesa di Oviedo promosse la diffusione del culto di Nostra Signora di Covadonga, cercando di imporlo come riferimento emotivo primario all'interno della religiosità degli asturiani. Negli scopi dei vescovi Sanz y Forés e Martínez Vigil primeggiava l'intento di unificare il tradizionale policentrismo devozionale asturiano in un culto dalle caratteristiche nazionaliste, controrivoluzionarie e antiliberali. La scelta inoltre era vincolata al generale risveglio del culto mariano a partire dalla fine delle guerre napoleoniche e, in particolare, a partire dalla proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione nel 1854. Negli stessi decenni in cui l'episcopato asturiano incentivò il culto della Vergine delle Battaglie, i monarchi spagnoli salirono più volte in pellegrinaggio al santuario dell'Auseva, nell'intento di puntellare la loro legittimità come autentici successori di Pelayo, il fondatore della nazione e primo re, e corroborando al contempo il loro carisma religioso di sovrani pii e moralmente integerrimi. Nel primo capitolo di questa terza parte abbiamo analizzato il viaggio di Isabella II a Covadonga, rilevando come il lessico familiare utilizzato per descrivere la visita della regina si alternasse con il richiamo a Isabella come unica e legittima sovrana, una rivendicazione contro le pretese dei pretendenti carlisti al trono. Nel capitolo successivo, abbiamo cercato di ricostruire come Sanz y Forés, vescovo di Oviedo fra il 1868 e il 1882, abbia dato avvio al tentativo di imporre nel Principato l'egemonia sacra del culto di Covadonga, in primo luogo procedendo alla costruzione liturgica del culto. La concessione da parte di Pio IX della festa liturgica di Covadonga per il 9 settembre e, nei decenni successivi, l'istituzione della novena dall'inizio del mese e del triduo festivo del 7, 8 e 9 settembre – ottenuto dilatando il tempo sacro delle feste della Natività della Vergine – consentì di creare un calendario di celebrazioni religiose vincolate alla Vergine di Covadonga. Il terzo capitolo è incentrato sulla propagazione a livello popolare del culto, mediante i pellegrinaggi, la celebrazione delle festività di settembre, la rivendicazione di miracoli occorsi al santuario e l'incoraggiamento a celebrare i sacramenti nello spazio sacro della valle del Deva. La devozione alla Madonna di Covadonga si legava così all'emotività degli abitanti del Principato, che erano spinti a celebrare i riti di passaggio più importanti della loro vita nel santuario dell'Auseva, vincolando contestualmente l'identità collettiva della regione a questo simbolo religioso. Da questo punto di vista, possiamo appurare come la concezione dei simboli religiosi di Geertz, secondo la quale essi sintetizzano l'ethos e la cosmovisione di un popolo, si attagli perfettamente al caso della Vergine di Covadonga. Peraltro, come abbiamo potuto constatare nel caso degli scritti del conte di Fabraquer o di Antonio de San Martín analizzati nella seconda sezione, anche la letteratura coeva raccolse questa identificazione fra gli asturiani e il culto alla Vergine delle Battaglie, addizionandovi uno stile di vita austero e semplice. Nel contesto del generale movimento europeo che vide l'alleanza fra la borghesia conservatrice e la Chiesa all'indomani delle Rivoluzioni del Quarantotto, il culto di Covadonga fu patrocinato, finanziato e propagato dalla nobiltà asturiana della Restaurazione. L'aristocrazia locale e le classi alte originarie del Principato e residenti a Madrid che intendevano mantenere legami colla terra natia offrirono sostanziose somme per la ricostruzione del luogo sacro, donarono oggetti di culto e arredi sacri, finanziarono la celebrazione delle funzioni religiose, saldando il vincolo che si era creato con il ritorno dei Borboni fra Chiesa di Spagna e borghesia conservatrice e dando un tono aristocratico e antiliberalista al culto nel mezzo secolo intercorso fra il 1875 e la metà degli anni Venti. La costruzione dello scenario sacro occupa il quarto capitolo della terza sezione, dedicato sia alla risistemazione della Santa Grotta e del complesso sacro, sia all'erezione della basilica monumentale. Nel corso della disamina abbiamo visto come la Chiesa sacralizzò il paesaggio, costruendo un monumento colossale che domina il panorama e si staglia imperioso all'orizzonte nella percezione del pellegrino che risale la valle del fiume Deva: anche questa dinamica si inserisce nella più generale tendenza europea che vedeva la Chiesa sviluppare una ampia politica costruttiva, ambendo al dominio dello spazio urbano e rurale e marcare lo *skyline* delle città e dei panorami campestri e montani. In secondo luogo, è importante ricordare come la Chiesa strappò,

mediante il restauro del santuario e l'erezione della basilica, un importante luogo della memoria alla nazione liberale, ammantandolo di significati cattolici, monarchici e controrivoluzionari. Il XII centenario della battaglia di Covadonga suggellò il trionfo dell'egemonia sacra della Vergine di Covadonga nel Principato e presuppose il definitivo vincolo di un luogo della memoria e di un simbolo, la battaglia di Covadonga, che fino alla prima metà dell'Ottocento era stato liberale e nazionale, alla cultura politica nazionalcattolica.

## Parte quarta. Il culto della Vergine di Covadonga fra dittatura e repubblica (1923-1936)

### Introduzione

#### *Chiesa e cattolicesimo fra le due guerre mondiali (1918-1939)*

##### *I due totalitarismi. La Santa Sede e i regimi dittatoriali (1922-1939)*

Alla fine del regno di Pio X nell'agosto 1914, la costruzione del papato contemporaneo poteva considerarsi completa. Fra gli elementi che, assemblati nel corso del XIX secolo, caratterizzarono la modernità papale spiccavano la proclamazione dell'infalibilità pontificia, la romanizzazione delle gerarchie ecclesiastiche nazionali mediante la nomina di un crescente numero di vescovi la cui educazione era avvenuta – almeno in parte – a Roma, la centralizzazione burocratica dei processi decisionali negli affari ecclesiastici nella Città del Vaticano mercé la gestione dei nunzi pontifici e dei delegati apostolici e, in ultimo, l'impiego delle encicliche e delle lettere apostoliche ai fini di imporre il magistero pontificio in questioni dogmatiche e di teologia morale, nella dottrina sociale, nella liturgia, nella regolazione della pietà popolare e nelle relazioni fra Stato e Chiesa nelle diverse nazioni. I pontificati della prima metà del Novecento si limitarono a riconfermare e consolidare l'incontrastata autorità del Successore del Pescatore sulla Chiesa universale<sup>1280</sup>. Quantunque profondamente segnato dalla Prima Guerra Mondiale e dalle sue convulse conseguenze, il pontificato di Benedetto XV comportò un ulteriore consolidamento dell'autorità del papato e della curia romana mediante la promulgazione, nel maggio 1917, del codice di diritto canonico; inoltre Giacomo della Chiesa rafforzò l'enorme potere morale della Santa Sede mediante l'azione umanitaria e diplomatica svolta durante il conflitto, stabilendo la tradizione in virtù della quale il papa si configura come attivo conciliatore internazionale. In relazione ai tentativi di Benedetto XV di trovare una soluzione mediata all'inutile strage, è interessante notare, con Maria Paiano, il contrasto fra le raccomandazioni del pontefice, che intendevano indirizzare la preghiera dei fedeli verso la pace universale, e la progressiva nazionalizzazione del culto cattolico in Italia, che conduceva il basso clero e i devoti a invocare la vittoria dell'Intesa. In questo senso possiamo osservare come in Italia e in Europa la Prima Guerra Mondiale presuppose un passo innanzi sia nel processo di politicizzazione delle religioni tradizionali, sia nell'ambito della nazionalizzazione dei simboli religiosi<sup>1281</sup>. Al potenziamento dell'autorità papale, Benedetto XV abbinò la standardizzazione della dottrina cattolica, muovendo i primi passi in direzione della stesura di un catechismo uniforme per tutta la Chiesa, definitivamente pubblicato solo negli anni Novanta<sup>1282</sup>.

Achille Ratti, succeduto a Della Chiesa con il nome di Pio XI nel 1922, rafforzò la dottrina della Chiesa mediante l'emanazione di un ampio corpus di encicliche che toccavano ogni aspetto della sfera pubblica e della morale privata, configurandosi come «alternativa sistematica», nelle parole di Francesco Traniello, alla secolarizzazione e al laicismo dilaganti, tendenze le quali, allontanando gli uomini da Dio ed emarginando la dottrina di Cristo dall'azione governativa e legislativa, dalla famiglia e dalla scuola, avevano recato con sé i terribili mali del secolo<sup>1283</sup>. Con

---

<sup>1280</sup> John Pollard, 'The Papacy', in *World Christianities c.1914-c.2000*, a cura di Hugh McLeod, The Cambridge History of Christianity, IX (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 29–49 (p. 29); Martin Conway, 'The Christian Church and Politics in Europe, 1914-1939', in *World Christianities c.1914-c.2000*, pp. 151–78 (pp. 165–66).

<sup>1281</sup> Maria Paiano, *La preghiera e la Grande Guerra. Benedetto XV e la nazionalizzazione del culto in Italia* (Ospitaletto: Pacini, 2017).

<sup>1282</sup> Pollard, 'The Papacy', pp. 30-32.

<sup>1283</sup> Francesco Traniello, 'L'Italia cattolica nell'era fascista', in *Storia dell'Italia religiosa*, 3. L'ETA CONTEMPORANEA, a cura di De Rosa, Vauchez e Gregory, 257–301 (p. 266).

l'enciclica *Quas Primas*, promulgata nel dicembre 1925, Ratti istituì la festa di Cristo Re al fine di riaffermare – mediante una celebrazione che ricordasse la sovranità di Cristo sulla società – la necessità dell'organizzazione ierocratica del consorzio civile e della direzione del papa sulla vita pubblica delle nazioni e sulla condotta privata degli uomini. Modellata sulle norme che reggevano la cristianità medievale espresse da Bonifacio VIII nella *Unam Sanctam*, la dottrina della regalità sociale di Cristo prevedeva il controllo della Chiesa e del Vicario di Dio sulla Terra su tutte le espressioni della vita sociale, la sottomissione delle leggi e delle istituzioni agli insegnamenti della Chiesa, società perfetta e unico organismo in grado di indirizzare e guidare gli uomini sulla via della civiltà. A partire dalla seconda metà degli anni Venti Pio XI promulgò una serie di direttive che regolamentavano aspetti specifici della società moderna e della vita umana, condannando al contempo le velleità di egemonia e disciplinamento dei regimi autoritari e totalitari europei su tali ambiti. Nell'anno della Grande Crisi Ratti emanò l'enciclica *Divini Illius Magistri*, nella quale si sosteneva che i programmi di studio, i libri di testo e gli insegnanti della scuola pubblica dovevano conformarsi alle direttive ecclesiastiche, respingendo le pretese delle dittature di monopolizzare l'istruzione pubblica. L'anno successivo, la *Casti Connubi* – che costituisce la più importante dichiarazione di Pio XI nel campo della morale in risposta al rilassamento dei costumi e, in particolare, della condotta sessuale seguito alla Prima Guerra Mondiale – ribadì la dottrina della Chiesa in merito al matrimonio e al divorzio, condannando con fermezza la contraccezione artificiale, dichiarando illecita l'interruzione di gravidanza mediante l'aborto e relegando la donna al ruolo naturale di moglie e di madre; inoltre, l'enciclica ricordava il dovere della pubblica autorità di rispettare e far applicare le leggi divine in ordine al matrimonio e alla famiglia<sup>1284</sup>. Nella *Quadragesimo Anno*, il documento promulgato in occasione del quarantennale della pubblicazione della *Rerum Novarum*, Ratti, difendendo l'autonomia e il benefico operato delle associazioni dei lavoratori cattolici, respingeva le pretese dell'ordine totalitario di egemonizzare tutti gli ambiti degli ordinamenti civili. L'enciclica fu immediatamente seguita dalla condanna, scagliata nel settembre 1931, della «statolatria pagana» propria del fascismo nell'enciclica *Non abbiamo bisogno*, emanata in risposta al decreto di scioglimento dell'Azione Cattolica e alla chiusura dei circoli cattolici; nel documento, il papa stigmatizzava la pretese del regime di monopolizzare l'educazione e la socializzazione della gioventù e contestualmente di limitare l'azione della Chiesa e la sfera d'influenza della dottrina cattolica alle sole pratiche esterne della religione<sup>1285</sup>. L'insegnamento papale pubblicato nel lustro 1925-1931 sfociò alla fine degli anni Trenta nel definitivo e globale rifiuto del totalitarismo da parte di Pio XI, condanna che giunse, come hanno ricostruito Renato Moro e Daniele Menozzi, con la lunga allocuzione che Ratti tenne ai delegati della *Fédération Française des Syndicats Chrétiens* nel settembre 1938. Al termine di una stagione determinata da ambiguità, incertezze e oscillazioni, Pio XI condannava il «totalitarismo abusivo» degli Stati poiché esso usurpava le prerogative del vero totalitarismo che si sarebbe prodotto con l'applicazione integrale delle disposizioni della Chiesa in materia politica e sociale.

... se c'è un regime totalitario – totalitario di fatto e di diritto – è il regime della Chiesa, perché l'uomo appartiene totalmente alla Chiesa, deve appartenerele, dato che l'uomo è creatura di Dio ... E il rappresentante delle idee, dei pensieri e dei diritti di Dio, non è che la Chiesa. Allora la Chiesa ha veramente il diritto e il dovere di reclamare la totalità del suo potere sugli individui: ogni uomo, tutto intero, appartiene alla Chiesa, perché tutto intero appartiene a Dio.

---

<sup>1284</sup> L'enciclica, emanata l'ultimo giorno dell'anno 1930, intendeva combattere la caduta della pratica religiosa, i cui sintomi risiedevano in una più marcata emancipazione delle donne specialmente di estrazione borghese e operaia, nell'irruzione di nuovi costumi in campo sessuale e matrimoniale, nella propagazione di mode scandalose, veicolate dalla stampa, dalla pubblicità, dagli spettacoli teatrali e cinematografici, cfr. Pollard, 'The Papacy', p. 34 e Traniello, p. 259.

<sup>1285</sup> Guido Formigoni, 'Italia. Catholicismo nacional y régimen totalitario', in *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, a cura di Alfonso Botti, Feliciano Montero e Alejandro Quiroga (Madrid: Silex, 2013), pp. 41–64 (pp. 51–58); Renato Moro, 'Nazione, cattolicesimo e religione fascista', *Rivista di storia del Cristianesimo*, 1.1 (2004), 129–47 (p. 137).

Non erano più perciò singoli aspetti degli Stati totalitari a essere messi in discussione, ma i regimi totalitari nel loro complesso in quanto si scontravano con le prerogative dell'unica organizzazione totalitaria legittima, la Chiesa<sup>1286</sup>. La dottrina dei due totalitarismi, peraltro, si coniugava alla distinzione fra il nazionalismo autentico e lecito, sottomesso alle direttive della Chiesa, e il nazionalismo esagerato e immorale, una differenza che Pio XI si era preoccupato di specificare nell'enciclica *Ubi arcano Dei consilio*, il documento programmatico del suo pontificato. Al lecito amor di patria, disciplinato dalla legge cristiana e guidato dall'insegnamento pontificio, Ratti contrapponeva il nazionalismo immoderato e illegittimo, la cui aggressività – sottraendosi alle norme etiche dettate dalla Chiesa – minava l'universale fratellanza dei popoli<sup>1287</sup>.

L'ambivalenza, determinata dall'oscillazione di Pio XI fra una logica costantiniana, una timida adesione e il netto rifiuto degli ordinamenti totalitari, caratterizzò l'atteggiamento e la politica pontificia nei confronti dei fascismi negli anni Venti e Trenta. Pur stigmatizzando diversi aspetti degli Stati autoritari e scontrandosi a volte con le istituzioni totalitarie, Ratti fu generalmente tollerante con gli ordinamenti antidemocratici, considerava benignamente le teorie corporativiste e accolse con favore l'instaurazione di regimi autoritari, come ad esempio l'austrofascismo di Dullfuß<sup>1288</sup>. Quantunque l'insegnamento pontificio, in particolare a partire dal 1929, abbia sanzionato alcuni aspetti dei totalitarismi europei, la vicinanza fra gli orientamenti autoritari di destra e la teocrazia politica caratteristica della cristianità medievale sulla quale poggiava la dottrina papale costituì una percezione diffusa all'interno del mondo cattolico fra le due guerre mondiali. Come ha osservato Daniele Menozzi, gli insegnamenti papali contenuti nella *Quas Primas* condussero alcune autorevoli associazioni pie che commentarono e propagarono il magistero pontificio sostenute dalla gerarchia ecclesiastica a scorgere nei movimenti e nei regimi autoritari di destra un avvicinamento all'attuazione dell'ideale modello politico cattolico. Menozzi individuava una larga omogeneità nella visione della società fra la concezione di Pio XI incardinata sulla sottomissione del consorzio civile ai poteri sovrani di Cristo e l'organizzazione della vita collettiva negli Stati dominati dall'autoritarismo nazionalista, almeno nei suoi aspetti generali. La *Quas Primas*, infatti, rifiutava la separazione dei poteri propria del costituzionalismo liberale, promuovendo un ordinamento gerarchico e autoritario gestito da un capo carismatico investito di un'autorità assoluta, insindacabile e infallibile<sup>1289</sup>. A livello popolare, in paesi come Italia, Portogallo, Austria, Polonia e, a partire dal 1936, Spagna, nonostante l'ambigua coesistenza delle élites autoritarie e fasciste da una parte e cattoliche dall'altra, s'impose in maniera trionfante una «koiné ideologica nazionalcattolica», come ha scritto Guido Formigoni in merito al caso italiano, o, come ha osservato Alfonso Botti in riferimento alla Spagna franchista, il nazionalcattolicesimo divenne «senso comune e mentalità diffusa» fra le masse<sup>1290</sup>.

#### *La seconda stagione delle guerre culturali europee (1918-1939)*

Alcuni anni fa Todd Weir propose l'introduzione della nozione di seconda guerra culturale europea come strumento di analisi per gli scontri che si scatenarono nel periodo interbellico fra governi e movimenti laici da un lato e Chiese e istituzioni religiose dall'altro lato. Mentre la maggior parte degli studi, individuando un abbassamento dell'intensità della lotta dopo il primo decennio del Novecento, tendono a considerare esaurite le guerre culturali al momento dello scoppio del primo conflitto mondiale, Weir rilevava come al contrario nel primo dopoguerra lo

<sup>1286</sup> Daniele Menozzi e Renato Moro, 'Introduzione', in *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose fra le due guerre mondiali (Italia, Francia, Spagna)*, a cura di Daniele Menozzi e Renato Moro (Brescia: Morcelliana, 2004), pp. 7–14 (la citazione a p. 7).

<sup>1287</sup> Daniele Menozzi, 'Iglesia católica y nación en el periodo de entreguerras', in *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, a cura di Botti, Montero e Quiroga, pp. 21–39.

<sup>1288</sup> Pollard, 'The Papacy', p. 35.

<sup>1289</sup> Menozzi, 'Percorsi della "Societas Christiana". Da Leone XIII al Concilio Vaticano II', pp. 149–54; Daniele Menozzi, 'La dottrina del regno sociale di Cristo fra autoritarismo e totalitarismo', in *Cattolicesimo e totalitarismo*, a cura di Menozzi e Moro, pp. 17–55.

<sup>1290</sup> Formigoni, p. 58; Botti, *Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova*, p. 121.

scontro si rinfocolasse e tornasse a intensificarsi<sup>1291</sup>. Tuttavia, nonostante l'evidente continuità nella retorica, nei mezzi impiegati e negli obiettivi prefissati, alcune decisive discrepanze spinsero lo studioso olandese a considerare il fenomeno un nuovo ciclo di guerre culturali europee e non una semplice prosecuzione delle lotte fra laicisti e clericali deflagrate nel secondo Ottocento. L'estensione della lotta a scontro fra entità statali e movimenti laici da una parte e tutte le confessioni religiose presenti nello spazio europeo – e non più solo fra istanze secolarizzatrici e cattolici – dall'altra, il cambiamento dell'identità delle forze anticlericali, ora impersonate da rivoluzionari di sinistra che controllavano o almeno erano protetti dallo Stato, e l'abbinamento della violenza fisica a quella retorica costituirono i più importanti parametri che segnarono la differenza fra le guerre culturali del XIX secolo e quelle del Novecento. Percependo le istituzioni religiose – e in particolare la Chiesa cattolica – come un avversario politico da una parte e un ostacolo al progresso dall'altra, socialisti rivoluzionari, anarcosindacalisti e comunisti si sostituirono, a partire dal 1918, ai partiti liberali e ai movimenti repubblicani sul fronte anticlericale. La Chiesa di Pio XI, da parte sua, potenziò e promosse l'Azione Cattolica come strumento di lotta contro il secolarismo. La fondazione di nuove associazioni transnazionali, quali ad esempio il Comintern e l'Azione Cattolica, lo scambio di immagini attraverso la stampa confessionale e gli organi di partito, la circolazione di sacerdoti cattolici e ortodossi ma anche di dirigenti dei partiti marxisti, il rafforzamento e la centralizzazione delle infrastrutture formative contribuirono a configurare il continente come uno spazio unificato di lotta religiosa<sup>1292</sup>.

Profondamente scettico nei confronti dei partiti politici cattolici, Pio XI individuò nell'Azione Cattolica lo strumento più efficace per la riconquista della società, la lotta al secolarismo e l'istituzione del regno sociale di Gesù Cristo. I connotati di un'organizzazione di massa, distribuita in modo capillare sul territorio e al contempo fortemente centralizzata e gerarchicamente coordinata, risultarono le caratteristiche dell'Azione Cattolica, incisivamente rinnovata a partire dal 1923 in virtù degli sforzi del papa. Gli obiettivi e la struttura dell'associazione, con particolare riferimento al caso italiano, erano stati stabiliti da Pio X mediante l'enciclica *Il fermo proposito* del 1905. Nella risoluzione della questione sociale secondo i principi della dottrina sociale cattolica stabiliti da Leone XIII risiedeva il supremo fine dell'Azione Cattolica di Sarto, un'associazione delle forze vive del laicato cattolico i cui membri dovevano costituire «schiere elette» radunate al fine di «combattere con ogni mezzo giusto e legale la civiltà anticristiana» e di «ricondurre Gesù Cristo nella famiglia, nella scuola e nella società». Il ceto operaio e agricolo era individuato come il campo di azione privilegiato dell'organizzazione e l'apostolato laico avrebbe dovuto occuparsi sia di «instillare nel cuore di tutti il principio religioso, unico vero fonte di consolazione nelle angustie della vita», sia di «rasciugare le lacrime, di raddolcire le pene, di migliorare la condizione economica con ben condotti provvedimenti», ispirati al magistero leonino, del proletariato. Infine, i componenti dell'Azione Cattolica avrebbero dovuto difendere e sostenere «i diritti di Dio in ogni cosa e quelli non meno sacri della Chiesa», approfondendo le loro energie per la restaurazione del regno di Cristo. La salvazione delle moltitudini «e dalla rovina economica e dallo sfacelo morale e religioso», contrastando «l'invadente predominio del socialismo» – specificava Sarto in calce all'enciclica – sarebbe stata portata a compimento sotto il rigido controllo dell'autorità ecclesiastica e, in particolare, di quella vescovile, alla cui supervisione erano sottoposte le sezioni locali e nazionali dell'Azione Cattolica<sup>1293</sup>. Negli anni Venti, Pio XI conferì la forma definitiva all'Azione Cattolica italiana che divenne, come egli

---

<sup>1291</sup> Al di là dei testi citati nella parte terza, anche Martin Conway di recente ha supportato questa impostazione, cfr. Conway, 'The Christian Church and Politics in Europe, 1914-1939'.

<sup>1292</sup> Todd H. Weir, 'A European Culture War in the Twentieth Century? Anti-Catholicism and Anti-Bolshevism between Moscow, Berlin, and the Vatican 1922 to 1933', *Journal of Religious History*, 39.2 (2015), 280–306; Todd H. Weir, 'Comparing Nineteenth- and Twentieth-century Culture Wars', *Journal of Contemporary History*, 53.3 (2018), 489–502.

<sup>1293</sup> Pio X, 'Il fermo proposito', 1905 <[http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_11061905\\_il-fermo-proposito.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11061905_il-fermo-proposito.html)> [consultato il 1° luglio 2020].

stesso scrisse, l'esempio da imitare per tutte le organizzazioni nazionali sparse per il mondo<sup>1294</sup>. Concepita come strumento finalizzato alla ricristianizzazione della società e per il trionfo del regno sociale di Cristo, l'Azione Cattolica secondo Pio XI si poneva «al di fuori e al di sopra di ogni politica di partito», essendo i suoi obiettivi costituiti dall'apostolato, dalla missione sociale e dalle opere pie e misericordiose. Controbattendo, nell'enciclica *Non abbiamo bisogno* dell'estate 1931, alle accuse mosse dal regime fascista in occasione della chiusura violenta delle sedi dell'Azione Cattolica in Italia, Ratti riconosceva inoltre che l'associazione secolare cattolica aveva «stendardi, distintivi, tessere e tutte le altre forme esteriori di un partito politico», ma i suoi fini rimanevano sociali e religiosi. In calce alla lettera Pio XI ribadiva il fermo controllo e la preminenza ecclesiastici sull'Azione Cattolica, essendo l'associazione per sua natura e per le precise e categoriche disposizioni pontificie finalizzata alla «partecipazione e collaborazione del laicato all'apostolato gerarchico»<sup>1295</sup>. La religiosità dell'Azione Cattolica fu connotata dall'espletamento di liturgie comunitarie, dalla pratica di esercizi spirituali di tipo ignaziano e da una cultura religiosa e dottrinale orientata in modo speciale alla diffusione e all'esegesi del magistero pontificio; ideologicamente invece l'associazione che raccoglieva le schiere del laicato militante adottò posizioni e concezioni nazionalcattoliche che ebbero modo di manifestarsi in cerimonie come le glorificazioni di caduti della Prima Guerra Mondiale come martiri della patria e le celebrazioni del centenario francescano del 1926. L'associazione, inoltre, formò una nuova tipologia di laico, delineato come un «miles Christi» votato alla difesa della Chiesa e alla riconquista cattolica della società, e costituì un ampio bacino di nuove vocazioni sacerdotali. Il principale terreno d'intervento per le donne afferenti alle sezioni femminili dell'associazione era costituito dall'organizzazione di lezioni di catechismo, dall'istruzione religiosa dei fidanzati, dall'assistenza spirituale ai fanciulli e agli orfani e dalla lotta contro la corruzione morale e l'impudicizia. I membri delle sezioni maschili, invece, destinavano i loro sforzi al mantenimento e alla difesa della moralità pubblica, alla lotta alla blasfemia e alla diffusione dell'insegnamento cattolico nell'ambito familiare<sup>1296</sup>. Quantunque il modello generale di riferimento rimanesse l'Azione Cattolica italiana, con le proprie sezioni femminile e giovanili divise per sesso, a partire dalla metà degli anni Venti, con la fondazione della Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC) per iniziativa del sacerdote belga Joseph Cardijn, cominciò a diffondersi l'Azione Cattolica specializzata, in un primo momento in ambiente operaio e giovanile e quindi nel mondo universitario e rurale. Dal Belgio, le sezioni specializzate dell'Azione Cattolica si diffusero in Francia nella prima metà degli anni Trenta, quando furono fondate la Jeunesse Agricole Chrétienne (JAC), la Jeunesse Étudiante Chrétienne (JEC) e la Jeunesse Maritime Chrétienne (JMC), dedicata ai lavoratori del settore portuale e marittimo.

Accanto alle sezioni nazionali e specializzate dell'Azione Cattolica, in paesi come Belgio, Olanda, Germania, Svizzera e Austria il cattolicesimo politico del primo dopoguerra ritrovò la vitalità che lo aveva contraddistinto nei primi anni del secolo. Dalla metà dell'Ottocento, come ricordava Martin Conway, uno degli elementi più rilevanti della vita cristiana europea era stato la trasformazione dell'osservanza dei precetti della fede e la partecipazione ai rituali religiosi in manifestazioni di adesione a una comunità dei credenti, i quali attraverso scelte di vita quotidiane dimostravano la loro affiliazione a una confessione religiosa. L'impegno e la partecipazione nella vasta gamma di istituzioni collegate alle Chiese – dalle scuole alle società di mutuo soccorso, dai circoli di dopolavoro alle società sportive – costituì la base del fenomeno della «social pillarisation», per effetto del quale nelle società europee si formarono comunità separate e ben definite di cattolici e protestanti ma anche di socialisti e liberali. Queste associazioni organizzarono molti aspetti centrali della vita quotidiana dei cattolici del primo Novecento, fungendo da intermediari privilegiati fra gli individui, le famiglie e le comunità rurali e parrocchiali da una parte

<sup>1294</sup> John Pollard, 'Pius XI's Promotion of the Italian Model of Catholic Action in the World-Wide Church', *The Journal of Ecclesiastical History*, 63.4 (2012), 758–84.

<sup>1295</sup> Pio XI, 'Non abbiamo bisogno', 1931 <[http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19310629\\_non-abbiamo-bisogno.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310629_non-abbiamo-bisogno.html)> [consultato il 1° luglio 2020].

<sup>1296</sup> Traniello, pp. 267–80; Formigoni, pp. 50–51.

e lo Stato e il mondo economico dall'altra. A partire dal volgere dell'Ottocento, sulla base delle associazioni religiose si andarono formando i partiti cristiani, che andarono a costituire la sovrastruttura politica delle reti associazionistiche confessionali: i principali partiti cattolici dell'Europa del periodo interbellico, come il *Zentrumspartei* nella Repubblica di Weimar, il *Christlich-Soziale Partei* austriaco e la *Union Catholique Belge-Katholick Verbond van België* derivarono la loro solidità dalle associazioni che li sostenevano a livello locale<sup>1297</sup>. La più complessa stratificazione sociale del nuovo secolo, dovuta all'espansione della media borghesia, del ceto impiegatizio e dei piccoli commercianti, favorì, al pari della crescente differenziazione interna della classe lavoratrice, la stabile presenza dei partiti politici cattolici nella vita pubblica degli Stati dell'Europa occidentale. In virtù anche del fiorire del sindacalismo cristiano in un panorama sociale più complesso rispetto alla polarizzazione della società ottocentesca fra borghesia e proletariato e grazie alla crescita delle associazioni femminili cristiane, il periodo 1918-1939 presuppose l'incorporazione stabile della presenza cristiana all'interno delle strutture politiche dell'Europa Novecentesca. Lo stesso Conway richiamò l'attenzione sull'evoluzione della politica cattolica nel corso dei primi decenni del secolo: dalla solidarietà difensiva e dal limitato programma di difesa confessionale, i partiti cattolici del primo dopoguerra svilupparono una più ambiziosa e ampia agenda politica. La definizione di programmi politici ambiziosi, tuttavia, finì con pregiudicare l'unità politica dei cattolici. Quando l'azione politica esulò dalla protezione degli interessi della Chiesa, le divisioni ideologiche e l'antagonismo fra gli interessi socioeconomici sconvolsero la compattezza delle formazioni cattoliche che era stata un importante connotato della prima generazione della mobilitazione cristiana: l'incapacità del *Zentrum* di radunare tutti gli elettori cattolici tedeschi e il fallimento della CEDA nell'ergersi a rappresentante delle varie anime del cattolicesimo spagnolo costituiscono gli esempi più emblematici di questa tendenza<sup>1298</sup>.

La lotta per il controllo dell'ordinamento patrio e per la definizione dell'essenza nazionale nel primo dopoguerra assunse caratteristiche particolarmente violente in Messico, Russia e Spagna. Come ha acutamente notato Julio de la Cueva studiando in prospettiva comparata i tre casi, la Rivoluzione messicana del 1910 e la Rivoluzione d'Ottobre si delinearono, oltreché come profondo cambiamento politico, sociale ed economico, anche come rivoluzioni culturali. In Messico, alle misure governative, culminate nella Costituzione del 1917 e nella Legge Calles, la legge di riforma del codice penale emanata nel 1926, si abbinarono le campagne di stampa e propaganda così come, nel contempo, alle violenze dell'esercito costituzionalista contro i religiosi si accompagnò la brutalità dei *cristeros*. Nell'Unione Sovietica, la guerra civile, come scontro con marcate connotazioni religiose, fu contrassegnata da episodi non programmati di brutalità nei confronti dei religiosi ortodossi. «L'assalto ai cieli» da parte dello Stato sovietico – sostenuto dalla Lega degli Atei Militanti – fu invece sistematico fra il 1928 e l'inizio della Grande Guerra Patriottica, come parte dell'attacco sferrato da Stalin alle forme tradizionali della vita contadina russa. Le campagne di secolarizzazione estrema, costellate da violenza simbolica contro gli emblemi religiosi così come dalla confisca delle proprietà della Chiesa ortodossa e dalla sopraffazione fisica dei pope e dei monaci, furono perciò parte delle politiche di collettivizzazione forzata e dekulakizzazione portata avanti da Stalin nei primi anni Trenta<sup>1299</sup>. Al di là del caso spagnolo, del quale ci occuperemo

<sup>1297</sup> Jürgen Elvert, 'A Microcosm of Society or the Key to a Majority in the Reichstag? The Centre Party in Germany', in *Political Catholicism in Europe: 1918-1945*, a cura di Wolfram Kaiser e Helmut Wohnout (Londra/New York: Routledge, 2004), pp. 46–64 (pp. 48–53); Emmanuel Gerard, 'Religion, Class and Language: The Catholic Party in Belgium', in *Political Catholicism in Europe: 1918-1945*, a cura di Kaiser e Wohnout, pp. 94–115 (pp. 101–3); Helmut Wohnout, 'Middle-Class Governmental Party and Secular Arm of the Catholic Church: The Cristian Socials in Austria', in *Political Catholicism in Europe: 1918-1945*, a cura di Kaiser e Wohnout, pp. 172–94 (pp. 174–77). Una prospettiva generale in Conway, 'The Christian Church and Politics in Europe, 1914-1939'.

<sup>1298</sup> Martin Conway, 'Catholics Politics or Christian Democracy? The Evolution of Interwar Political Catholicism', in *Political Catholicism in Europe: 1918-1945*, a cura di Kaiser e Wohnout, pp. 235–51 (pp. 236–41).

<sup>1299</sup> Julio De la Cueva, 'Violent Culture Wars: Religion and Revolution in Mexico, Russia and Spain in the Interwar Period', *Journal of Contemporary History*, 53.3 (2018), 503–23 (pp. 503–14); Daniel Peris, *Storming the Heavens: The Soviet League of the Militant Godless* (Ithaca: Cornell University Press, 1998). Sulla politica religiosa



diffusamente in seguito, la seconda guerra culturale in Europa non raggiunse livelli di violenza comparabili con quelli raggiunti in Messico e Unione Sovietica. La guerra culturale scatenatasi in Portogallo con la proclamazione della Prima Repubblica, nel 1910, appare più simile al modello ottocentesco. In risposta all'anticlericalismo repubblicano e alle misure laicizzanti approvate dal governo, il movimento cattolico si coagulò attorno al Centro Católico Português (CCP), formazione che rappresentava il nazionalismo cattolico, e all'integrismo lusitano, permeato di un'ideologia controrivoluzionaria. Il colpo di stato del 28 maggio 1926 comportò l'instaurazione della dittatura militare e l'allontanamento del Partido Republicano Português dal potere e, di conseguenza, la fine della politica secolarizzatrice da parte del governo. Qualche anno dopo, nel 1930, venne creata la União Nacional, il partito del regime nel quale converse l'intelligenza cattolica, e nel 1933 venne fondata la Acção Católica Portuguesa al fine di intraprendere la ricristianizzazione della società all'indomani dell'esperienza laicizzante della Prima Repubblica: al pari dell'Azione Cattolica Italiana, l'associazione pia portoghese si dedicò esclusivamente all'apostolato e alle opere sociali e fu organizzata sulla base del modello belga di specializzazione per settori sociali; allo stesso tempo, in linea con le indicazioni pontificie, il CCP, braccio politico dell'organizzazione, fu progressivamente disattivato. Quantunque il Concordato fra Lisbona e la Santa Sede del 1940 prevedesse la formale separazione della Chiesa dallo Stato, l'istituzione dell'Estado Novo salazarista presuppose il trionfo dell'identificazione fra nazione e cattolicesimo e chiuse definitivamente la seconda guerra culturale in Portogallo<sup>1300</sup>. Nella Repubblica di Weimar, invece, la seconda guerra culturale europea si configurò come uno scontro fra il Partito Comunista Tedesco e la Società dei Liberi Pensatori Tedeschi da un lato e la Chiesa di Germania dall'altro. Lo scontro, che conobbe un'ampia proiezione internazionale in quanto cavitava anche sulla persecuzione anticattolica nell'Unione Sovietica, fu condotto attraverso campagne d'opinione sulla stampa, la pubblicazione di opuscoli e pamphlets, le omelie dal pulpito e con l'organizzazione di comizi e manifestazioni. Secondo Todd Weir, l'anticlericalismo comunista e lo scontro transnazionale irrobustirono il milieu cattolico in Germania, mobilitandone e irreggimentandone la base<sup>1301</sup>. Nella crociata anticomunista che caratterizzò l'ultimo periodo della Repubblica di Weimar, l'Azione Cattolica tedesca ebbe un ruolo fondamentale. Sotto la guida dell'episcopato, l'associazione religiosa mobilitò il laicato cattolico in vista della riconquista cristiana della società e soprattutto in funzione antibolscevica, crescendo vistosamente in termini di adesione popolare e dinamismo. Come a dimostrato Klaus Große Kracht, gli attivisti dell'Azione Cattolica indebolirono però il sistema di Weimar, contribuendo alla polarizzazione politica e sociale, e identificarono sempre nel KPD e nel Comintern il loro principale avversario, considerando i nazisti – che nella seconda metà degli anni Trenta avrebbero intrapreso violente persecuzioni anticattoliche – un pericolo minore<sup>1302</sup>.

L'avvento di Hitler alla cancelleria del *Reich* presuppose uno sconvolgimento della disposizione degli schieramenti delle guerre culturali transnazionali del XX secolo, una disposizione fino ad allora binaria che aveva visto contrapporsi governi socialisti o repubblicani radicali e istituzioni religiose come la Chiesa cattolica e quella ortodossa<sup>1303</sup>. «La guerra fra le due croci», ossia il conflitto religioso fra il crocifisso e la croce uncinata, scardinò l'assetto tradizionale della seconda guerra culturale, che da allora registrò una disposizione triangolare delle forze, vedendo implicate le chiese e comunità religiose, i regimi comunisti e radicali e le dittature fasciste. Dopo una fase caratterizzata da un atteggiamento ambiguo, contrassegnato dalla condanna degli

---

della autorità sovietiche e la repressione del clero ortodosso fra la Rivoluzione d'Ottobre e la morte di Lenin, nonché sul periodo trascorso da monsignor Achille Ratti come visitatore apostolico in Polonia e Russia cfr. Gentile, *Contro Cesare*, pp. 49–80.

<sup>1300</sup> Joao Miguel Almeida, 'Portugal. La Iglesia y el nacionalismo católico', in *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, a cura di Botti, Montero e Quiroga, pp. 65–91.

<sup>1301</sup> Weir, 'A European Culture War in the Twentieth Century?', pp. 284–306.

<sup>1302</sup> Klaus Große Kracht, 'Campaigning Against Bolshevism: Catholic Action in Late Weimar Germany', *Journal of Contemporary History*, 53.3 (2018), 550–73.

<sup>1303</sup> Weir, 'A European Culture War in the Twentieth Century?', pp. 496–97.

errori dottrinali del nazismo da parte dell'episcopato tedesco e l'adesione al partito hitleriano delle masse cattoliche, il 20 luglio 1933 la Santa Sede stipulò con il governo tedesco il *Reichskonkordat*, le cui trattative, come ha osservato Emilio Gentile, furono contemporanee alle prime disposizioni rivolte all'istituzionalizzazione del regime totalitario. Negli anni seguenti, tuttavia, le molteplici violazioni del concordato perpetrate dal governo nazista, lo smantellamento delle organizzazioni cattoliche e le misure persecutorie contro il clero spinsero Pio XI a diramare l'enciclica *Mit brennender Sorge*: il documento papale, da un lato, denunciava la tragica condizione della Chiesa cattolica in Germania e, dall'altro lato, condannava la concezione politica razzista, panteistica e sostanzialmente anticristiana del nazismo. La diffusione dell'enciclica scatenò una violenta reazione da parte del regime nazionalsocialista contro il clero e il laicato cattolico tedeschi: ai processi e agli internamenti di religiosi si abbinarono azioni propagandistiche e campagne diffamatorie e scandalistiche orchestrate da Goebbels sulla stampa<sup>1304</sup>.

La seconda stagione delle guerre culturali comportò una radicalizzazione dei movimenti giovanili e studenteschi cattolici e una deriva generale dei cattolici verso posizioni antiparlamentari e soluzioni autoritarie. Le sezioni giovanili del *Zentrum* e della CEDA, al pari di altri movimenti sorti all'interno della geografia europea come *Odrodzenie* (Polonia), *Ateitis* (Lituania), *Esprit* (Francia) e il partito rexista nel Belgio francofono, conobbero un processo di radicalizzazione, abbracciando un linguaggio intransigente e un militante simbolismo papale, rifiutando al contempo il cauto approccio delle vecchie formazioni cattoliche<sup>1305</sup>. La stessa Chiesa, come ha evidenziato Renato Moro, all'interno di una dinamica di difesa, osmosi e rivalità coi regimi totalitari europei, accentuò i propri aspetti autoritari e venne assumendo un carattere totalitarizzante. Analizzando le trasformazioni della dimensione religiosa fra Ottocento e Novecento, Moro focalizzò la propria attenzione sul fenomeno della politicizzazione delle religioni tradizionali come risposta alle tendenze secolarizzatrici. Accanto all'applicazione di significati politici a culti e devozioni – a cui abbiamo ampiamente fatto riferimento in precedenza – il fenomeno della politicizzazione del sacro si manifestò nell'evoluzione delle associazioni cattoliche nel primo dopoguerra. Sotto la pressione delle religioni politiche, le organizzazioni confessionali di massa – e, in particolare, le sezioni giovanili – adottarono e imitarono forme e modelli derivati dalla modernità fascista: uniformi, inni, aggressivi slogan, assetto interno modellato sulla base della struttura militare, parate e mito della giovinezza; inoltre, come abbiamo potuto osservare, l'ideologia della cristianità, assemblata e delineata nei decenni fra l'Ottantanove e il regno di Pio IX, costituì il mito politico del cattolicesimo nel periodo d'*entre-deux-guerres*, mentre il rafforzamento del culto della personalità attorno alla figura del Successore di Pietro fu speculare all'ideologia del superuomo nazista e al culto del capo nella Russia stalinista<sup>1306</sup>. Questa dinamica fu anche constatata, come abbiamo potuto osservare, da Pio XI nella *Non abbiamo bisogno*. Un mutamento nella morfologia religiosa italiana, già atto dagli anni Venti, presuppose una maggiore visibilità pubblica delle cerimonie cattoliche: pellegrinaggi, processioni, funzioni liturgiche di massa, raduni e concentrazioni erano organizzati dalle autorità ecclesiastiche, come ricordava Francesco Traniello, in analogia, ma anche in concorrenza con i rituali del regime. Assemblee mariane e congressi eucaristici locali e nazionali, giubilei e cerimonie per la proclamazione di nuovi santi e beati enfatizzarono il lato pubblico del cattolicesimo italiano. L'enciclica dunque rilevava e difendeva le manifestazioni pubbliche dell'Azione Cattolica italiana come atti non di un partito antagonista al regime ma bensì di un'associazione religiosa dedicata all'apostolato<sup>1307</sup>.

---

<sup>1304</sup> Gentile, *Contro Cesare*, pp. 293–340, 407–16.

<sup>1305</sup> Conway, 'The Christian Church and Politics in Europe, 1914-1939', pp. 166–67.

<sup>1306</sup> Moro, 'Religion and Politics in the Time of Secularisation: The Sacralisation of Politics and Politicisation of Religion'.

<sup>1307</sup> Traniello, p. 274.

### *Il culto mariano nel primo terzo del Novecento*

Il periodo d'*entre-deux-guerres* fu testimone del continuo incremento e diffusione del culto mariano, fortemente incoraggiato dal papa e connesso con il culto del pontefice. La devozione alla Madonna fu corroborata nei vent'anni fra le due guerre mondiali dalle apparizioni di Fatima e di Banneaux e Beauring in Belgio e dalla proclamazione di nuovi santi vincolati al culto mariano, fu sostenuta e diffusa dalla fondazione di nuove congregazioni dedicate alla Vergine e dalla promozione del culto del Cuore Immacolato di Maria. Il culto mariano, d'altra parte, continuò a essere collegato a ideologie politiche controrivoluzionarie e anticomuniste da un lato e all'espiazione e alla riparazione delle offese perpetrate contro Dio e la religione ad opera degli empi e degli atei.

Le visioni di Fatima, occorse fra la primavera e l'autunno del 1917, costituirono le apparizioni mariane più celebri del XX secolo, per la loro carica profetica, per la loro incisività e prolungata influenza nella religiosità cattolica del Novecento e per il loro straordinario impatto a livello internazionale. Il contesto delle esperienze di Lúcia dos Santos e dei fratelli Francisco e Jacinta Marto si presenta simile allo sfondo sociale che connotò le visioni mariane dell'Ottocento: a una complicata congiuntura generale, segnata da un lato da una profonda crisi economica che si prolungava dai tempi della monarchia liberale e che si inasprì con l'entrata del paese nella Prima Guerra Mondiale e dall'altro lato dalla aggressiva politica secolarizzatrice repubblicana, si abbinava una difficile situazione familiare e personale dei giovani pastori: miseria, emarginazione e dissoluzione del nucleo familiare, in particolare dopo l'arruolamento del fratello di Lúcia. In questo quadro, Lúcia e i suoi cugini trovarono significati religiosi alle loro avversità e le soluzioni che la Vergine suggerì loro erano valide sia a livello personale e individuale che nazionale e internazionale. Nelle memorie che scrisse nella seconda metà degli anni Trenta, Lúcia affermò che la Vergine – nelle apparizioni del 1917 e poi di nuovo in quelle del 1925 e del 1929 – richiedeva atti di riparazione e di espiazione per rimediare agli oltraggi commessi di peccatori e in particolare dai governanti atei e anticlericali: presentandosi come l'Angelo del Portogallo, nume tutelare della nazione, la Vergine promise ai veggenti il ritorno della pace civile nel paese qualora gli uomini avessero offerto a Dio atti di espiazione, suppliche per la conversione dei peccatori e recitato quotidianamente il rosario. La suora carmelitana scalza, in secondo luogo, riferì che Cristo, per bocca della Vergine, raccomandò di stabilire in tutto il mondo la devozione al Cuore Immacolato di Maria, promettendo la salvezza alle anime di coloro che abbracciavano questo culto. Suor Lúcia riportò la richiesta divina di consacrare la Russia al Cuore Immacolato di Maria, affinché il paese fosse convertito e fosse stabilita la pace; tuttavia, aggiungeva la Madonna, la mancata consacrazione della Russia avrebbe provocato guerre e persecuzioni alla Chiesa e sofferenze e angustie alla persona del pontefice. Infine, in connessione con la raccomandazione di consacrazione della Russia, la Vergine esortò a praticare la comunione riparatrice, sempre allo scopo di convertire gli indifferenti e come espiazione per i mali del secolo<sup>1308</sup>. Quantunque i quattro memoriali della religiosa portoghese fossero diffusi e tradotti, attirando l'attenzione internazionale, solamente nei primi anni Quaranta, in Portogallo il culto della Vergine di Fatima conobbe sin da subito grande radicamento e fu precocemente connesso alla dittatura militare e poi all'Estado Novo di Salazar. Quando il generale Sidónio Pais portò a termine il colpo di stato del dicembre 1917, la stampa controrivoluzionaria e integrista evidenziò la protezione della Vergine di Fátima sui militari golpisti e sul Portogallo. Il quotidiano *A Monarquia* scrisse che la materna protezione della Vergine sulla patria si era manifestata ancora una volta e in modo meraviglioso: nel giorno della Patrona del Portogallo, i giacobini incontrarono il proprio Termidoro e di nuovo la Vergine, che a Fatima aveva parlato a tre innocenti pastorelli, aveva schiacciato la testa del serpente infernale. La storia del Portogallo, concludeva il giornale lisbonese, è la storia del culto a Maria<sup>1309</sup>. La Vergine di Fatima

<sup>1308</sup> Warner, pp. 67–91 e 190–201.

<sup>1309</sup> *A Monarquia. Diário integralista de la tarde* (9 dicembre 1917), p. 1, citato in Perry ed Echeverría, p. 185. Sul sidonismo e sulla sua eredità raccolta dai regimi successivi, cfr. Almeida, pp. 76–77.

tutelò anche il putsch della primavera del 1926: mentre il culto cresceva costantemente – nel 1928, mezzo milione di pellegrini visitarono il santuario di Fatima –, il generale Óscar Carmona, presidente della Repubblica, si recò a Fatima per prendere parte alle celebrazioni del dodicesimo anniversario della prima apparizione nel maggio del 1929. Infine, il culto di Fatima fu indissolubilmente associato al regime salazarista, istituzionalizzato a partire dal 1933: al di là della devozione personale del «papa laico di Fatima», la Vergine di Fatima divenne il simbolo della Mocidade Portuguesa e della Acção Católica Portuguesa. Inoltre, nel maggio 1938, circa 500.000 fedeli si radunarono a Cova da Iria al termine di un pellegrinaggio nazionale guidato dall'episcopato per rendere grazie alla Vergine della protezione dispensata alla nazione, preservata dal contagio rosso e dal pericolo della rivoluzione in occasione della Guerra Civile spagnola<sup>1310</sup>.

Le apparizioni della Vergine a Banneux e Beauraing, piccole cittadine del sud del Belgio, avvenute fra il 1932 e il 1933 e uniche manifestazioni mariane riconosciute dalla Chiesa fra la pletera di visioni belghe del periodo interbellico, si conformano al paradigma delle apparizioni ottocentesche della Vergine. In un ambiente povero, colpito dagli effetti della Grande Depressione, minacciato dal pericolo dell'avanzata socialista e terrorizzato dallo spauracchio di una nuova guerra e di un'altra invasione tedesca, sei fanciulli di estrazione proletaria testimoniarono di avere assistito a numerose apparizioni dell'Immacolata e di essere depositari di messaggi da essa indirizzati all'umanità. Mentre la Nostra Signora di Beauraing – apparsa più di trenta volta a cinque giovani fra la fine del novembre 1932 e l'inizio del gennaio dell'anno successivo – avrebbe richiesto la recita del rosario e avrebbe richiamato alla conversione e alla preghiera, la Vergine dei Poveri, dopo aver egualmente esortato alla preghiera, avrebbe indicato a Mariette Beco qualche settimana dopo una sorgente di acqua miracolosa: i poteri taumaturgici della fonte consentirono numerose guarigioni prodigiose negli anni successivi. Come nel caso delle visioni decimonone, sia a Beauraing sia a Banneux si registrò una crescita immediata e spontanea del culto, con migliaia di pellegrini che si recarono in pellegrinaggio nei due borghi; il ruolo del vescovo risultò ancora primario nella promozione del culto, nel patrocinio dell'iter di riconoscimento canonico delle apparizioni e nell'edificazione di un santuario nel luogo dell'evento sovranaturale. La stampa religiosa infine consentì la diffusione delle notizie provenienti dal Belgio meridionale in tutta l'Europa cattolica, consolidando la fama dei culti. In conclusione, è possibile affermare che i visionari di Fatima, come quelli belgi, si inseriscono nella folta schiera di bambini veggenti, per lo più analfabeti, spesso nevrastenici e con problemi relazionali e familiari, disadattati dei secoli XIX e XX, perfettamente inseriti in una pietà cattolica divenuta, dopo la fine del secolo dei Lumi, più emotiva e meno intellettualistica, mercé anche il rilassamento delle pretese di egemonia e leadership culturale della Chiesa. La convinzione nella purezza, nel candore, nella bontà nativa della natura semplice e incorrotta del fanciullo, creatura innocente e perciò più vicina al divino – una nozione eredità diretta di Rousseau – rendeva accettabili e credibili le testimonianze e le esperienze dei giovani veggenti per la Chiesa<sup>1311</sup>. La cultura religiosa rimase peraltro la medesima, incardinata sull'espiazione, l'autosacrificio, il mistero, l'emotività. Nel caso delle apparizioni a Lúcia dos Santos e ai fratelli Marto in particolare, ma anche nei casi belgi e in quello di Ezquioga che vedremo in seguito, il messaggio mariano si connetteva alla minaccia comunista o, in misura minore, della secolarizzazione e all'attacco alla Chiesa e ai cattolici lanciato da governi repubblicani. L'anticomunismo e la controrivoluzione vincolarono il culto mariano a regimi autoritari, come avvenne in Portogallo, in Spagna ma anche in Polonia, dove la vittoria ottenuta da Piłsudski nella battaglia di Varsavia, terminata il giorno dell'Assunzione del 1920, fu attribuita alla

---

<sup>1310</sup> Perry ed Echeverría, pp. 188–90.

<sup>1311</sup> Warner, pp. 311–12. Da questo punto di vista, molto interessante è la promozione di un modello di santità fanciullesca, come nel caso di Teresa di Lisieux, cfr. Anna Scattigno, 'Thérèse de Lisieux e il racconto della "vita di bambina"', in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione*, pp. 547–62.

protezione sulla nazione cattolica della Madonna nera di Częstochowa, così come sotto la sua egida si pose il successivo regime dittatoriale del padre dell'indipendenza polacca<sup>1312</sup>.

La diffusione del culto mariano nel periodo interbellico fu propiziata anche dalla fondazione di nuove congregazioni mariane, di grande dinamismo internazionale, come la Militia Immaculatae o la Legio Mariae. Fondata a Roma nel 1917 da francescano Maximilian Kolbe, la congregazione laica fu consacrata alla conversione, mediante l'intercessione della Vergine Mediatrice di tutte le grazie, di tutti i peccatori e in particolare degli eretici, degli scismatici e dei massoni. Ispirata alla mariologia di Kolbe, che si incardinava sull'interpretazione letterale dei messaggi indirizzati a Marguerite Marie Alacoque e a Catherine Labouré, la pia associazione fu in prima linea nella Ostpolitik del Vaticano nel primo dopoguerra e fu protagonista dei tentativi della Santa Sede di cattolicizzare la Russia e sanare il Grande Scisma del 1054. La rivista semestrale della congregazione, *Miles Immaculatae*, come del resto il nome stesso della pia associazione, richiama la mariologia militante che la pervadeva e che caratterizzava anche un'altra importante congregazione mariana internazionale nata fra le due guerre mondiali, la Legio Mariae. Dedicata all'apostolato e alle opere caritatevoli fra il proletariato e le fasce più emarginate della popolazione, la pia associazione fu costituita da Frank Duff a Dublino nel 1921 ed era organizzata sulla base della struttura della legione romana, da cui desumeva la nomenclatura dei gradi. Permeata di una religiosità marcatamente montfortiana, incardinata sulla totale dedizione a Cristo per mezzo di Maria, la congregazione era votata all'avanzamento del regno di Cristo sulla terra attraverso la propagazione della devozione alla Vergine e rapidamente si diffuse nelle Isole Britanniche e nei territori dell'Impero inglese<sup>1313</sup>. Infine, è importante ricordare come il culto mariano fu fomentato, nel periodo *entre-deux-guerres*, dalla proclamazione di nuovi santi e beati connessi con la devozione alla Vergine. Beatificata nel 1864, la visitandina Margherita Maria Alacoque fu canonizzata da Benedetto XV nel mese mariano del 1920. Ratti invece proclamò santi numerosi religiosi che si erano distinti per il fervore del loro culto alla Madonna: fra il 1925 e il 1938, Pio XI canonizzò Giovanni Maria Vianney, Giovanni Eudes, Alberto Magno, Bernadette Soubirous, Don Bosco e Giovanni Leonardi, promotore del Collegio missionario di propaganda fide; inoltre, Ratti beatificò Catherine Labouré e Antonio María Claret, fondatore dei Missionari Figli del Cuore Immacolato di Maria e delle Religiose di Maria Immacolata.

---

<sup>1312</sup> Durante la dittatura, Piłsudski rinnovò la consacrazione della Polonia alla Vergine Regina e restaurò il voto fatto dal re Giovanni II Casimiro a Leopoli nel 1656, cfr. Perry ed Echeverría, p. 197. Sulla consustanzialità fra cattolicesimo e nazionalismo in Polonia e le preoccupazioni del nunzio Ermenegildo Pellegrinetti circa l'identificazione fra i termini polacco e cattolico, cfr. Andrea Panaccione, 'Polonia. Religión, sociedad y nación', in *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, a cura di Botti, Montero e Quiroga, pp. 93–107. La connessione fra le apparizioni mariane, le ansie relative alla minaccia dell'avanzata comunista e l'uso controrivoluzionario che di tali eventi prodigiosi fece il clero si protrasse anche nei decenni successivi alla Seconda Guerra Mondiale. A questo proposito rimandiamo alla panoramica generale contenuta in William Christian, 'Religious Apparitions and the Cold War in Southern Europe', in *Religion, Power, and Protest in Local Communities. The Northern Shore of the Mediterranean*, a cura di Eric J. Wolf (Berlino: Mouton Publisher, 1984). Sul caso italiano connesso alle elezioni dell'aprile 1948, le madonne pellegrine e i fatti sovranaturali occorsi in quell'occasione cfr. Robert Ventresca, *From Fascism to Democracy: Culture and Politics in the Italian Election of 1948* (Toronto: University of Toronto Press, 2004), pp. 100-137 e i recenti contributi di Matteo Mennini, 'L'apparizione alle Tre Fontane a Roma (1947-1948) nell'«anno dei prodigi»', *Studi e materiali di storia delle religioni*, 85.2 (2019), 751-765 e Oliver Panichi, 'Prudenza ecclesiale ed emozioni di massa nelle apparizioni mariane di Gimigliano (1948)', *Studi e materiali di storia delle religioni*, 85.2 (2019), 782-795. Sul *Grand Retour*, il pellegrinaggio della Vergine di Boulogne attraverso la Francia nel lustro 1943-1948, uno dei modelli per le madonne pellegrine italiane, cfr. Louis Pérouas, 'Le Grand Retour de Notre-Dame de Boulogne a travers la France (1943-1948). Essai d'interprétation', *Archives des sciences sociales des religions*, 56.1 (1983), 37-57; il numero 85.2 della rivista *Studi e materiali di storia delle religioni* – una pubblicazione di estremo interesse in quanto affronta in una prospettiva di lunga durata il problema dell'uso politico delle ierofanie – contiene anche un saggio sulle apparizioni avvenute nelle vicinanze di Tours, contemporanee al *Grand Retour* e connesse con le angosce sollevate dalla minaccia di una rivoluzione comunista e dalla Guerra Fredda, cfr. Jean Noël Grandhomme, 'Les Apparitions de L'Île-Bouchard dans le contexte de l'échec de la "révolution communiste" en France (décembre 1947)', *Studi e materiali di storia delle religioni*, 85.2 (2019), 766-781.

<sup>1313</sup> Perry ed Echeverría, pp. 170–71, 195–96.

## *La Chiesa di Spagna fra dittatura e repubblica (1923-1936)*

### *La Chiesa, la dittatura e la creazione dell’Azione Cattolica (1923-1930)*

L’incapacità dei governi dinastici – liberali, conservatori o di coalizione – di reprimere l’agitazione sociale del lustro 1917-1922 determinò la scomparsa dei resti della fiducia che la Chiesa e gran parte dell’opinione pubblica cattolica riponevano nel sistema della Restaurazione: questa posizione determinò l’iniziale appoggio offerto al colpo di stato di Primo de Rivera dalla gerarchia e dalle associazioni cattoliche<sup>1314</sup>. Nonostante il fascino esercitato dal fascismo italiano sul dittatore, il regime di Primo de Rivera più che nel novero dei totalitarismi s’inserì nell’ampia gamma delle formule autoritarie, conservatrici e nazionaliste che furono istaurate nell’Europa meridionale e centroorientale fra la fine della Prima Guerra Mondiale e la metà degli anni Venti. Come ha osservato Javier Moreno Luzón, la dittatura di Primo de Rivera può essere considerata una variante delle dittature monarchiche che salirono al potere in Jugoslavia nel 1929, in Bulgaria nel 1935 e in Grecia l’anno successivo<sup>1315</sup>. Quantunque la dittatura non possa essere considerata una religione politica, in quanto non giunse mai a una compiuta sacralizzazione dello Stato e della nazione, nel regime di Primo de Rivera la religione e la Chiesa furono sempre subordinate alla nazione, come proclamava il lemma upetista: «Patria, religión y monarquía». Il cattolicesimo costituì uno strumento di addottrinamento e di mobilitazione delle masse ma fu lontano da informare ed egemonizzare ogni aspetto della vita pubblica del consorzio civile e della condotta privata degli uomini come era nelle aspirazioni iniziali dell’episcopato spagnolo<sup>1316</sup>.

Carmelo Adagio ha individuato tre fasi principali nell’atteggiamento della Chiesa di Spagna nei confronti della dittatura, che passò dall’iniziale appoggio carico di aspettative alla disillusione e all’abbandono del progetto primorriverista, passando per una fase di stretta e intensa collaborazione alla metà degli anni Venti. Nelle pastorali emesse dai vescovi nell’autunno del 1923 traspariva la concezione della dittatura come un’occasione molto favorevole per la ricristianizzazione della società con l’appoggio attivo dello Stato: i documenti dell’episcopato richiamarono perciò alla cooperazione e alla collaborazione con il nuovo potere civile, elaborando al contempo una lettura provvidenzialistica dell’avvento del generale andaluso al potere. Il campo dell’istruzione, la dotazione statale per il mantenimento del clero e il controllo della morale pubblica di una società che stava registrando profonde trasformazioni a causa dello sviluppo economico, dell’urbanizzazione e dell’irruzione della società dei consumi costituivano le principali preoccupazioni dell’episcopato, in linea con le encicliche papali sull’educazione confessionale, sulla moralità e sulla regalità sociale di Cristo. A partire dal biennio 1926-1928 l’atteggiamento dell’episcopato mutò, facendosi largo una graduale disillusione nei confronti del sistema politico guidato da Primo de Rivera. Sostanzialmente, l’incapacità e il disinteresse dell’esecutivo nell’impegnarsi a risolvere favorevolmente le problematiche poste dalla Chiesa e gli avvicendamenti al vertice della gerarchia ecclesiastica, con la nomina di nuovi prelati di orientamento spiccatamente integrista, determinarono il raffreddamento dell’entusiasmo ecclesiastico nei confronti del regime e il graduale allontanamento dei cattolici dalla dittatura militare. La gerarchia, a partire dal 1929, ribadì la propria fedeltà al re, rappresentante dell’unione fra nazione e cattolicesimo, e la propria devozione al papa, difendendo la necessità di restaurare ogni cosa in Cristo, una riproposizione dell’ideologia della cristianità<sup>1317</sup>. Alfonso Botti, investigando i verbali e le conclusioni delle conferenze tenute dai metropolitani spagnoli e le cronache politiche delle tre principali riviste religiose spagnole – *Razón y Fe*, edita dalla Compagnia di Gesù,

<sup>1314</sup> Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, p. 95.

<sup>1315</sup> Moreno Luzón, ‘Alfonso XIII, 1902-1931’, p. 504.

<sup>1316</sup> Moreno Luzón, ‘Alfonso XIII, 1902-1931’, p. 531; Alejandro Quiroga, ‘La trampa católica. La Iglesia y la dictadura de Primo de Rivera’, in *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, a cura di Botti, Montero e Quiroga, pp. 161–91 (pp. 164–65).

<sup>1317</sup> Carmelo Adagio, *Chiesa e nazione in Spagna. La dittatura di Primo de Rivera, 1923-1930* (Milano: UNICOPLI, 2004), pp. 73–111 e 219–68.

la rivista agostiniana *La Ciudad de Dios* e il periodico *La Ciencia Tomista*, domenicano –, concluse che, quantunque il consenso dei cattolici al regime fosse fuor di dubbio, la Chiesa mantenne un progetto di Stato autonomo, basato sull'ideologia della cristianità. I verbali delle conferenze dei metropolitani rivelano una gerarchia preoccupata *in primis* di rivendicare i diritti della Chiesa e del clero – fondamentalmente, gli stipendi ecclesiastici e l'insegnamento cattolico – e di riconquistare la società mediante i mezzi offerti da uno Stato confessionale. In secondo luogo, la cuspide della gerarchia manteneva un legame devoto con l'istituzione monarchica e aderiva all'impegno nazionalista, ma si proclamava indifferente riguardo alla forma di governo. Le riviste religiose mostravano un'accoglienza favorevole alla dittatura che aveva posto fine alla vecchia politica parlamentare, vincolata, nella visione dei redattori, alla corruzione, al clientelismo e al *caciquismo*. Inoltre, le riviste generalmente dimostravano il proprio consenso alle iniziative di Primo de Rivera in difesa dell'ordine stabilito e della pace pubblica, del ristabilimento della gerarchia sociale e della difesa della monarchia e si mostravano entusiaste verso il nazionalismo spagnolista sia in occasione delle campagne d'Africa, sia nei confronti dei separatismi periferici<sup>1318</sup>. In ultima analisi, nonostante la retorica cattolica e le crociate di moralizzazione, il regime di Primo de Rivera proseguì sulla strada delle relazioni fra Stato e Chiesa stabilite durante il periodo della Restaurazione, facendo concessioni minime alla Chiesa nel campo dell'insegnamento, del bilancio ecclesiastico e dell'imposizione della morale cattolica<sup>1319</sup>. Antepoendo la nazione alla religione, il regime di Primo de Rivera, come ha specificato Alejandro Quiroga, considerò il cattolicesimo una struttura di ordine associata alla nazione in grado di inculcare alle masse valori come la gerarchia, la disciplina, l'ordine, l'autorità e la famiglia: agli uomini del dittatore interessava perciò il potenziale del cattolicesimo come portatore della pace sociale e dell'ordine stabilito piuttosto che il contenuto teologico della dottrina della Chiesa<sup>1320</sup>.

A partire dagli anni Ottanta del XIX secolo e poi soprattutto dal decennio successivo andò sviluppandosi nel regno il movimento cattolico, ossia quella variegata rete di iniziative – associazioni, circoli, società operaie, sindacati, casse rurali, organi di stampa – finalizzate alla riconquista della società e alla restaurazione dell'influenza della Chiesa nella vita pubblica del paese. Erigendo a modello l'Opera dei Congressi italiana e seguendo l'insegnamento contenuto nell'enciclica *Il fermo proposito* di Pio X, il movimento cattolico agiva su diversi fronti: propagandistico, educativo e formativo, sociale e assistenziale, professionale e sindacale e, infine, politico ed elettorale<sup>1321</sup>. Quantunque in Spagna – a causa dei profondi contrasti che dividevano i cattolici a livello politico e che determinarono, ad esempio, il fallimento della Unión Católica di Alejandro Pidal che abbiamo ricordato – si rivelasse impossibile organizzare un'associazione elettorale di cattolici, sotto la guida di Claudio López Bru, secondo marchese di Comillas, furono create, nei primi anni del secolo, una giunta centrale del movimento cattolico per il coordinamento del lavoro delle associazioni a livello nazionale e un segretariato generale cui facevano capo le organizzazioni sindacali e professionali confessionali (circoli di operai cattolici, corporazioni, gilde). Come hanno evidenziato Feliciano Montero ed Enrique Faes, il marchese di Comillas, fautore del modello sindacale misto, paternalista e strettamente confessionale, fu l'instancabile animatore e il protagonista assoluto del movimento cattolico fra l'inizio del Novecento e l'ascesa di Victoriano Guisasola y Menéndez al seggio primaziale di Toledo<sup>1322</sup>. Al sostanziale fallimento del

<sup>1318</sup> Alfonso Botti, 'La Chiesa di fronte a un regime autoritario. La dittatura di Primo de Rivera come "occasione perduta"', in *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose fra le due guerre mondiali (Italia, Francia, Spagna)*, a cura di Menozzi e Moro, pp. 75–123.

<sup>1319</sup> Lannon, pp. 208–9; Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 127–33.

<sup>1320</sup> Quiroga, 'La trampa católica', pp. 189–91.

<sup>1321</sup> Feliciano Montero, 'Acción Católica: orígenes y evolución', in *Clericalismo y asociacionismo católico en España*, a cura di De la Cueva e López Villaverde, pp. 133–59 (pp. 133–35).

<sup>1322</sup> Faes Díaz, pp. 231–82; Feliciano Montero, 'Del movimiento católico a la Acción Católica. Continuidad y cambio, 1900-1930', in *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, a cura di De la Cueva e Montero, pp. 195–215 (pp. 198–200). Comillas, al contempo, appoggiò le lotte dei cattolici contro le misure laicizzanti dei governi

movimento cattolico nell'organizzazione della classe operaia – insuccesso dovuto innanzitutto alla convinzione che la questione sociale fosse un problema religioso e morale e non sociale ed economico, alla concezione tomista dell'armonia del corpo sociale che condusse all'istituzione di sindacati misti e all'ossessione della confessionalità, nonché alla circostanza che le iniziative provenissero da attivisti di estrazione borghese e clericale –, si contrappose una notevole imposizione del cattolicesimo sociale nel mondo contadino, connotato da una intensa proliferazione di associazioni agricole soprattutto nel centro e nelle zone settentrionali della penisola; nell'Estremadura, nell'Andalusia e nella Nuova Castiglia il carattere esclusivamente confessionale e l'ostilità del cattolicesimo sociale all'organizzazione di sindacati di soli lavoratori allontanò i braccianti dalle associazioni rurali cattoliche<sup>1323</sup>. Nella seconda metà degli anni Dieci il nuovo primate, l'ovetense Guisasola, da una parte tentò di fornire al movimento cattolico una base finanziaria stabile e, dall'altra parte, organizzò due grandi confederazioni sindacali nazionali, la Confederación Nacional Católico-Agraria (CNCA) e la Confederación Católico-Obrera (CCO). Sebbene quest'ultima ottenesse esiguo successo, e per lo scarso radicamento del sindacalismo cattolico nelle zone industriali, e a causa della lotta fra le organizzazioni di ispirazione comillista, i sindacati misti, e i sindacati liberi o puri, fondati da José Gafo e Maximiliano Arboleya, la CNCA conobbe un notevole successo in quanto costituiva un'organizzazione flessibile che da un lato accordava aiuti immediati e pratici ai piccoli proprietari e dall'altra era interclassista e non minava gli interessi dei grandi proprietari terrieri; inoltre, all'inizio del Novecento, sia il socialismo che l'anarchia erano poco radicati nelle zone rurali del Nord e del centro della penisola<sup>1324</sup>. Nel 1919 Guisasola, in accordo con l'apertura di Benedetto XV nei confronti di una nuova forma di mobilitazione organizzata del laicato femminile, patrocinò la fondazione della Acción Católica de la Mujer (ACM). Il discorso ecclesiastico tradizionalmente legittimava la sottomissione muliebre all'autorità maschile e a quella ecclesiastica da un lato e, dall'altro lato, insisteva sulla funzione della donna come difensore della religione nella famiglia e nella società, fomentando la sua partecipazione all'associazionismo religioso. Quale strumento di penetrazione del cattolicesimo nella sfera familiare e domestica, alla donna era affidata l'educazione religiosa e morale della prole; essa inoltre era chiamata a influire sulla religiosità del marito nonché sulle sue scelte politiche ed elettorali. Nell'ambito sociale, la donna era instradava verso attività di beneficenza e educazione, mentre all'uomo cattolico era affidato il compito di lottare per la difesa dei privilegi della Chiesa nella sfera pubblica. La *Casti Connubii*, emanata da Pio XI nel 1930, sanciva questa divisione del lavoro sulla base del genere, affidando alla donna la funzione essenziale della maternità biologica, sociale e, nel caso delle religiose, anche spirituale. Sotto il rigido controllo del clero, la donna doveva inoltre fungere da agente di riproduzione ideologica della famiglia cristiana e doveva conformarsi ai tradizionali valori della sottomissione, abnegazione, sacrificio silenzioso e dolcezza domestica. Quantunque l'insegnamento papale condannasse l'emancipazione femminile che distoglieva la donna dal ruolo di madre e sposa, l'associazionismo femminile cattolico conobbe in Spagna due momenti di intensa mobilitazione e spiccato attivismo: il primo fu costituito dal periodo intercorso fra la fine del XIX secolo e il 1939, mentre il secondo seguì il rinnovamento dell'apostolato femminile innescato dal Concilio Vaticano II<sup>1325</sup>. Nell'ambito dell'intensa mobilitazione cattolica del primo terzo del Novecento contro le misure laiciste dei governi liberali e per contrastare le tendenze secolarizzatrici in seno alla società, l'Acción Católica de la Mujer costituì un esercito di laiche disposto a combattere per il restauro della cristianità e per la difesa delle prerogative di una religione che doveva impregnare ogni aspetto della vita pubblica e privata della nazione. Le associazioni pie femminili radunate nella ACM passarono così dall'esercizio delle tradizionali attività benefiche e caritatevoli, associate alla dimensione locale e alla mitigazione dei

---

liberali, sostenendo la mobilitazione e le proteste delle masse e fondando il quotidiano *El Universo*, cfr. Faes Díaz, pp. 187-230.

<sup>1323</sup> Lannon, pp. 177–89; Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 118–25.

<sup>1324</sup> Lannon, pp. 197–201.

<sup>1325</sup> Moreno Seco, 'Mujeres, clericalismo y asociacionismo católico', pp. 110–14.



mali della società, dall'apostolato e dall'educazione all'azione politica a livello nazionale. Benché imbevuta degli ideali associati alla femminilità decimonona in quanto i compiti affidati alle cattoliche furono quelli di rigenerazione dei costumi e della morale pubblica e di ricostituzione dell'armonia del corpo sociale, l'irruzione delle donne nello spazio pubblico presuppose la rivendicazione di un più ampio esercizio dei diritti di cittadinanza da parte delle donne cattoliche che non costituirono solamente un mero strumento di pressione politica nelle mani della gerarchia<sup>1326</sup>.

Alla fine del primo decennio del XX secolo, nel quadro della mobilitazione del movimento cattolico contro il programma secolarizzatore del Partito Liberale, il gesuita Ángel Ayala, insieme con Ángel Herrera, fondò l'Asociación Católica Nacional de Propagandistas il cui ambizioso obiettivo era costituito dalla formazione degli strati dirigenti cattolici, sia in campo politico sia nell'ambito religioso e sociale. Come ha sottolineato Feliciano Montero, la vera novità dell'ACNP e de *El Debate*, l'organo di stampa dell'associazione, risiedeva nella piena adozione delle direttrici possibiliste del magistero di Leone XIII, una scelta inedita fino ad allora all'interno del panorama spagnolo<sup>1327</sup>. Moderni nei metodi, ma tradizionali negli obiettivi di ricristianizzazione della società, i propagandisti organizzarono comizi, manifestazioni di massa e campagne giornalistiche, un'applicazione della nuova politica che, concepita per impressionare l'opinione pubblica e fare pressione sugli esecutivi mediante la dimostrazione della forza numerica, era una novità assoluta all'interno della Chiesa e del movimento cattolico. Oltre all'impegno nella creazione di casse rurali e associazioni agrarie, l'associazione gestita da Herrera fondò testate giornalistiche e acquisì, nel 1911, *El Debate* che in pochi anni si convertì in un moderno quotidiano di tiratura nazionale, organo più autorevole del cattolicesimo spagnolo e voce ufficiosa della cuspide ecclesiastica. L'ideologia espressa dai redattori del quotidiano madrilenò raccoglieva elementi provenienti dalle diverse anime del cattolicesimo spagnolo: dal rigenerazionismo di stampo cattolico *El Debate* raccolse l'istanza per un partito conservatore e cattolico unico, dal carlismo l'attenzione per i movimenti regionali e per una democrazia organica e corporativista, dal cattolicesimo sociale l'impegno per l'organizzazione sindacale dei lavoratori agricoli e industriali<sup>1328</sup>.

I propagandisti inoltre fondarono il Partido Social Popular (PSP), ispirato al Partito Popolare Italiano di Sturzo e composto da mauristi, tradizionalisti come Victor Pradera, da membri del Grupo de la Democracia Cristiana come Severino Aznar e Maximiliano Arboleya e uomini provenienti dalle varieghe esperienze del cattolicesimo sociale. Il programma della formazione politica coniugava la restaurazione cattolica con gli obiettivi della democrazia cristiana e una dottrina corporativista, proponendosi inoltre come partito aconfessionale. L'instaurazione della dittatura di Primo de Rivera determinò il declino e quindi la dissoluzione del partito, nel momento in cui molti dei suoi membri, come Ángel Herrera, José María Gil-Robles, Severino Aznar, José Ibáñez Martín, José Félix de Lequerica o il conte di Valledano aderirono all'Unión Patriótica. Il partito unico del regime primorriverista, fondato in ambiente castigliano e sotto gli auspici di Herrera e dell'ACNP, non giunse mai alla formulazione di una dottrina politica coerente; ciononostante l'ideologia dominante era un misto di conservatorismo, corporativismo e tradizionalismo, caratterizzato da tendenze antiparlamentariste e autoritarie desunte dal corpus ideologico delle destre radicali europee del periodo interbellico. Radicato soprattutto nelle zone rurali egemonizzate dal cattolicesimo sociale, la UP andò progressivamente estremizzando il proprio antipartitismo, il centralismo e l'antiregionalismo negli ultimi anni della dittatura, divenendo uno strumento di promozione sociale dei propri componenti e un'istituzione clientelare e delatoria. Primo de Rivera concepì il partito come uno strumento pedagogico e propagandistico per addottrinare le masse

---

<sup>1326</sup> Inmaculada Blasco Herranz, *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)* (Saragozza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003); Inmaculada Blasco Herranz, 'Ciudadanía y militancia católica femenina en la España de los años Veinte', *Ayer*, 57.1 (2005), 223-46.

<sup>1327</sup> Montero, 'Del movimiento católico a la Acción Católica. Continuidad y cambio, 1900-1930', pp. 203-4.

<sup>1328</sup> Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 101-4.

spagnole al patriottismo e al senso civico, una vera e propria «escuela de ciudadanía»; inoltre, come i partiti unici di Germania e Italia, la Unión Patriótica offrì al dittatore un veicolo per socializzare e diffondere i miti, i simboli e la retorica del regime fra le masse spagnole. L'eredità ideologica dell'Unión Patriótica, negli anni immediatamente successivi alla sua dissoluzione, fu raccolta da Acción Popular, Renovación Española, la CEDA e anche la Falange: vivaio di futuri dirigenti dei partiti cattolici e conservatori durante la Repubblica, la UP favorì la convergenza su posizioni antirepubblicane di gruppi cattolici prima inconciliabili, come monarchici alfonsini e carlisti e, in secondo luogo, offrì un modello per la mobilitazione delle masse, l'organizzazione di partito e i rituali nazionalisti ai cattolici durante gli anni Trenta. Inoltre, la CEDA e AP incorporarono gran parte del discorso primorriverista – e, in particolare, la controrivoluzione, il culto del capo, il concetto organico e gerarchico di nazione, il mito della Antispagna – e i simboli sacralizzati sviluppati all'interno di questa narrazione. Inoltre, la costruzione di un universo simbolico che utilizzava la liturgia e il linguaggio della tradizione cattolica per dotare la nazione di un'aura sacra e la rappresentazione pubblica nei rituali del partito di questo arsenale simbolico facilitò l'interiorizzazione da parte delle masse della nazione cattolica come sacralizzata. Le cerimonie e la mobilitazione upetista, da questo punto di vista, rinforzarono il dominio dell'universo simbolico cattolico-monarchico nella sfera pubblica, rafforzando l'equivalenza degli elementi della triade monarchia, nazione e cattolicesimo e propagandola in tutto il paese; ciò rese difficile per la Repubblica assemblare una costruzione simbolica che sostituisse quella lasciata in eredità dal regime<sup>1329</sup>.

Nel 1926 il primate di Toledo Enrique Reig Casanova emanò le *Bases* della nuova Azione Cattolica spagnola, modellata sulle direttive papali e conformata all'esempio dell'Azione Cattolica italiana: la nuova associazione avrebbe dovuto costituire un'organizzazione radicata a livello nazionale che osservava la più completa sottomissione alle direttive della gerarchia e optava per un orientamento apolitico ai fini di sviluppare la propria opera sociale e pastorale al riparo della repressione governativa soprattutto in contesti totalitari. Il gesuita palentino Sisinio Nevares, instancabile animatore del cattolicesimo sociale nella provincia vallisoletana, fu principale redattore del testo e insisté sulla confessionalità dell'associazione, in antitesi con le tesi di José Gafo. Convinto – sulla base della *Rerum Novarum* – che le radici della questione sociale affondassero nella corruzione morale del secolo e nell'apostasia religiosa delle masse, Nevares, sostenuto da Reig, individuava la risoluzione del problema nella ricattolicizzazione della società: la stretta confessionalità, dunque, doveva costituire la base per il raggiungimento degli obiettivi dell'opera sociale cattolica. Il cardinale Segura, a partire dall'anno successivo, trasmise il suo orientamento integrista all'Azione Cattolica, la quale si allontanò in maniera sempre più significativa dalle posizioni del sindacalismo di Gafo e Arboleya e dal Gruppo della Democrazia Cristiana. Come ha osservato Feliciano Montero, le principali continuità fra movimento cattolico e Azione Cattolica risiedevano nell'obiettivo più importante, ossia la restaurazione sociale del regno di Cristo, e nella sottomissione all'orientamento dottrinale della gerarchia; purtuttavia, l'Azione Cattolica procedette in direzione di una progressiva distinzione e separazione degli spazi, dei piani d'azione e della presenza sociale e nel reclamo di una maggiore autonomia aconfessionale per lo svolgimento dell'azione sindacale e politica<sup>1330</sup>. La prima associazione cattolica costituita conformandosi alle nuove basi emanate dal primate toledano fu la Juventud Católica Española (JCE), il cui organismo di coordinamento nazionale delle varie entità provinciali sorse nel 1927. Sebbene alcune organizzazioni giovanili cattoliche fossero comparse nella Castiglia e nella Spagna centrosettentrionale negli anni precedenti, a partire dalla seconda metà degli anni Venti – in virtù dell'instancabile dinamismo dei membri della ACNP e del patrocinio del nunzio Federico Tedeschini, già promotore della Gioventù Cattolica Italiana, che si convertirono in fondatori e

---

<sup>1329</sup> Eduardo González Calleja, *La España de Primo de Rivera. La modernización autoritaria, 1923-1930* (Madrid: Alianza, 2005), pp. 177–98; Quiroga, *Haciendo españoles*, pp. 291–322.

<sup>1330</sup> Montero, 'Del movimiento católico a la Acción Católica. Continuidad y cambio, 1900-1930', p. 197.

propulsori dei centri parrocchiali della JCE – l’associazione giovanile cattolica si diffuse e si strutturò, ancorché con ritmo diseguale, in tutta la Spagna. In quanto basata sull’insegnamento di Pio XI, la JCE sviluppava attività connesse alla formazione religiosa e all’inculturazione cattolica dei propri membri e delle masse, tenendosi lontana dalla politica e dai partiti: mediante l’organizzazione di scuole serali, escursioni e pellegrinaggi, corsi di catechismo, l’allestimento di biblioteche e centri di studio, i giovani cattolici conobbero una rilevante espansione, al pari delle altre entità cattoliche promosse dai propagandisti, sotto il regime di Primo de Rivera. Negli ultimi anni Venti, sempre in linea con le direttive pontificie, l’associazione si dotò di una struttura verticistica su base parrocchiale e diocesana e integrò, non senza tensioni, le precedenti congregazioni che radunavano come affiliati i giovani cattolici: in primo luogo le confraternite mariane dei gesuiti e quindi le associazioni pie che facevano capo a salesiani, agostiniani e francescani, vennero assimilate nella nuova struttura della JCE, anche grazie al lavoro di coordinamento dei propagandisti, sovente membri di entrambe le organizzazioni. Come avremo modo di vedere, l’azione collettiva in campo politico, che la JCE evitò accuratamente durante la dittatura del generale andaluso, fu invece centrale nelle attività dei giovani cattolici durante l’epoca repubblicana<sup>1331</sup>.

Nonostante lo scarso radicamento nel mondo operaio e industriale, il movimento cattolico dei primi due decenni del Novecento costituì il principio di un «populismo ultramontano» che, superando le storiche divisioni politiche del cattolicesimo spagnolo a favore di un movimento imperniato sulla difesa degli interessi della Chiesa e sulla ricristianizzazione della società, informò un’organizzazione confessionale di massa<sup>1332</sup>. All’interno di questo movimento di massa, il passaggio da una base associativa locale e caotica come quella basata sulle confraternite decimonone alla struttura dell’Azione Cattolica presuppose un consolidamento importante del movimento cattolico che, nella primavera del 1931, si preparava ad affrontare un futuro nebuloso e incerto sotto il regime repubblicano.

#### *La Repubblica e la seconda guerra culturale (1931-1936)*

La proclamazione della repubblica, nell’aprile del 1931, suppose l’inizio di una rivoluzione che, nella visione della nuova classe dirigente, avrebbe dovuto essere politica, sociale e culturale, un rinnovamento profondo non solo della forma di governo e nelle relazioni economiche fra le classi sociali, ma anche della condotta degli uomini: l’instaurazione della Repubblica presuppose l’inizio di un ciclo rivoluzionario che doveva condurre a una rivoluzione delle coscienze, sul modello della Terza Repubblica, del Messico e dell’Unione Sovietica<sup>1333</sup>. Le misure improntate al laicismo belligerante approvate dal governo provvisorio e poi dall’esecutivo social-azañista eccedettero l’intento di creare uno Stato non confessionale, animate com’erano dall’obiettivo di estirpare l’influenza della Chiesa dalla vita sociale e quotidiana delle classi popolari e dalle strutture educative e formative della nazione. La legislazione repubblicana in merito all’insegnamento, al matrimonio e alle esequie civili, al divorzio e alla regolamentazione delle attività delle associazioni religiose si configurò come un corpus di norme non solamente garantiste dei diritti dei non cattolici, ma scopertamente interventiste nella loro ambizione di secolarizzare i comportamenti dei cittadini. La radicalità delle misure adottate dal governo e l’approvazione della controversa Ley de Defensa de la República – una norma che, oltre a contrastare l’estremismo degli anarchici, finì per limitare le libertà di riunione, manifestazione e di stampa dei cattolici – furono dettate dalla volontà di annullare l’enorme influenza di cui la Chiesa di Spagna aveva goduto in passato. Álvarez Tardío ha individuato due fasi del ciclo rivoluzionario repubblicano: la prima, che copre il periodo compreso

---

<sup>1331</sup> Chiaki Watanabe, *Confesionalidad católica y militancia política: la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica Española (1923-1936)* (Madrid: UNED, 2003).

<sup>1332</sup> Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, p. 101.

<sup>1333</sup> Sandie Holguín, *República de ciudadanos. Cultura e identidad nacional en la España republicana* (Barcelona: Crítica, 2003), pp. 63–66; Rafael Cruz, *En el nombre del pueblo. República, rebelión y guerra en la España de 1936* (Madrid: Siglo XXI de España, 2006), pp. 43–44.

fra le elezioni dell'estate 1931 e l'agosto 1932, fu caratterizzata dallo sviluppo della prima parte del programma di rivoluzione religiosa della coalizione repubblicano-socialista, che approvò misure tese alla laicizzazione dell'istruzione, alla secolarizzazione dei cimiteri, all'istituzione del matrimonio civile e del divorzio e alla dissoluzione della Compagnia di Gesù: queste leggi non si limitarono a garantire le libertà civili e religiose dei non cattolici, ma intendevano scardinare l'egemonia cattolica sui riti di passaggio. Il fallito colpo di Stato tentato dal generale Sanjurjo nella notte fra il 9 e il 10 agosto 1932 coincise con l'inizio del secondo ciclo della rivoluzione religiosa repubblicana, culminato con l'approvazione della Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas nel maggio 1933. Attuando le misure previste dall'articolo 26 della Costituzione, la legge statuiva la richiesta di autorizzazione governativa per qualsiasi pratica religiosa organizzata al di fuori dei templi, prevedeva, in secondo luogo, la possibilità per il governo di respingere le nomine ecclesiastiche per ragioni di sicurezza nazionale e stabiliva la nazionalizzazione dei beni della Chiesa. La norma inoltre proibiva ogni attività d'insegnamento da parte di qualsiasi confessione religiosa al di fuori del controllo dello Stato, imponeva restrizioni severe ai diritti di espressione e riunione degli ordini religiosi e infine limitava per legge il diritto di proprietà delle congregazioni religiose. Come ha osservato William Callahan, anche a causa della mancanza di accordo sulla questione religiosa, l'atteggiamento della coalizione repubblicano-socialista si avvicinò più al regalismo radicale proprio del liberalismo spagnolo del terzo decennio dell'Ottocento che al regalismo moderato caratteristico del periodo della Restaurazione<sup>1334</sup>. L'aggressiva politica laicista del primo biennio repubblicano debilitò i moderati e i possibilisti all'interno del campo cattolico, rafforzando al contempo i consensi verso la destra antirepubblicana e il suo programma di revisione della legislazione repubblicana e di unione dei cattolici in difesa della Chiesa. La lotta contro la Chiesa e gli ordini religiosi, in secondo luogo, fu inoltre percepita dai cattolici come consustanziale alla Repubblica stessa e, infine, suppose un cambiamento dell'atteggiamento della Santa Sede nei confronti del regime spagnolo, una rettifica della politica pontificia concretizzatasi nell'abbandono dei tentativi di negoziato col governo e nella nomina dell'intransigente Isidro Gomá alla sede toledana<sup>1335</sup>.

L'ambiguità caratterizzò l'accoglienza del nuovo regime da parte della Chiesa di Spagna, un'ambivalenza determinata dagli atteggiamenti ostili dei prelati intransigenti come il primate Pedro Segura e il vescovo di Vitoria, Mateo Múgica, e dalla postura prudente e possibilista del nunzio apostolico e dall'arcivescovo di Tarragona, il cardinale Francesc Vidal i Barraquer. La circolare indirizzata all'episcopato spagnolo dal nunzio Federico Tedeschini, resa pubblica il 24 aprile 1931, raccomandava ai sacerdoti e ai fedeli di riconoscere il potere costituito e di obbedire alle direttive del governo in vista del mantenimento dell'ordine pubblico e del perseguimento del bene comune. L'atteggiamento di Tedeschini ricalcava le istruzioni inviate da Eugenio Pacelli, segretario di Stato di Pio XI: ottemperando all'insegnamento di Leone XIII, Pacelli esortava alla preparazione delle elezioni alle Cortes costituenti del 28 giugno e raccomandava l'unità dei cattolici agli scrutini a sostegno di candidati che garantissero la difesa dei diritti della Chiesa e dell'ordine sociale. Nel corso del mese di maggio si verificarono roghi e assalti a edifici: questi incendi furono iniziative spontanee e non agitazioni coordinate, finalizzate a spingere le corporazioni municipali a deliberare le misure secolarizzatrici e motivate dalla reazione contro l'onnipresenza pervasiva del sacro nella sfera pubblica, dai timori di una controrivoluzione monarchica e dall'impazienza delle

---

<sup>1334</sup> Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 226–27; sui progetti relativi alla laicizzazione del paese elaborati dalle differenti culture politiche repubblicane, cfr. Julio de la Cueva, 'Hacia la república laica: proyectos secularizadores para el Estado republicano', in *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, a cura di Julio de la Cueva e Feliciano Montero (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá - Servicio de publicaciones, 2009), pp. 11–39.

<sup>1335</sup> Manuel Álvarez Tardío, 'Revolución en las Conciencias. Política y secularización en el primer bienio, 1931-1933', in *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, a cura di De la Cueva e Montero, pp. 40–65; cfr. anche Manuel Álvarez Tardío, *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República española (1931-1936)* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002).

masse. La ripercussione di questi saccheggi e roghi, che si verificarono precipuamente in Andalusia, nel Levante e a Madrid, ebbe una dimensione nazionale in virtù dei resoconti diffusi dagli organi di stampa: le notizie degli incendi e dell'assalto agli edifici religiosi intensificarono la percezione del conflitto come nazionale e non meramente locale<sup>1336</sup>. Sia nella primavera del 1931 che negli anni successivi, quando venne emanata la legislazione complementare in materia religiosa, l'atteggiamento e l'operato dei municipi e delle autorità locali in merito all'applicazione delle leggi, dei decreti e delle circolari ministeriali variò di molto a livello provinciale e comunale. Mentre alcune corporazioni comunali si mostrarono particolarmente solerti e zelanti nella desacralizzazione degli spazi sociali come aule scolastiche, uffici pubblici, strade, nella secolarizzazione dei riti di passaggio e nell'attuazione della legislazione educativa della Repubblica, altri municipi furono più prudenti e meno belligeranti. Inoltre, era spesso decisivo l'atteggiamento del governatore civile della regione, il quale poteva appoggiare o al contrario sconfessare e frenare l'operato degli edili. La separazione fra le sfere sacra e secolare sancita a livello ufficiale si tradusse, in ambito locale, nella disputa per lo spazio pubblico, la cittadinanza e la nazione condotta con azioni altamente simboliche e in ambiti specifici. L'obiettivo risiedeva nella riorganizzazione del calendario comunitario e della vita quotidiana in senso secolare, distogliendo questi due ambiti dall'influenza cattolica<sup>1337</sup>. La desacralizzazione del paesaggio urbano, inoltre, ebbe un'ampia risonanza emotiva e le ripercussioni simboliche delle misure adottate ebbero una rilevanza enormemente maggiore rispetto all'efficacia effettiva delle misure adottate<sup>1338</sup>.

La reazione del nunzio apostolico e della gerarchia di Spagna dinanzi al risultato elettorale – perversa conseguenza, secondo Tedeschini, dalla mancanza di un'organizzazione politica cattolica e di associazioni elettorali confessionali che sostenessero i candidati conservatori in Spagna – fu costituita dal richiamo alla mobilitazione dei fedeli a livello diocesano al fine di dimostrare la forza numerica, la vitalità e il radicamento del cattolicesimo fra le masse spagnole. La mobilitazione dei cattolici mediante manifestazioni di protesta, comizi, campagne d'opinione nelle pagine della stampa confessionale e raccolte di firme concentrazioni iniziò a svilupparsi nei mesi autunnali, in concomitanza con il dibattito costituzionale in relazione agli articoli concernenti la questione religiosa. Dopo la promulgazione, nel dicembre 1931, dello statuto fondamentale della repubblica, l'obiettivo della mobilitazione politica dei cattolici divenne la propaganda in vista della vittoria ai comizi elettorali di formazioni conservatrici e cattoliche, la formazione di un governo favorevole agli interessi ecclesiastici e l'abrogazione o quantomeno la rettifica, con mezzi legali, della

---

<sup>1336</sup> Sulla pressione popolare esercitata a livello locale ai fini di anticipare, velocizzare o radicalizzare l'agenda di riforme anticlericali, cfr. José Manuel Barrios Rozúa, 'La legislación laica desbordada. El anticlericalismo durante la Segunda República', *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Contemporánea*, 12 (1999), 179–224, in particolare sul caso granadino; un ampliamento della prospettiva geografica si trova nel successivo José Manuel Barrios Rozúa, *Iconoclastia (1930-1936): la Ciudad de Dios frente a la modernidad* (Granada: Universidad de Granada).

<sup>1337</sup> Una visione d'insieme dell'imposizione delle politiche laicizzatrici e degli scontri fra clericali e anticlericali in Ángel Luis López Villaverde, *El gorro frigio y la mitra frente a frente: construcción y diversidad territorial del conflicto político-religioso en la España Republicana* (Barcelona: Ediciones Rubeo, 2008), pp. 190–246. Di grande rilevanza, sul tema, sono gli studi di ambito locale come Pilar Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón, Protesta popular y movilización política, 1900-1939* (Saragozza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002); *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, a cura di Francisco Javier Drona ed Emilio Majuelo Gil (Pamplona: Universidad Pública de Navarra, 2007); José Manuel Macarro Vera, *Socialismo, República y revolución en Andalucía (1931-1936)* (Siviglia: Universidad de Sevilla - Secretariado de publicaciones, 2000); Ángel Luis López Villaverde, *Cuenca durante la Segunda República: elecciones, partidos y vida política, 1931-1936* (Cuenca: Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Cuenca/Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997); Carlos Gil Andrés, *Echarse a la calle. Amotinados, huelguistas y revolucionarios (La Rioja, 1890-1936)* (Saragozza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2000); José Luis Gutiérrez Casala, *La Segunda República en Badajoz* (Badajoz: Universitat, 1998). Per il caso di Salamanca, cfr. Mary Vincent, *Catholicism in the Second Spanish Republic: Religion and Politics in Salamanca, 1930-1936* (Oxford: Clarendon Press, 1996), pp. 171–90 e sull'esperienza, per certi versi sorprendente, di Gijón cfr. Radcliff, *From Mobilization to Civil War*, pp. 145–158.

<sup>1338</sup> Manuel Delgado Ruiz, 'Anticlericalismo, espacio y poder: la destrucción de los rituales católicos, 1931-1939', *Ayer*, 27.3 (1997), 149–80.

legislazione anticlericale<sup>1339</sup>. Le proteste degli ultimi mesi del 1931 costituirono l'inizio della prima fase della mobilitazione cattolica dell'età repubblicana: coincidente con il biennio social-azañista, l'azione politica dei cattolici fu connotata dalla reazione difensiva nei confronti dell'ondata iconoclasta e della pressione esercitata a livello municipale dalle forze laicizzanti per secolarizzare la vita sociale. Dopo l'approvazione della Costituzione, la mobilitazione cattolica si rinfocolò a partire dal gennaio del 1932, quando l'esecutivo cominciò ad approvare la legislazione complementare in merito alla questione religiosa, emanando i decreti sulla dissoluzione dei gesuiti, sul matrimonio civile e sulla secolarizzazione dei cimiteri, sull'educazione laica: la promulgazione delle disposizioni anticlericali presuppose una radicalizzazione dello scontro a livello locale e un'estremizzazione delle posizioni delle masse<sup>1340</sup>. In quei mesi, come ha evidenziato Rafael Cruz, si completò la costruzione culturale dello scontro fra laicismo e confessionalismo nella Spagna repubblicana e si definirono le identità collettive della «comunidad popular» contrapposta al «pueblo católico». All'inizio del 1932 gli attacchi agli edifici religiosi e la legislazione laicista furono interpretati dai cattolici come persecuzione e ingiustizia, come oppressione dei diritti di cittadinanza del popolo cattolico da parte della coalizione repubblicano-socialista; quale corollario di questa lettura, la percezione dei cattolici spagnoli in riferimento alla propria situazione all'interno del regime repubblicano si incardinò sui concetti di minaccia, esclusione, marginalizzazione, repressione e offesa. La mobilitazione cattolica allora presuppose una politicizzazione dei rituali religiosi tradizionali, che si convertirono in manifestazioni militanti dell'identità popolare cattolica. In virtù di questa dinamica le processioni si trasformarono in cortei, i sermoni e gli atti di riparazione finivano per assomigliare a comizi politici e i pellegrinaggi divennero concentrazioni e marce. La guerra culturale vide inoltre lo scontro fra festività religiose e celebrazioni civiche e repubblicane, fra le cerimonie laiche dei riti di passaggio e la celebrazione religiosa dei sacramenti<sup>1341</sup>.

Le forme della religiosità popolare conferirono un senso di identità alla mobilitazione cattolica e le immagini sacre più care alla devozione regionale si convertirono in simboli della lotta contro la secolarizzazione. La festa patronale di san Francesco Saverio a Pamplona, ad esempio, si trasformò a partire dal 1931 in una ricorrenza antirepubblicana: come ha evidenziato Javier Ugarte, la religiosità popolare in quel caso da tradizione si convertì in cultura politica e identità antirepubblicana<sup>1342</sup>. Un'intensificazione della politicizzazione dei simboli religiosi durante il primo biennio repubblicano è stata notata da Javier Solans anche nel caso della Vergine del Pilar: la risoluzione, presa il 12 febbraio 1932 da parte delle autorità municipali di Saragozza, di ritirare dell'immagine della Vergine del Pilar dalla sala del consiglio comunale scatenò veementi reazioni sia nella stampa, sia attraverso l'invio di lettere di protesta, petizioni e raccolte di firme. Il fatto che la notizia ebbe eco anche nella stampa madrilenà – e segnatamente con alcuni articoli del deputato del Partido Agrario Español Antonio Royo Villanova nelle pagine di *ABC* – dimostra che la campagna di protesta contro la rimozione dell'immagine della Vergine del Pilar rappresentò un dei momenti culminanti della lotta per la definizione dell'identità nazionale fra clericali e anticlericali. Al di là della dimostrazione della grande capacità di mobilitazione del cattolicesimo aragonese e della constatazione che l'agitazione politica fu sostanzialmente femminile – il che presuppose l'apice del processo di politicizzazione della donna cattolica – Solans evidenzia come i significati

<sup>1339</sup> Cristóbal Robles Muños, 'El Vaticano, el nuncio y los obispos españoles ante la República de Abril de 1931', in *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, a cura di De la Cueva e Montero, pp. 121–50.

<sup>1340</sup> Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 235–36.

<sup>1341</sup> Cruz, *En el nombre del pueblo*, pp. 50–62.

<sup>1342</sup> Javier Ugarte, 'Un episodio de "estilización" de la política antirrepublicana: la Fiesta de San Francisco Javier de 1931 en Pamplona', in *El rumor del cotidiano: estudios sobre el País Vasco contemporáneo*, a cura di Luis Castells (Bilbao: Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea - Servicio de Publicaciones, 1999), pp. 159–82.

politici dei simboli religiosi si fossero consolidati e fossero interiorizzati dalla maggior parte della popolazione di Saragozza<sup>1343</sup>.

Alla fine del giugno 1931 principiarono le apparizioni di Ezquioga, un piccolo centro montano della Gipuzkoa, una serie di visioni principalmente mariane che si prolungarono fino al 1934. Le apparizioni basche conformarono pienamente al modello ottocentesco costituito dalle esperienze francesi della rue du Bac, La Salette, Lourdes e Pontmain: avvenute in un periodo di incertezza politica e di stagnazione economica, in un ambiente cattolico permeato dalla sensazione di persecuzione e da una retorica improntata alla sofferenza e al martirio, le numerose visioni di Ezquioga furono propagate dalla stampa cattolica e trasformarono il villaggio basco in un centro di pellegrinaggio di massa nel quale fu progettata l'erezione di una basilica nel 1933. I messaggi di richiamo al pentimento, all'espiazione e al ritorno alla fede espressi dai visionari baschi – che erano giovani pastori, un categoria sociale che si adattava perfettamente al modello francese – furono accompagnati da una serie di altri prodigi avvenuti in concomitanza con l'emanazione della legislazione laicista della coalizione repubblicano-socialista: il giorno seguente all'approvazione della separazione fra Chiesa e Stato sul corpo di Ramona Olazábal apparvero le stimate mentre in occasione della dissoluzione della Compagnia di Gesù e dell'ordinanza che imponeva il ritiro dei crocifissi dalle aule scolastiche molti visionari caddero in trance giacendo nella posizione del crocifisso<sup>1344</sup>. Come ha acutamente arguito Joseba Louzao, la fede nel soprannaturale era un elemento importante del cattolicesimo spagnolo del primo terzo del XIX secolo e la credenza che dietro alle immagini sacre si celasse la presenza reale e operante del divino, al quale si attribuivano miracoli e guarigioni portentose, era comune ad ampi strati cattolici. Questa fede nel mistero, nel soprannaturale e nel miracolo costituiva un connotato primario del risveglio cattolico europeo del XIX secolo la cui influenza si prolungò nel primo Novecento accompagnando l'evoluzione dottrinale e dogmatica del cattolicesimo continentale nei decenni del confronto culturale col liberalismo. Questa credenza nell'esoterico e nel trascendente, nella forma della dottrina spiritista, era condivisa anche da altri ambienti della società del secolo, urbani, colti e progressisti, come deplorava Lévin con la contessa Nordston. Da questo punto di vista, concludeva lo studioso basco, le esperienze spagnole si inseriscono pienamente nella «cultura visionaria» cattolica europea dei secoli XIX e XX e rafforzarono i tratti antimoderni e millenaristi della cultura politica nazionalcattolica<sup>1345</sup>.

Le associazioni cattoliche coinvolte nella lotta e nella mobilitazione contro le misure governative avevano due differenti nature: da un lato vi erano le organizzazioni politiche come Acción Popular o la CEDA, delle quali ci occuperemo più avanti, e dall'altro lato si annoverano le associazioni prepolitiche o sovrapolitiche, ossia l'Azione Cattolica, i suoi rami femminile e giovanili, e le associazioni confessionali ad essa afferenti. Strumento per la riconquista cristiana della società nell'ostile contesto del regime repubblicano, l'Azione Cattolica fu fortemente sostenuta dal nunzio apostolico Federico Tedeschini, con l'appoggio della segreteria di Stato vaticana, da una parte dell'episcopato spagnolo guidata da Vidal i Barraquer, Ángel Herrera e i propagandisti cattolici dall'altra. Il patrocinio di Tedeschini presuppose un palpabile cambiamento rispetto all'organizzazione guidata dall'intransigente Segura negli anni finali del regime di Primo de Rivera, un mutamento riflesso nella definizione dei nuovi statuti dell'associazione. Le basi dell'Azione Cattolica spagnola stilate nel 1932 s'incardinavano sulla distinzione dei piani tanto cara al pontefice fra l'ambito di pertinenza dell'Azione Cattolica e lo spazio d'azione dei partiti politici cattolici. L'Azione Cattolica avrebbe dovuto concentrarsi sulla formazione delle coscienze, l'educazione morale e l'istruzione religiosa, collocandosi su un piano apolitico, inteso come una

<sup>1343</sup> Ramón Solans, *La Virgen del Pilar dice ...*, pp. 298–313.

<sup>1344</sup> William Christian, *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ* (Berkeley/Los Angeles/Londra: University of California Press, 1996).

<sup>1345</sup> Louzao, 'La Virgen y la salvación de España'. «La mia opinione è soltanto che questi tavolini che girano dimostrano come la così detta società colta non sia al di sopra dei *mužiki*. Loro credono al malocchio, e alla iettatura, e alle malie, mentre noi ...», Lev Nikolaevič Tolstoj, *Anna Karenina*, trad. di Leone Ginzburg (Torino: Einaudi, 1993).

dimensione sovrapartitica nella quale si potevano raccogliere membri delle diverse tendenze politiche e affiliati a formazioni politiche cattoliche che si collocavano nell'ambito e del possibilismo e dell'integrismo: in questo modo, peraltro, veniva salvata l'unità della Chiesa. Come scrisse lo stesso Francesc Vidal i Barraquer, difendendo l'operato dell'Azione Cattolica in occasione della Semana Social del 1933 tenuta a Madrid:

La formación de las conciencias, la intensificación de la vida cristiana, la coordinación de fuerzas, la subordinación al impulso, dirección y freno jerárquicos, para obtener, como final resultado, la recristianización de la sociedad.

L'Azione Cattolica di Vidal i Barraquer e Tedeschini si dedicò perciò alla formazione di coscienze civiche pronte per l'impegno politico al di fuori dell'organizzazione. Perciò, quantunque sovente i militanti di AP e poi della CEDA erano al contempo membri dell'AC e nonostante, come ha ricordato Chiaki Watanabe, esistessero forti vincoli personali fra le associazioni politiche e sociali cattoliche, fu preoccupazione della gerarchia e del nunzio apostolico che i due organismi non si confondessero e rimanessero chiaramente distinti. La lotta per l'istruzione e per la difesa dell'influenza della Chiesa sulla società fu presupposta, soprattutto negli anni di biennio riformista, una decisa crescita delle associazioni confessionali, come AC e ACNP, e degli organi di stampa cattolici, come *El Debate* e la *Editorial Católica*, e parallelamente si impose un deciso protagonismo dei laici nella lotta. L'impressionante espansione organizzativa, specialmente se messa in confronto con l'inerzia degli anni Venti, portò alla duplicazione delle sedi locali della *Juventud de Acción Católica* fra il 1928 e il 1932, all'esponentiale aumento delle sezioni regionali della *Asociación de Padres de Familia*, passate da 34 a 154 fra il 1929 e il 1933, e all'incremento impetuoso degli affiliati, cresciuti dai 9.000 del 1931 agli 85.000 del 1934. Inoltre, la *Confederación Nacional Católico-Agraria* vantava 38 federazioni regionali e quasi 2.000 sindacati locali che, nel 1933, offrirono una solida base alla CEDA e contribuirono all'abrogazione della riforma agraria<sup>1346</sup>. A partire dal biennio radical-azañista, al pari delle organizzazioni giovanili della CEDA e degli altri partiti politici, i rami giovani dell'Azione Cattolica subirono una notevole radicalizzazione e una decisa politicizzazione, come conseguenza della polarizzazione della politica spagnola<sup>1347</sup>.

L'approvazione, il 17 maggio 1933, della *Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas* suscitò un'ampia ondata di proteste cattoliche che agganciandosi alla campagna elettorale dell'autunno propiziarono il successo della CEDA alle consultazioni del 19 novembre. Allo stesso tempo, la ratifica della legge causò un deciso cambiamento nell'atteggiamento della Santa Sede che passò dalla politica prudente, possibilista e orientata alla ricerca di soluzioni pattuite con il regime repubblicano percorsa fino ad allora ad un irrigidimento delle sue posizioni. Da una parte, il papa promulgò l'enciclica *Dilectissima nobis* nella quale si denunciavano le vessazioni subite dalla Chiesa e dal laicato cattolico in Spagna, quantunque sia la gerarchia, sia il popolo cattolico si fossero sottomessi alla soggezione del potere costituito e i fedeli si fossero astenuti da provocazioni, violenze e disordini. Pio XI inoltre condannava la separazione della Chiesa dallo Stato, la *Ley de Defensa de la República*, la *Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas* e in generale la legislazione repubblicana in materia religiosa. Ma, in particolar modo, il pontefice biasimava «i deplorabili tentativi che da tempo si vanno ripetendo per togliere alla diletta Nazione, con la fede tradizionale, i più bei titoli di civile grandezza» e rammentava ai governanti repubblicani «come non è col ferire l'anima del popolo nei suoi più profondi e cari sentimenti che si può raggiungere quella concordia di spiriti la quale è indispensabile per la prosperità di una Nazione». In calce al

<sup>1346</sup> Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, p. 252.

<sup>1347</sup> Feliciano Montero, 'La Acción Católica, Ángel Herrera y la Asociación Católica de Propagandistas', in *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, a cura di De la Cueva e Montero, pp. 151-71 (la citazione a p. 166); per una visione di complesso dell'operato della Azione Cattolica spagnola durante l'epoca repubblicana cfr. *La Acción Católica en la Segunda República*, a cura di Feliciano Montero (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá - Servicio de publicaciones, 2008), che comprende una serie di saggi di respiro regionale e diocesano.



documento, pubblicato il 3 giugno 1933, Pio XI esortava i cattolici spagnoli posti dinanzi alla minaccia di così enormi danni a mettere da parte recriminazioni e divisioni e raccomandava affinché i credenti «si uniscano disciplinati per la difesa della fede e per allontanare i pericoli che minacciano lo stesso civile consorzio». Questa unione doveva concretizzarsi, nell'invito speciale del pontefice, nell'affiliazione dei fedeli all'Azione Cattolica, un'organizzazione che «pur non costituendo un partito, anzi dovendo porsi al di fuori e al di sopra di tutti i partiti politici, servirà a formare la coscienza dei cattolici, illuminandola e corroborandola nella difesa della fede contro ogni insidia»<sup>1348</sup>. Dall'altra parte, l'inasprimento della posizione della Santa Sede si manifestò nella designazione del prelado tarraconense Isidro Gomá, vescovo della diocesi aragonese di Tarazona, ad arcivescovo di Toledo e primate di Spagna il 12 aprile 1933. Gomá era uno zelante che si era distinto, all'interno della gerarchia spagnola, per le sue simpatie nei confronti del tradizionalismo e per le proprie posizioni intransigenti nei confronti del nuovo regime.

Le elezioni generali convocate il 19 novembre 1933, le seconde dell'era repubblicana e le prime con suffragio universale, conferirono la vittoria alla coalizione formata dal Partito Repubblicano Radical (PRR) e dalla Confederación Española de Derechas Autonomas (CEDA), la grande coalizione politico-elettorale spagnola sorta sotto il patrocinio dell'ACNP. La nascita Acción Popular, nucleo della confederazione sorta nella primavera del 1931 ad opera di Ángel Herrera e del gruppo vincolato al quotidiano *El Debate*, completò l'opera di coordinamento delle organizzazioni politiche cattoliche, agrarie e conservatrici regionali. L'obiettivo principale dell'organizzazione era la difesa degli interessi religiosi all'interno del quadro istituzionale repubblicano e il suo motto era «Religión, Familia, Orden, Trabajo y Propiedad». Le contraddizioni fra i cattolici accidentalisti e i monarchici catastrofisti emersero ben presto all'interno del partito e il gruppo capeggiato da Antonio Goicoechea e dal conte di Vallellano, all'inizio del 1933, si scisse da AP per fondare Renovación Española<sup>1349</sup>. L'avvocato salmantino José María Gil-Robles assurse, nel 1932, a leader del partito e per poi divenire, l'anno successivo, la guida della CEDA. La confederazione, creata il 4 marzo 1933, sorgeva sulla base della rete delle associazioni cattoliche locali e raggruppava numerosi partiti regionali di ideologia conservatrice e agraria, fra cui la Derecha Regional Valenciana (DRV), con un programma incardinato sostanzialmente sulla rettifica della legislazione sociale e delle norme in merito alla questione religiosa approvate nel corso del biennio social-azañista. Formando un movimento di destra di massa, Acción Popular e poi la CEDA costituirono, come ha sottolineato Pedro González Cuevas, la novità più trascendentale del periodo repubblicano. La novità risiedeva soprattutto nel lato organizzativo e non era ideologica: l'ideologia cedista, che si ispirava al cattolicesimo sociale, al conservatorismo autoritario e al tradizionalismo culturale e che, seguendo l'insegnamento pontificio espresso nella *Quadragesimo anno*, propugnava l'istaurazione della democrazia organica e di un'organizzazione corporativa della società, era espressione degli interessi di una società preindustriale e il suo successo fu dovuto all'arretratezza della società spagnola, ancora basicamente agraria sebbene con profonde diacronie. La seconda rilevante novità della CEDA, come ha evidenziato William Callahan, fu costituita dall'appoggio della gerarchia, un supporto ufficiale da parte della Chiesa che era mancato a tutte le precedenti formazioni confessionali spagnole<sup>1350</sup>. L'eterogeneità delle sue componenti determinarono discrepanze nelle strategie politiche, contrasti fra le diverse sensibilità politiche che convivevano nei suoi ranghi e un'ambiguità di fondo riguardo alla forma di governo: da questo punto di vista, la CEDA assomigliò maggiormente a un conglomerato politico riunito attorno a un programma

---

<sup>1348</sup> Pio XI, 'Dilectissima Nobis', 1933 <[http://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19330603\\_dilectissima-nobis.html](http://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19330603_dilectissima-nobis.html)> [consultato il 30 luglio 2020].

<sup>1349</sup> Sulle formazioni politiche tradizionaliste, monarchiche e fasciste del periodo repubblicano cfr. Pedro Carlos González Cuevas, 'Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española', *Hispania*, LXI.207 (2001), 99–142 (pp. 129–32) e Antonio Manuel Moral Roncal, 'Los otros partidos católicos: tradicionalistas contra posibilistas', in *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, a cura di De la Cueva e Montero, pp. 215–43.

<sup>1350</sup> González Cuevas, p. 129; Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 245–54

essenzialmente difensivo incardinato sulla preservazione degli interessi ecclesiastici e sull'intento di impedire l'accesso al potere ai partiti di sinistra piuttosto che a una formazione politica convenzionale dotata di un programma definito, positivo e coerente<sup>1351</sup>. Come ha ad esempio sottolineato Vicent Comes, il pragmatismo e il possibilismo del capogruppo della DRV Luis Lucía o le posizioni democristiane di Manuel Giménez Fernández, entrambi disposti a perseguire i propri obiettivi all'interno della legalità repubblicana, stridevano con il massimalismo di Gil-Robles<sup>1352</sup>. Anche in virtù della politica dei radicali, i risultati ottenuti dalla CEDA furono limitati: da una parte essa riuscì a frenare solo parzialmente l'applicazione della legislazione lavorativa e religiosa della coazione repubblicano-socialista e, dall'altra parte, non giunse a completare la riforma costituzionale e la modifica della legge elettorale che erano fra gli obiettivi della formazione di Gil-Robles. Revisionando consolidati stereotipi storiografici sul biennio radical-cedista, Nigel Townson ha scorto nella politica religiosa dei radicali l'intento di modificare la legislazione del governo di Azaña al fine di integrare la destra possibilista nel sistema democratico e consolidare la Repubblica. Con la Ley de Haberes del Clero e le misure sull'educazione e l'istruzione – che ebbero l'effetto di rafforzare il sistema scolastico statale, come dimostra la crescente frazione del bilancio pubblico destinata all'istruzione – i radicali tentarono di coniugare la necessità di preservare l'eredità delle Cortes costituenti con l'obiettivo di inserire nel gioco parlamentare la grande massa dei cattolici accidentalisti. Si osserva nel secondo biennio repubblicano un cambio drastico nella presenza pubblica dei cattolici, una rioccupazione dello spazio pubblico consentita dalla cessazione delle limitazioni all'attività politica e al culto imposte durante il governo di Azaña sulla base di quella Ley de Defensa de la República il cui contenuto fu deplorato anche dal papa. La pietra angolare della politica religiosa del PRR fu costituita dal tentativo di raggiungere un accordo con il Vaticano per la stipula di un concordato con la Santa Sede, un accordo che peraltro la Chiesa aveva raggiunto con altre repubbliche negli anni successivi alla Prima Guerra Mondiale e che, nei paragrafi della *Dilectissima Nobis*, Pio XI sembrava disposto a stringere anche coi nuovi governanti spagnoli. Tuttavia, il reciso rifiuto della Santa Sede di trattare prima dell'abrogazione completa della legislazione anticlericale del governo repubblicano-socialista portò all'arenamento delle trattative. In generale, come ha concluso Townson, i radicali da un lato rispettarono sostanzialmente le riforme del primo biennio tentando, dall'altro lato, di modificare le disposizioni religiose per includere nel sistema democratico la maggioranza dei cattolici<sup>1353</sup>.

Gli anni successivi al 1933 furono testimoni della accentuata polarizzazione della società spagnola e della radicalizzazione delle sezioni giovanili dei partiti politici, sia delle Juventudes de Acción Popular (JAP) che le sezioni giovanili socialista, comunista e falangista. Le JAP furono fondate nel 1932 dall'attivista carlista José María Valiente Soriano, il quale nel 1927 aveva contribuito anche alla creazione della Juventud Católica de España che era destinata a divenire il ramo giovanile maschile dell'AC. L'avvento della Repubblica comportò un rafforzamento dell'organizzazione giovanile cattolica, un'espansione delle sedi a livello parrocchiale e un ampliamento delle attività: circoli di studio, ritiri di preghiera, esercizi spirituali, catechesi ma anche attività sportive erano organizzate dalle sezioni della JAC nei vari centri spagnoli. Il comitato esecutivo dominato dai propagandisti, anche attraverso un nuovo organo nazionale, *La Flecha*, tentò di limitare l'attività dell'organizzazione all'apostolato, ma la polarizzazione politica degli

---

<sup>1351</sup> Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, p. 253.

<sup>1352</sup> Vicent Comes, 'La CEDA: las grietas del bloque derechista', in *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, a cura di De la Cueva e Montero, pp. 188–214.

<sup>1353</sup> Nigel Townson, '¿Vendidos al clericalismo? La política religiosa de los radicales en el segundo bienio, 1933-1935', in *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, a cura di De la Cueva e Montero, pp. 66–83; la revisione complessiva della consolidata visione del Biennio Nero si trova in Nigel Townson, *La República que no pudo ser. La política de centro en España (1931-1936)* (Madrid: Taurus, 2002). Per la visione classica del biennio radical-cedista cfr. Paul Preston, *La guerra civile spagnola. Reazione, rivoluzione, vendetta* (Milano: Mondadori, 1999), pp. 73–108 e anche Paul Preston, 'La Revolución de Octubre en España: la lucha de las derechas por el poder', in *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión* (Madrid: Siglo XXI de España, 1985), pp. 131–58.

ultimi anni della Repubblica condusse alla radicalizzazione dei membri della JAP e alla loro militanza politica in difesa della Chiesa e del cattolicesimo spagnoli. Sovente, come ha ricordato Chiaki Watanabe, i giovani cattolici erano anche membri delle JAP che costituiva il canale privilegiato per la loro partecipazione politica<sup>1354</sup>. Nel 1933 le JAP divennero l'organizzazione giovanile della CEDA pur non mutando il nome e andarono progressivamente assumendo l'elementi ideologici, estetici e organizzativi propri del nazismo e del fascismo e delle sezioni giovani dei partiti unici tedesco e italiano, la Hitlerjugend e l'Opera Nazionale Balilla. Al di là dell'adozione di un'uniforme, la camicia verde, e del saluto fascista, le JAP inserirono nella loro ideologia il culto del capo, segnatamente di Gil-Robles, un acceso antiparlamentarismo e la difesa della democrazia organica: tutti queste caratteristiche si resero evidenti, come avremo modo di constatare, nei raduni oceanici de El Escorial, Covadonga, Medina del Campo, Uclés e Santiago de Compostela fra il 1934 e il 1935. Inoltre, al pari delle organizzazioni giovanili del NSDAP e del PNF, ma anche dei Requetés, le JAP ricevevano un addestramento paramilitare e furono coinvolte in disordini e scontri di strada, spesso sanguinosi, con militanti delle associazioni socialiste, comuniste e anarchiche: come ha scritto Paul Preston, la violenza nelle strade, specialmente nella primavera del 1936, creò una situazione di instabilità e un clima di insicurezza e disordine che contribuì a spingere i militari a intervenire per ripristinare l'ordine e instaurare un regime autoritario. A partire dalla sconfitta nelle elezioni del Fronte Popolare, peraltro, le JAP conobbero una grande emorragia di militanti che, soprattutto nella tarda primavera del 1936, si affiliarono alla Falange<sup>1355</sup>.

*L'episcopato di Juan Bautista Luis y Pérez e la dimensione religiosa della Rivoluzione delle Asturie (1921-1934)*

Nella seconda metà dell'ottobre del 1920 il settantaseienne Francisco Javier Batzán si ritirò lasciando vacante la cattedra ovetense; il 30 novembre successivo Juan Bautista Luis Pérez, originario della provincia di Castellón de la Plana, vescovo ausiliario di Toledo, fu designato alla sede asturiana. Luis Pérez aveva fama di grande canonista e teologo, aveva perfezionato la propria formazione a Roma – secondo la prassi ormai consolidata che prevedeva il completamento dell'istruzione dei chierici nelle istituzioni formative del centro della cristianità – nell'ultimo decennio del XIX secolo e, nei primi anni del Novecento, era stato professore di filosofia al seminario centrale di Tarragona. A Roma Luis Pérez conobbe Maximiliano Arboleya, anch'egli studente presso la Pontificia Università Gregoriana e poi nel Seminario Romano, e venne a contatto con le correnti del cattolicesimo sociale europeo. Nei primi tre decenni del XX secolo Luis Pérez svolse un intenso apostolato sociale, dapprima a Toledo, sotto la guida del primate ovetense Victoriano Guisasola y Menéndez, di cui fu stretto collaboratore, e poi nelle Asturie: dopo la morte di Guisasola, avvenuta all'inizio del settembre 1920, si convertì nel prelado con la formazione sociale più solida di Spagna. Il sacerdote castellonense ricoprì inoltre il ruolo di consigliere nazionale della Azione Cattolica spagnola, della quale fu anche uno dei fondatori negli anni Venti sotto il regime di Primo de Rivera. Una delle prime decisioni del nuovo prelado, nel 1923, fu l'elevazione di Maximiliano Arboleya, al tempo canonico e col quale condivideva un acceso interesse per le esperienze del cattolicesimo sociale italiano, tedesco e francese, a decano della cattedrale ovetense<sup>1356</sup>. Figlio di Marcelino Arboleya, funzionario del catasto di Pola de Liviana, e

---

<sup>1354</sup> Chiaki Watanabe, 'La Juventud Católica Española. Orígenes y primer desarrollo', *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V. Historia Contemporánea*, 8 (1995), 131–39.

<sup>1355</sup> Sulla radicalizzazione delle JAP cfr. anche José Carlos Báez Pérez de Tudela, 'Movilización juvenil y radicalización verbalista: la Juventud de Acción Popular', *Historia Contemporánea*, 11 (1994), 83–106 nonché l'interessantissimo studio di Sid Lowe, *Catholicism, War and the Foundation of Francoism: The Juventud of Acción Popular in Spain, 1931-1939* (Eastbourne: Sussex Academic Press, 2010). Sui violenti scontri fra identità politiche contrapposte nella primavera del 1936 cfr. Preston, *La guerra civile spagnola*, pp. 97–100 e Cruz, *En el nombre del pueblo*, pp. 107–87.

<sup>1356</sup> Domingo Benavides, 'Maximiliano Arboleya y su interpretación de la Revolución de Octubre', in *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión*, pp. 253–67 (p. 259); José Manuel Cuenca Toribio, 'Juan Bautista Luis Pérez',

di Amalia Martínez Vigil, sorella del futuro vescovo di Oviedo Ramón Martínez Vigil, dopo il completamento della propria formazione a Roma Maximiliano Arboleya fu ordinato presbitero dallo zio e fu professore di teologia nel Seminario Conciliare fatto costruire dallo stesso Martínez Vigil durante l'ultimo decennio dell'Ottocento. Negli stessi anni, Arboleya cominciò a sviluppare la propria attività di pubblicista in vista della propagazione e della difesa dei postulati della dottrina sociale della Chiesa contenuti nella *Rerum Novarum*, sia sulla stampa, in particolare attraverso la collaborazione con *El Carbayón*, sia mediante la pubblicazione di trattati e pamphlets. All'indomani di un periodo come borsista della Junta de Ampliación de Estudios, nel corso del quale visitò l'Italia e il Belgio nel 1913 per studiare l'azione sociale cattolica e l'organizzazione professionale, dedicò le sue migliori energie all'organizzazione cattolica degli operai e agricoltori asturiani, cercando di contrastare l'influenza anarcosindacalista e socialista nella classe lavoratrice. Il culmine del lavoro del presbitero ovetense risiedette nella creazione della Federación de Sindicatos Obreros Independientes e della Federación Diocesana de Sindicatos Agrícolas, oltretutto nella fondazione di camere del lavoro, sindacati femminili e altre associazioni di mutuo soccorso. I rappresentanti regionali del tradizionalismo cattolico e della destra reazionaria si configurarono come gli avversari più acerrimi di Arboleya, nemici del riformismo del canonico ovetense e dei suoi intenti di rinnovamento dell'impostazione arcaica dell'oligarchia agraria e industriale in merito alla questione sociale. Una parte delle accuse ad Arboleya furono scagliate anche da una gerarchia ecclesiastica che, ancorata in massima parte all'integralismo, fu incapace di intendere la linea del canonico<sup>1357</sup>: scontenti dalla mancanza di religiosità della classe operaia asturiana, gli osservatori ecclesiastici si limitavano a evidenziare con nostalgia la docilità e la sobrietà delle classi popolari prima dell'avvento dell'industrializzazione. Man mano che lo sfruttamento minerario avanzava, si moltiplicarono le denunce dei mali dell'urbanizzazione e dell'industrializzazione, come l'alcolismo, la delinquenza, l'abbandono degli antichi usi e costumi e la scristianizzazione. Per contrastare l'«apostasia delle masse» e l'irruzione dei vizi connessi alla «Asturias negra», tuttavia, la Chiesa di Baztán si limitò alla riproposizione della necessità della riconquista cristiana della società, della formazione di corporazioni di mestieri, al richiamo dei dominati alla rassegnazione e all'obbedienza e all'invito alla generosità da parte dei ceti superiori. La scarsa eco delle iniziative e della propaganda di Arboleya fra il clero, in larga misura carlista, e il padronato asturiano la si deve alla difesa da lui intrapresa del sindacalismo puro, in opposizione ai circoli operai e al sindacalismo giallo patrocinati dalla Chiesa di Oviedo e dagli industriali della regione. Propugnatore dell'organizzazione di sindacati operai cattolici indipendenti e autonomi rispetto all'influenza dei datori di lavoro, Arboleya si scontrò con il modello sindacale patrocinato dai proprietari delle miniere e in particolare dal secondo marchese di Comillas. Il proprietario della Hullera Española personificò il cattolicesimo sociale nella conca mineraria del Nalón e del Caudal e i minatori giunsero a identificare il sindacalismo cattolico con le organizzazioni di lavoratori appoggiate dal magnate catalano. Come ha evidenziato Adrian Shubert, la strategia della Hullera Española consisteva nella prevenzione dell'espansione del movimento operaio e delle sue rivendicazioni mediante la fondazione di associazioni operaie controllate dalla direzione dell'azienda con l'elargizione di migliorie salariali e la concessione di altri benefici. La condotta di queste associazioni era affidata al controllo e al disciplinamento da parte di un direttore spirituale, un sacerdote sovente stipendiato dall'azienda. Anche la Fábrica de Mieres, dopo il fallimento della *Güelgona*, il grande sciopero dei minatori durato dal 7 febbraio all'11 aprile del 1906, optò per la creazione di un sindacato d'impresa, rifiutando le proposte di Arboleya finalizzate alla creazione di un sindacato autentico guidato da principi cattolici. La Agreración Católica di Mieres aveva i

---

*Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/58542/juan-bautista-luis-perez>> [consultato l'11 agosto 2020].

<sup>1357</sup> Ad esempio, nel corso della campagna elettorale in vista delle elezioni generali del 1916 a cui abbiamo ampiamente fatto riferimento, fu lanciata nei confronti del sacerdote lavianés la falsa accusa di essere alleato dei riformisti a causa della sua campagna di stampa contro Juan Vázquez de Mella, cfr. Benavides, 'Maximiliano Arboleya y su interpretación de la Revolución de Octubre', pp. 253–57.

medesimi fini dei circoli cattolici dell'ultimo Ottocento, ossia istruttivo, religioso e ricreativo, prescindendo totalmente dall'aspetto delle rivendicazioni sindacali<sup>1358</sup>.

Il desolante panorama del sindacalismo cattolico nelle Asturie, l'irreligiosità degli strati popolari e l'ampliamento dei consensi dei socialisti e degli anarchici costituirono gli argomenti centrali della lettera indirizzata da Arboleya a Luis Pérez e datata gennaio 1922:

Ciñéndome a Asturias te digo, y supongo que esto no te desanimará, pues ya lo tendrás previsto, que la apostasía obrera es general, que hay parroquias, hace bien poco fervientemente cristianas, y donde, abundando muchos niños, el párroco no cuenta ni con una niña para la Primera Comunión [...]. Los obreros de las grandes cuencas y de los grandes centros fabriles, así como muchísimos de otros menos importantes, se hallan asociados en los Sindicatos socialistas o comunistas y son irreligiosos los más cultos y antirreligiosos los demás. Todos están asociados a los Sindicatos revolucionarios y gracias a ellos han obtenido importantísimas, trascendentales mejoras, y por eso les están agradecidos [...]. Aquí entre nosotros, los obreros no son muy católicos<sup>1359</sup>.

Nonostante il mesto scenario dipinto dal suo vecchio compagno di studi a Roma, Luis Pérez, nella lettera pastorale di apertura del proprio pontificato, comprovava speranzoso la vitalità religiosa delle Asturie, dimostrata in occasione della calorosa accoglienza tributatagli al momento dell'entrata nella diocesi e nella cerimonia di insediamento: Luis Pérez poté perciò constatare che nella razza e nell'anima asturiane era impresso il sigillo di Cristo. L'argomento principale del documento programmatico del presule valenzano risiedeva nell'analisi dei mali che tormentavano la società contemporanea, comprese le Asturie, e nella definizione della dottrina sociale della Chiesa che Luis Pérez intendeva applicare nella diocesi. Seguendo l'insegnamento espresso da Leone XIII nella *Rerum Novarum* e ricollegandosi esplicitamente alle concezioni di Victoriano Guisasola pubblicate nella lettera pastorale *Justicia y caridad*, Luis Pérez ribadiva che Cristo costituiva la pietra angolare alla base del consorzio umano e rilevava come fossero vane tutte quelle dottrine sociali, come l'illuminismo, il liberalismo e il socialismo, che non si fondavano sulle Sacre Scritture e sull'insegnamento del Redentore. Biasimando l'allontanamento dagli uomini, accecati da turpi passioni e brame terrene, da Dio, il vescovo di Oviedo riaffermava la necessità della conversione e l'urgenza di elevare la dottrina cristiana a norma della condotta pubblica e privata della società e dei singoli individui. Ai precetti dell'insegnamento neotestamentario, proseguiva il presule, si doveva conformare «el movimiento social contemporáneo», una locuzione di cui Luis Pérez si serviva per definire «la actividad desarrollada para reconstruir la sociedad sobre más justas bases económicas, aumentando la prosperidad de los pueblos y extendiendo, al mayor número posible de individuos, el bienestar común». Luis Pérez ribadiva che la sola Chiesa doveva illuminare e guidare, con la sua dottrina e le sue istituzioni, tale movimento teso alla felice e stabile soluzione della questione sociale: infatti, a differenza della dottrina cristiana, che ricercava la giustizia e la carità per tutti, la concordia e la pace civile, il socialismo fomentava, attraverso la lotta di classe, la sopraffazione insita nella dittatura del proletariato, causando violenza e disordine. Allineandosi ai postulati neotomisti assunti dai pontefici, Luis Pérez ricordava la necessità che la condotta di Cristo ispirasse la vita pubblica e le relazioni sociali, economiche e lavorative, nonché il contegno personale di ogni essere umano: perciò, il vescovo si richiamava ai doveri morali sia dei lavoratori che dei datori di lavoro e ribadiva come la rettitudine, l'equità, la probità e la generosità erano le uniche basi solide ed efficaci per l'azione sociale. «Por haber excluído la Moral de las relaciones económicas», concludeva Luis Pérez, il mondo attuale era tormentato dall'anarchia, dal disordine e dalla decadenza. Nelle ultime sezioni della lettera, Luis Pérez delineava il compito affidato ai sacerdoti e

<sup>1358</sup> Adrian Shubert, 'Entre Arboleya y Comillas. El fracaso del sindicalismo católico en Asturias', in *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión*, pp. 243–52 (pp. 243–52); sulla relazione fra Arboleya e Comillas e le visioni divergenti del propagandista lavianés e dell'industriale catalano cfr. Faes Díaz, pp. 271–79.

<sup>1359</sup> Citato in Benavides, *El fracaso social del catolicismo español*, p. 530. Sulla nascita e la crescita del movimento operaio nel Principato e sulla conflittualità sociale e politica cfr. Adrian Shubert, *Hacia la revolución: orígenes sociales del movimiento obrero en Asturias, 1860-1934* (Barcellona: Crítica, 1984) e Radcliff, *From Mobilization to Civil War*.

ai ministri della religione nella questione sociale: essi erano i soli che con gli strumenti «del Catecismo, de la Cátedra Sagrada y del Santo Tribunal de la Penitencia» potevano ristabilire i costumi e la morale pubblici, primo determinante passo in vista della definitiva risoluzione della questione sociale: «no hay ninguna escuela económica, ninguna institución humana, ninguna ley pública que disponga de la eficacia de estos resortes morales, para restablecer el imperio de la justicia en las relaciones económicas de los pueblos». Il sacerdote, nella prospettiva del prelado valenzano, era il principale *miles Christi* a disposizione della Chiesa per lo sviluppo dell'azione sociale: i preti dovevano intervenire per smussare gli opposti egoismi antagonisti, ristabilire l'armonia fra capitale e lavoro e assicurare la tranquillità dell'ordine di tutti gli elementi della società. Lo strato ecclesiastico nella visione di Luis Pérez ricopriva un ruolo fondamentale, primario nell'azione sociale della Chiesa, non solo come guida e direzione delle associazioni laiche ma anche come supremo giudice per l'equa risoluzione dei contrasti economici e lavorativi. Nella parte finale del documento, Luis Pérez passava ad analizzare la situazione asturiana, deplorando le turbolenze dovute all'industrializzazione e ai subiti guadagni, al repentino arricchimento che portava con sé la sparizione dello stile di vita tradizionale, l'irreligiosità, la decadenza dei costumi, il pervertimento della gioventù e la rovina e la distruzione della famiglia e del focolare domestico. Ai mali – passeggeri e destinati a scomparire con la conversione delle anime alla vera fede e l'applicazione della morale cristiana alle relazioni socioeconomiche – dello sviluppo industriale e della questione sociale il vescovo contrapponeva le Asturie tradizionali, con le sue *aldeas*, le sue valli e le sue montagne, il Principato arcaico e immortale imbevuto della fede inviolabile e delle storiche glorie. La prima e più urgente necessità per il Principato era costituita secondo il vescovo dalla propagazione dell'apostolato, dell'educazione cristiana fra le masse e dall'incentivazione dei culti del Sacro Cuore, dell'Eucarestia e della Vergine, in particolare alla devozione alla Vergine di Covadonga. Sul culto mariano in particolare, e sull'importanza di Maria nell'«economía moral del cristianismo», si soffermava Luis Pérez, il quale aveva scelto la Vergine de los Desamparados di Valencia come patrona e guida della propria missione apostolica nel Levante e aveva posto il proprio pontificato nelle Asturie sotto gli auspici della Vergine di Covadonga. Connotata, nella visione del presule castellonense, da tenerezza, consolazione, speranza, forza e misericordia, la Vergine era però anche vincolata all'unità della patria e alla lotta per l'indipendenza della Spagna cristiana, specialmente la devozione di Covadonga. Il genio della razza ispana e tutte le grandi imprese della nazione – dalla Riconquista alla Scoperta, alla civilizzazione e all'evangelizzazione dell'America, nel corso della quale emersero le virtù creatrici della stirpe spagnola – si dovevano alla fede in Maria. Covadonga, inoltre, nella visione di Luis Pérez, era il simbolo delle Asturie per gli emigrati dispersi in America, la prima visita che gli emigrati di ritorno fanno non appena sbarcati nella terra natale ma anche il nume tutelare degli indiani, che veglia sulla loro sorte e li conserva nella fede. Ma, come simbolo della Riconquista, la Madonna di Covadonga assurgeva anche a protettrice dei soldati in Marocco, della «juventud que, en suelo africano, continúa la epopeya de la Reconquista». La prima visita pastorale di Luis Pérez aveva avuto come destinazione finale proprio Covadonga e l'altare della Santa Grotta, dove il vescovo aveva elevato alla Vergine le preci delle madri spagnole per i loro figli coscritti e la preghiera per la vittoria dei soldati della Croce in Marocco<sup>1360</sup>. Come Vergine delle Battaglie, palladio della patria e Nike che campeggia nelle insegne degli eserciti della Croce, la devozione di Covadonga era fortemente associata alle campagne marocchine, prosieguo della Riconquista medievale della penisola, già dagli anni Sessanta dell'Ottocento. In un sermone composto negli anni immediatamente successivi la celeberrima conquista di Tetuán, suggestivamente raffigurata nelle tele di Mariano Fortuny e Dionisio Fierros, il predicatore Pío Hernández ricordava come Maria accompagnasse la valorosa gioventù spagnola nella Guerra d'Africa ed evidenziava come le truppe di O'Donnell fossero penetrate nella città con l'insegna vittoriosa dell'Immacolata e della Croce del Golgota,

---

<sup>1360</sup> Juan Bautista Luis Pérez, *Jesucristo y las relaciones económico-sociales* (Oviedo: Talleres Tip. de 'El Carbayón', 1922).

specificando che i soldati si affannavano nel procurarsi lo scapolare della Vergine di Covadonga consapevoli che solo Maria può decidere le sorti delle battaglie<sup>1361</sup>.

Il sostanziale insuccesso dei progetti di Arboleya e Luis y Pérez fu dovuto alla forza del modello comillista nella regione e all'appoggio che esso riceveva dalla gran parte del clero e degli industriali e, contestualmente, alla diffidenza di gran parte dei lavoratori – e, segnatamente, dei minatori – nei confronti delle associazioni professionali di stampo confessionale. L'ossessione per il mantenimento dell'armonia fra capitale e lavoro, il carattere strettamente confessionale, la circostanza che la maggior parte delle iniziative che animavano i sindacati cattolici provenivano dagli attivisti laici della classe media e dai sacerdoti condussero al sostanziale insuccesso del sindacalismo cristiano in Spagna. Questo fallimento divenne lampante in occasione della Rivoluzione delle Asturie nell'autunno del 1934<sup>1362</sup>.

La proclamazione della repubblica nei centri abitati asturiani seguì il modello di festa popolare che aveva caratterizzato la diffusione della notizia della fuga del re e l'annuncio del cambio di regime in tutte le città della Spagna. La coalizione repubblicano-socialista trionfò nelle principali città del Principato ad eccezione di Gijón, prevalendo sia sul Bloque Constitucional, formato dai seguaci di Sánchez Guerra, dal Centro Constitucional e soprattutto dai riformisti di Melquíades Álvarez, sia sull'alleanza monarchica integrata dai partiti dinastici, dai liberali di Romanones, dall'Unión Monárquica Nacional e gli esponenti agrari e tradizionalisti. Nei centri rurali della provincia controllati in genere dal notabilato locale, dai proprietari terrieri e dai piccoli cacicchi, dove l'influenza del parroco era più forte, si imposero l'unione monarchica e i partiti tradizionali. Nei grandi centri della regione, come Gijón e Oviedo, così come in alcuni agglomerati urbani minori la popolazione diede luogo a manifestazioni di giubilo, azioni ritualizzate fortemente significative ed evocative che consistettero principalmente nell'organizzazione di cortei che si dirigevano – fra le acclamazioni della folla, l'esplosione di mortaretti e petardi e l'esecuzione della *Marsigliese* o dell'*Internazionale* – alla casa concistoriale dove veniva issata la bandiera tricolore e dove i dirigenti repubblicani o socialisti locali tenevano allocuzioni ai cittadini convenuti. Nelle capitali, a Llanes, Arriendas, Cangas de Onís e in generale nell'Oriente asturiano queste manifestazioni di giubilo si svolsero senza incidenti e senza turbative dell'ordine pubblico<sup>1363</sup>. I nuovi governanti asturiani si concepivano come rappresentanti dell'autentica comunità popolare così come essa era stata definita dal linguaggio populista repubblicano, urbano, nazionalista e operaista nei decenni precedenti, un popolo che, costituito dall'unione del popolo repubblicano, delle comunità urbane, delle masse rivoluzionarie e lavoratrici, era stato a lungo vittima dell'ingiustizia e della persecuzione, aveva visto la negazione dei propri diritti ad opera delle classi privilegiate, dell'oligarchia agraria e industriale, dell'aristocrazia parassita e della Chiesa. Così, come avvenne ad esempio a Gijón, una volta che gli esponenti della fraternità dei lavoratori e della nazione dei cittadini conquistarono il potere dedicarono le proprie forze al perseguimento di un duplice obiettivo consistente, da una parte, nell'educazione civile e laica del popolo, e dall'altra parte nella lotta per scalzare la Chiesa dal centro sacro della comunità nazionale. Tutte le iniziative prese implicavano la difesa dell'identità collettiva di cui facevano parte i nuovi governanti – fosse

---

<sup>1361</sup> Pío Hernández, 'Nuestra Señora de Covadonga', in *Sermones de la Santísima Virgen María*, di Pío Hernández (Madrid: A. de San Martín y Agustín Jubera, 1864), pp. 311–28 (p. 323). Sull'associazione della Madonna con la guerra, nata a Bisanzio al tempo di Foca ed Eraclio, diffusasi nell'Occidente cristiano con le Crociate – momento nel quale la Vergine sostituì i santi guerrieri come Michele e Giorgio quale protettrice dei combattenti – e culminata, in Età Moderna, con la consacrazione della chiesa carmelitana di Santa Maria della Vittoria a Roma dopo la vittoria ottenuta dalle truppe della Lega Cattolica e dell'Impero su protestanti nella battaglia della Montagna Bianca cfr. Warner, pp. 304–6.

<sup>1362</sup> Shubert, 'Entre Arboleya y Comillas. El fracaso del sindicalismo católico en Asturias', p. 244; Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 111–16; Lannon, pp. 182–87.

<sup>1363</sup> *El Carbayón*, 15 aprile 1931, pp. 1-2, *El Carbayón*, 16 aprile 1931, pp. 1-2; *Región*, 15 aprile 1931, pp. 3-6 e *Región*, 16 aprile 1931, pp. 3-6; *El Comercio*, 15 aprile 1931, pp. 2-3 e *El Comercio*, 17 aprile 1931, p. 3; *El Noroeste*, 15 aprile 1931, p. 1; *La Prensa*, 15 aprile 1931, p. 1.

essa la nazione, il popolo o la classe – e la marginalizzazione delle identità avversarie<sup>1364</sup>. La reazione di Luis Pérez all'instaurazione del nuovo regime si allineò con la prudenza e la cautela che caratterizzarono l'atteggiamento della gran parte dell'episcopato spagnolo nei confronti dell'ordinamento repubblicano nella primavera del 1931. Rifacendosi all'insegnamento pontificio contenuto nell'enciclica *Au milieu des sollicitudes*, il vescovo di Oviedo ricordava ai sacerdoti e ai fedeli asturiani il dovere del rispetto e dell'obbedienza all'autorità civile e la necessità dell'incorporazione dei cattolici nel regime al fine di difendere le prerogative della Chiesa e i diritti della religione all'interno del nuovo assetto costituzionale. Il vescovo, inoltre, esortava i sacerdoti a dedicarsi esclusivamente alla salvezza delle anime dei fedeli, ad astenersi da esternazioni di natura politica e dalla partecipazione a manifestazioni di partito. Si augurava, in secondo luogo, che l'insegnamento e la scienza rimanessero appannaggio dell'istituzione ecclesiastica, al fine di evitare di inculcare ai giovani le dottrine immorali e avvelenate che hanno deteriorato la coesione e l'unità dei popoli di altre nazioni. In quanto all'ordine economico, Luis Pérez auspicava che la giustizia sociale cattolica e l'ordinamento morale a essa connaturato trionfassero nella società, affinché si potesse giungere alla concordia sociale e al progresso morale ed economico di Spagna: «utopías y adulaciones y promisas irrealizables» come il socialismo e il capitalismo avrebbero dovuto essere abbandonate a favore della dottrina sociale cristiana. Nella sezione finale della circolare, il vescovo enumerava una ulteriore serie di raccomandazioni e norme di condotta per il clero e i fedeli della diocesi, incardinate sulla necessità di depennare allusioni alla situazione politica nei bollettini parrocchiali e nelle pubblicazioni diocesane, astenersi da riferimenti politici nelle omelie e nei sermoni; in particolare, però, Luis Pérez insisteva nella necessità della preghiera, «la mejor de nuestras armas en la pacífica lucha por la verdad y por el bien», in linea con la crociata di preghiere che aveva evocato il primate Segura. Sviluppando questa indicazione, il presule ovetense stabiliva che durante il mese mariano di maggio e nel giugno successivo, il mese delle elezioni generali, si elevassero preci in tutte le chiese della diocesi per implorare Dio, mediante l'intercessione della Vergine di Covadonga, in vista della salvezza della patria e affinché Egli sia la luce dei governanti nella loro azione di governo. La Vergine di Covadonga, perciò, «Madre de Asturias y de España», era invocata da Luis Pérez nel momento dell'istaurazione del regime repubblicano nel paese, come simbolo della necessaria unità d'azione dei cattolici asturiani all'interno del nuovo ordinamento in vista della difesa della Chiesa<sup>1365</sup>. Come vedremo, a partire dall'autunno del 1931, il santuario di Covadonga si trasformò nel palcoscenico nel quale la cultura politica cattolica asturiana, guidata dai membri di Acción Popular e poi della CEDA, organizzò le proprie manifestazioni dapprima in opposizione alla politica laicista della coalizione repubblicano-socialista e poi in vista dell'accesso al potere di Gil-Robles.

Il vescovo di Oviedo abbandonò il proprio atteggiamento prudente alla fine dell'anno, allorquando, il giorno successivo all'approvazione del testo costituzionale, Luis Pérez emanò la lettera pastorale *Por la fe y por el clero*. La data della diffusione del documento episcopale, significativamente, coincise con la festività di Santa Eulalia di Mérida, giovane cristiana martirizzata sotto Diocleziano che ispirò un suggestivo quadro del pittore preraffaellita John William Waterhouse: Eulalia era anche la patrona della diocesi di Oviedo, nella cui cattedrale riposano i resti mortali della santa, e il suo culto era vincolato a Pelayo e all'inizio della Riconquista, poiché il primo re non solo aveva fondato la chiesa di Santa Eulalia de Abamia, nella valle limitrofa a quella di Covadonga, ma vi era anche stato sepolto con la moglie Gaudiosa nel 737. È peraltro da notare, come ricordava lo storico gesuita Carvallo nel XVII secolo, che la variante asturiana del nome della martire, Olalla, era connessa al luogo nella quale le cronache asturiane ponevano la morte di Munuza, la valle di Olalles, vicina alla vallata dove sarebbe sorta Oviedo: nello scontro fra il duce moro, in fuga verso le montagne, e i cristiani che lo inseguivano,

<sup>1364</sup> Radcliff, *From Mobilization to Civil War*, pp. 280–304; Cruz, *En el nombre del pueblo*, pp. 27–33, 44–45.

<sup>1365</sup> Juan Bautista Luis Pérez, *Doctrina constante de la Iglesia en materia política. Circular del Ilustrísimo Señor Obispo de Oviedo* (Oviedo: Establecimiento tipográfico 'La Cruz', 1931).



questi ultimi invocarono la protezione della martire emeritense e il luogo della vittoriosa battaglia che presuppose la definitiva liberazione dell'intero territorio asturiano dagli infedeli trasse il nome dalla santa<sup>1366</sup>. Risulta perciò significativa la data di emissione della lettera pastorale soprattutto se posta in connessione col contenuto, segnatamente la denuncia della persecuzione della Chiesa e dei credenti da parte del governo e il parallelo, stabilito da Luis Pérez, fra i tempi del cristianesimo primitivo e la Spagna dei primi anni Trenta. Il tema più importante sviluppato dal prelado levantino risiedeva nella denuncia della persecuzione del clero presupposta dalla nuova Costituzione e minacciata, in particolare, con la revoca del bilancio statale in materia di culto e clero. Nell'annullamento degli stanziamenti ecclesiastici il presule scorgeva un atto di oppressione contro i sacerdoti, contro Cristo e contro la sua Chiesa, una vessazione che seguiva quelle perpetrate dal governo provvisorio e dalle autorità municipali nei mesi precedenti. L'espulsione di Dio dalla vita pubblica si era prodotto, a partire dalla fuga del re, con la proibizione, per le autorità civili, di partecipare alle cerimonie religiose, con le difficoltà poste all'insegnamento della religione e con i matrimoni civili e le sepolture secolari. Per Luis Pérez si trattava di un complessivo disegno di persecuzione teso a ridimensionare e impoverire la figura del sacerdote e distruggere la religione. Vittime di un odio incosciente e gratuito, i sacerdoti costituivano il perno della vita morale e materiale dei paesi e delle popolazioni di Spagna, in quanto ad un tempo fungevano da direttori spirituali, maestri e educatori e rappresentanti del popolo dinanzi alle autorità. Cosciente della centralità dei ministri del culto nella vita pubblica di Spagna, Luis y Pérez da un lato faceva appello alla generosità e alla fede dei laici in vista del mantenimento del clero e, dall'altro lato, esortava i sacerdoti a preservare l'unità spirituale della patria, a fomentare l'amore per la nazione, la religione e la famiglia, inscindibile triade che costituiva la pietra angolare della società, e a difendere e obbedire alla gerarchia sacra in tempi di incertezza e confusione. Da questo punto di vista, Luis Pérez insisteva sulla necessità di consolidare l'unità di tutti i cattolici attorno all'episcopato e di rafforzare l'obbedienza e l'adesione ai parroci, ai vescovi e infine al papa, che costituiva il centro dell'unione sacra: la sottomissione e l'amore al pontefice che, peraltro, costituivano, in tempi nei quali erano considerati un delitto, erano atti del più alto eroismo cristiano. In calce alla missiva Luis Pérez sviluppava il paragone fra l'età paleocristiana nella quale il paganesimo perseguitava i fedeli e strappava Dio dalle leggi, dal governo, dall'insegnamento, dai templi e dai focolai domestici e i tempi presenti, caratterizzati dai riverberi ultimi del Rinascimento empio e dalle nefaste conseguenze della Riforma che chiusero le porte della società a Cristo. Fedele all'insegnamento pontificio, Luis Pérez propugnava la necessità di ripristinare il regno sociale di Cristo attraverso il rinnovamento della purezza della fede, della santità della vita cristiana e dello slancio nell'apostolato e nel martirio, sull'esempio dei santi della Chiesa delle catacombe fra i quali spiccava la giovane Eulalia di Mérida<sup>1367</sup>. La necessità di combattere al fine di conquistare la sacrosanta libertà di credere in Dio ribadita da Luis Pérez sostenne, negli anni successivi, la campagna di protesta contro l'approvazione della legislazione repubblicana in materia religiosa e poi, a partire dal 1934, la politica della CEDA per l'accesso al potere.

La disintegrazione dei partiti dinastici, resa patente dagli esiti sfavorevoli delle elezioni municipali dell'aprile 1931 e dalle catastrofiche consultazioni generali del giugno, propiziò la coagulazione dei cattolici e dei conservatori asturiani attorno ad Acción Popular e quindi alla CEDA. La sezione asturiana di AP si organizzò nel giugno del 1931 e radunava le differenti tendenze della destra asturiana – conservatori, cattolici, monarchici alfonsini e tradizionalisti. Il partito, denominato ufficialmente Agrupación Autónoma de Acción Popular Asturiana, godeva del deciso appoggio delle istituzioni ecclesiastiche locali, vantava il sostegno della borghesia finanziaria e industriale della regione e poteva contare su una serie di organi di stampa favorevoli e affini ideologicamente e soprattutto sul quotidiano ovetense *Región*, che si trasformò nell'organo

---

<sup>1366</sup> Morales, *Viage*, pp. 113 e 121; Caunedo, 'Santa Eulalia de Abamia'.

<sup>1367</sup> Juan Bautista Luis Pérez, *Por la fe y por el clero. Carta pastoral del Ilustrísimo Sr. Obispo de Oviedo Dr. D. Juan B. Luis y Pérez* (Oviedo: Establecimiento tipográfico 'La Cruz', 1931).

ufficioso della formazione politica. Il comitato centrale era presieduto da José María Fernández-Ladreda<sup>1368</sup> ed era integrato dal vicepresidente Bernardo Aza y González-Escalada, avvocato, fondatore di *Región* e deputato nel 1933 e nel 1936, dal segretario José María Cernuda, dal tesoriere José de Blas Alonso, noto commerciante nel ramo dei dolci e proprietario della celebre pasticceria Casa Camilo de Blas di Oviedo, e dai consiglieri Ramón González, Rafael del Riego, Ignacio Cuervo Arango, Alfonso Noriega e José María Moutas Merás<sup>1369</sup>. Nelle fila della formazione cattolica, insieme con altri 15.000 affiliati, militarono anche Romualdo Alvargonzález e il secondo marchese della Vega de Anzo, il quale fornì un importante supporto economico alle iniziative del partito. La sezione asturiana di AP entrò nella CEDA nei primi mesi del 1933 e concluse un patto elettorale, a livello locale, con i riformisti di Melquíades Álvarez: quantunque le basi dei partiti fossero scettiche, l'alleanza portò al trionfo della coalizione nelle Asturie, conquistando tredici dei diciassette seggi totali riservati alla regione: di questi, sette furono assegnati ai liberali e sei divennero appannaggio dei monarchici. Alle successive elezioni, nonostante il dispiego di un potente apparato propagandistico, il partito, non più presentatosi in coalizione col PRLD, ottenne solo tre seggi. Diversi dirigenti della sezione asturiana di AP, fra cui Fernández-Ladreda e Moutas Merás, parteciparono alla sollevazione del Diciotto Luglio e la gran parte della base, una volta che, nel corso della guerra il partito fu dissolto, confluì nella Falange.

La Rivoluzione delle Asturie, parte del generale sciopero rivoluzionario del 1934 scatenato dalla Unión General de Trabajadores (UGT), dal PSOE e dall'anarcosindacalista Confederación Nacional de Trabajo (CNT), in reazione all'ingresso di tre ministri della CEDA nel governo varato da Alejandro Lerroux il 4 ottobre 1934, portò alla effimera creazione di regimi socialisti caratterizzati dalla dittatura del proletariato, come a Mieres o a Sama de Langreo, e ordinamenti improntati al comunismo libertario, laddove, come nelle periferie di Gijón e La Felguera, prevalevano gli orientamenti anarcosindacalisti fra gli insorti. Nelle terre dominate dalla Comune asturiana – la quale, come ha scritto Manuel Pérez Ledesma, costituì l'ultima delle rivoluzioni sociali dell'Occidente europeo – la violenza rivoluzionaria colpì duramente sia gli edifici ecclesiastici che i religiosi. Le zone nelle quali l'anticlericalismo violento si affiancò a quello

---

<sup>1368</sup> Fernández-Ladreda, discendente da una famiglia di tradizioni militari, fu ufficiale di artiglieria e professore di chimica all'Università di Oviedo. Sposatosi con Carmen García San Miguel Uría, esponente dell'alta borghesia liberale asturiana, negli anni della dittatura era stato anche sindaco della capitale asturiana. Presidente e infaticabile organizzatore della sezione asturiana di AP, fu attivo pubblicista sulla stampa regionale in difesa degli interessi cattolici e ottenne un seggio parlamentare nel 1933 e nel 1936; nel luglio del 1934, inoltre, divenne direttore de *El Carbayón* in sostituzione di Arboleya. Tornato alla guida del giornale decano della stampa asturiana nell'ottobre del 1931, il canonico lavianés cercò di sviluppare una linea politica pragmatica e propiziò l'avvicinamento fra Melquíades Álvarez, Alejandro Lerroux e la CEDA al fine di rafforzare il centro politico asturiano. Nell'estate del 1934, in concomitanza con l'assalto del partito di Gil-Robles alle trincee del potere, Arboleya dovette cedere il posto a un rappresentante della destra regionale più vicino e accorde alla politica del Jefe. Durante la guerra Fernández-Ladreda partecipò alla difesa di Oviedo dall'assedio repubblicano e dal 1943 fu procuratore alle Cortes. Nel 1945 fu scelto da Franco per ricoprire la funzione di ministro delle opere pubbliche: intenzionato, nella formazione del quinto governo della dittatura, a eliminare gli elementi più identificati col nazismo sconfitto e a mostrare un profilo più cattolico e anticomunista pur nel tentativo di mantenere l'equilibrio fra falangisti e cattolici, il Caudillo scelse Fernández-Ladreda come esponente del ramo cattolico dell'esecutivo, cfr. José Girón Garrote, 'José María Fernández-Ladreda y Menéndez Valdés', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/25221/jose-maria-fernandez-ladreda-y-menendez-valdes>> [consultato il 22 agosto 2020]; Preston, *Francisco Franco. La lunga vita del Caudillo*, pp. 670–71.

<sup>1369</sup> Noto avvocato ovetense, Moutas Merás fu fondatore e primo presidente della sezione asturiana della Agrupación de Acción Nacional nel 1929. In vista delle consultazioni elettorali del novembre del 1933, in conseguenza delle quali ottenne un seggio parlamentare, propiziò l'alleanza con il Partido Republicano Liberal Demócrata (PRLD) di Melquíades Álvarez che portò al trionfo della coalizione conservatrice nel Principato. Fu eletto deputato anche nel 1936. Nella primavera di quell'anno cominciò a organizzare la sollevazione militare a Oviedo, tramando in combutta col colonnello Aranda, comandante del Cuartel de Pelayo, cfr. 'José María Moutas Merás', *Enciclopedia de Oviedo* <[http://el.tesorodeoviedo.es/index.php?title=José\\_Mar%C3%ADa\\_Moutas\\_Merás](http://el.tesorodeoviedo.es/index.php?title=José_Mar%C3%ADa_Moutas_Merás)> [consultato il 22 agosto 2020]; Honorio Feito Rodríguez, 'José María Moutas Merás', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/61537/jose-maria-moutas-meras>> [consultato il 22 agosto 2020].

triviale furono sostanzialmente Oviedo, Mieres e Turón. Nella capitale l'uccisione di membri del clero fu opera di incontrollabili che, in nome della giustizia rivoluzionaria, perpetrarono eccessi momentanei e accidentali: la sopraffazione fisica dei religiosi non corrispondeva a un piano prestabilito e metodico di eliminazione fisica dei chierici. A Mieres e Turón, cittadine situate sulle rive del fiume Caudal nella conca mineraria asturiana, la violenza contro il clero non fu fortuita ma conseguenza della considerazione che del clero avevano i comunisti, saldamente rappresentati nei comitati rivoluzionari locali. Luogo testimone di una lunga storia di conflitti lavorativi fra operai e patronato, il municipio di Mieres conobbe, al pari dell'intera zona mineraria asturiana, una significativa radicalizzazione della classe operaia nel primo biennio repubblicano. Nell'ottica dei comunisti, la Chiesa non rappresentava solo un sostegno e un alleato degli interessi conservatori e degli strati dominanti, ma costituiva anche un potente agente della controrivoluzione e del capitalismo. Da ciò derivava la necessità della liquidazione dei sacerdoti associati alle organizzazioni politiche locali, come la sezione asturiana di AP, e impegnati nelle attività dell'Azione Cattolica locale. È, a questo proposito, importante ricordare come la Rivoluzione bolscevica costituisse il modello e il riferimento fondamentale agli occhi dei rivoluzionari e la violenza contro i religiosi rifletteva la persecuzione intrapresa negli stessi anni in Russia contro la Chiesa ortodossa. Perciò, la radicalizzazione della classe operaia asturiana, e in particolare dei minatori, in mancanza di un forte controllo centralizzato dei comitati rivoluzionari, e l'evoluzione dell'anticlericalismo marxista condussero alle violenze di Mieres e Turón<sup>1370</sup>. A Oviedo, l'uccisione del segretario apostolico Aurelio Gago e di altri membri del capitolo della cattedrale ovetense, fra i quali spiccava il vicario generale della diocesi Juan Puertes Ramón, si aggiungeva alla fucilazione di sei giovani seminaristi successiva all'incendio del convento di Santo Domingo e del palazzo vescovile, avvenuto in giorno 7 ottobre. Negli stessi giorni avvenne l'assassinio dei Martiri di Turón, canonizzati nel 1999: si trattava di otto fratelli delle scuole cristiane aderenti alla congregazione di La Salle che dirigevano e insegnavano nel collegio di Nostra Signora di Covadonga di Turón e nelle scuole fondate e finanziate dall'azienda Alto Hornos de Vizcaya, proprietaria delle miniere circostanti; nella strage perì anche il sacerdote passionista Inocencio de la Inmaculada Concepción, direttore spirituale dell'istituto. La circostanza che fra gli assaltatori del collegio di Turón figurassero numerosi antichi allievi dei padri lasalliani dimostrava il risentimento operaio nei confronti del tentativo di addomesticazione delle classi lavoratrici attuato dagli insegnanti dell'istituto. Insieme con i parroci di Rebollada, Valdecuna, Sama de Langreo, Moreda, Olloniego, di Santa María la Real de la Corte di Oviedo e altri religiosi, il numero dei membri del clero asturiano assassinati dai rivoluzionari fra il 5 e il 18 ottobre 1934 giunse a 34<sup>1371</sup>. Al contrario, gli edifici religiosi furono sistematicamente distrutti in quanto simboli dell'oppressione e dell'oscurantismo ecclesiastici e sostituiti, nell'ottica di una lotta simbolica, con edifici emblematici della visione razionalistica e progressista della sinistra, come le scuole<sup>1372</sup>. Seguendo le considerazioni da José Álvarez Junco sull'anticlericalismo del movimento operaio, possiamo arguire che l'Ottobre asturiano, almeno dal punto di vista della topografia urbana e del paesaggio rurale, costituì una guerra culturale e perciò si inseriva nella lunga serie di lotte per l'egemonia sullo spazio urbano e il paesaggio rurale iniziate con la rivoluzione liberale. In una lettera a Severino Aznar, che nel 1919 era stato fondatore del Gruppo della Democrazia Cristiana, un desolato Maximiliano Arboleya descriveva nel dettaglio i gravi danni che le esplosioni di dinamite avevano

---

<sup>1370</sup> Manuel Pérez Ledesma, 'El movimiento obrero antes de Octubre: de la moderación a la violencia revolucionaria', in *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión*, pp. 209–29; Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 255–58. Sull'impatto della Rivoluzione di Ottobre in Spagna, cfr. Rafael Cruz, '¡Luzbel vuelve al mundo! Las imágenes de la Rusia soviética y la acción colectiva en España', in *Cultura y movilización en la España contemporánea*, a cura di Manuel Pérez Ledesma e Rafael Cruz (Madrid: Alianza, 1997) pp. 273–303.

<sup>1371</sup> Ernesto Conde, 'Rojo por fuera, cura por dentro', *La Nueva España*, 27 novembre 2009 <<https://www.lne.es/asturias/2009/11/27/rojo-fuera-cura-promociones-nueva-espana-domingo-gratis-nueva-espana-fasciculo-numero-29-coleccionable-revolucion-34/839721.html>> [consultato il 23 ottobre 2020].

<sup>1372</sup> José Álvarez Junco, 'El anticlericalismo en el movimiento obrero', in *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión*, pp. 283–300 (p. 299).

inflitto alla cattedrale di Oviedo – e, in particolare, alla Camera Santa e alla Sala Capitolare –, la distruzione del palazzo episcopale e l'incendio del seminario diocesano con la sua preziosa biblioteca. In totale gli edifici ecclesiastici danneggiati o rasi al suolo furono una cinquantina, mentre numerose opere d'arte e reliquie andarono irrimediabilmente distrutte<sup>1373</sup>.

La Rivoluzione delle Asturie segnò un vistoso cambiamento nell'anticlericalismo spagnolo: al di là della recrudescenza, a un secolo esatto dalle stragi di frati a Madrid, della violenza contro i religiosi, le uccisioni dei membri del clero a Turón e Mieres dimostrano anche un mutamento negli attori anticlericali. Si passò infatti da un anticlericalismo borghese e liberale, di stampo ottocentesco, a una violenza religiosa marxista, un'evoluzione pienamente in linea con i cambiamenti avvenuti nel contesto generale europeo segnalati da Todd Weir. Inoltre, l'evoluzione dell'anticlericalismo marxista che connotò gli anni Venti e Trenta in Europa e in America trovò un riflesso nella visione che i rivoluzionari asturiani ebbero della Chiesa, non solo puntello del capitalismo e istituzione che legittimava l'ordine sociale ma anche nemico politico e ostacolo all'istituzione della società socialista che andava liquidato. Da questo punto di vista risulta significativa la distruzione delle istituzioni educative ecclesiastiche, sia destinate all'addomesticamento della classe operaia, come il collegio di Nostra Signora di Covadonga di Mieres, sia adibite alla formazione di nuovi sacerdoti, il seminario diocesano fatto erigere da Martínez Vigil alla fine del XIX secolo e la sua biblioteca, distruzioni che costituirono il primo passo sulla strada della rivoluzione culturale che la repubblica socialista presupponeva.

Domingo Benavides evidenziò la mancanza di autocritica e la deresponsabilizzazione che i partiti conservatori e cattolici e gli industriali asturiani condividevano in relazione alla deflagrazione dell'Ottobre asturiano. Una mancanza di comprensione degli avvenimenti che si tradusse da una parte nelle considerazioni espresse in una sconsolata lettera scritta dal direttore degli Alto Hornos de Vizcaya: nella missiva, il dirigente esprimeva il proprio smarrimento dinanzi alla violenza rivoluzionaria dei minatori proprio nella terra dove la classe padronale aveva elargito le maggiori concessioni ai proletari in termini di istruzione, salari e condizioni lavorative e aveva profuso le più grandi risorse per l'addottrinamento e la propaganda<sup>1374</sup>. Dall'altra parte, le ferme condanne e l'invocazione di punizioni esemplari per i responsabili della rivolta furono espresse in infervorati discorsi alle Cortes sia da Fernández-Ladreda che da Moutas Merás nel corso del 1935. I due deputati asturiani afferenti alla CEDA condividevano con il resto della destra possibilista e monarchica la percezione e l'interpretazione degli eventi asturiani in chiave mitico-simbolica: sviluppando una concezione drammatica della realtà nella quale si contrapponevano, in una polarizzazione assoluta e inconciliabile, Bene e Male assoluti, gli osservatori e i politici conservatori e cattolici afferenti alla CEDA e a RE identificavano i rivoltosi e le sinistre con la Antispagna mentre la Patria sacra, autentica e immortale era personificata dall'esercito e dalle formazioni monarchiche e cattoliche. Come ha scritto Antonio Calero, la Comune asturiana consolidò e contribuì a diffondere questa visione dicotomica della realtà che sarà ripresa dai vincitori della Guerra Civile per legittimare il colpo di Stato del Diciotto Luglio e la dittatura<sup>1375</sup>. È inoltre significativo, con Calero, ricordare l'interpretazione della rivoluzione e l'individuazione delle sue cause elaborata retrospettivamente dal canonico Joaquín Arrarás nella quale si mescolano elementi propri della morale cristiana tradizionale, del nazionalismo romantico e del reazionarismo economico, nostalgico della società rurale e arcaica e sospettoso nei confronti della civiltà industriale e urbana moderna. La considerazione delle Asturie come preindustriali come un'Arcadia idilliaca, popolata di semplici contadini e pastori, nella quale l'influenza della Chiesa era forte e i valori tradizionali della razza rimanevano intatti, si contrapponeva al Principato industriale e

---

<sup>1373</sup> Citato in Domingo Benavides, 'Maximiliano Arboleya y su interpretación de la Revolución de Octubre', pp. 257–61.

<sup>1374</sup> Citato in Benavides, 'Maximiliano Arboleya y su interpretación de la Revolución de Octubre', p. 263.

<sup>1375</sup> Antonio Calero, 'Octubre visto por la derecha', in *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión*, pp. 159–76 (pp. 165–67).

minerario, la cui classe lavoratrice era composta da immigrati che non avevano alcun legame con la cultura patriarcale tradizionale delle Asturie e che perciò venivano travolti dal marxismo. I mali della società moderna, in cui la perversione morale precedeva quella politica, si erano scatenati così, a partire dalla fine dell'Ottocento, sulla regione, culminando nell'Ottobre asturiano<sup>1376</sup>. La visione del canonico navarro, come possiamo notare, ricalca la contrapposizione fra le Asturie nere e le Asturie verdi consacrata da Armando Palacio Valdés all'inizio del secolo e continuamente sviluppata nel primo terzo del secolo da diversi autori. Maximiliano Arboleya fu una delle rare voci critiche rispetto alla visione che le destre politiche e il patronato elaborarono della Rivoluzione delle Asturie. Relativamente alla dimensione religiosa della violenza rivoluzionaria, il canonico della Cattedrale di Oviedo osservava l'identificazione, da parte dei ceti lavoratori, della Chiesa come istituzione che difendeva e legittimava il capitalismo oppressione. Arboleya inoltre lamentava l'inefficacia e lo scarso prestigio e seguito fra gli operai del sindacalismo cattolico organizzato secondo il modello comillista, dovuto alla circostanza che l'unica finalità delle organizzazioni sindacali cattoliche era la difesa della Chiesa e del capitalismo, la sottomissione al padronato e la stretta confessionarietà. Solo un sindacalismo professionale e indipendente, volto al miglioramento delle condizioni della classe operaia, avrebbe, secondo Arboleya, cambiato realmente la situazione<sup>1377</sup>.

Fra le conseguenze più immediate dell'Ottobre asturiano primeggiò l'esclusione, ad opera del governo radical-cedista e di altre formazioni di minoranza dell'arco parlamentare, dei rivali dalle istituzioni, dalle strade e dal corpo stesso della cittadinanza. Appoggiandosi su di un'interpretazione generalista dello sciopero insurrezionale socialista, il governo incarcerò migliaia di membri dell'opposizione, i governatori civili sostituirono molti alcaldes e funzionari provinciali e locali socialisti, ma anche repubblicani di sinistra, e chiusero sezioni di partito, case del popolo e circoli operai, il padronato licenziò decine di migliaia di lavoratori implicati nei disordini. La politica di esclusione e le ritorsioni governative, che colpirono anche formazioni politiche e gruppi sociali vicini a PSOE, alla UGT e alla Esquerra Republicana de Catalunya (ERC), come i *rabassaires* o i nazionalisti baschi, funse da collante per questi gruppi in vista delle elezioni del febbraio del 1936<sup>1378</sup>.

---

<sup>1376</sup> *Historia de la Cruzada española*, a cura di Joaquín Arrarás, 8 voll. (Madrid: Ediciones Españolas, 1940), II, pp. 197–226, citato in Calero, pp. 173–74.

<sup>1377</sup> Benavides, 'Maximiliano Arboleya y su interpretación de la Revolución de Octubre', pp. 262–67.

<sup>1378</sup> Cruz, *En el nombre del pueblo*, pp. 70–75.

## IV.1 Fra addottrinamento patriottico ed esaltazione dell'ordine: il culto di Covadonga negli anni della dittatura del generale Primo de Rivera (1923-1930)

### *IV.1.1 Il giuramento del Somatén asturiano: il santuario di Covadonga e l'instaurazione del regime nelle Asturie (1924)*

Nell'agosto 1924 si tenne a Covadonga la benedizione e consegna della bandiera del Somatén asturiano nell'ambito di un raduno oceanico al quale parteciparono rappresentanti di tutte le sezioni della milizia cittadina del Principato. Sotto la presidenza di Primo de Rivera e delle autorità civili e militari locali, il vescovo Luis Pérez celebrò una messa di campagna a cui seguì il giuramento dei somatenistas asturiani e la consegna della bandiera. Nei rituali del Somatén asturiano a Covadonga si mescolarono simboli nazionali, rituali militari e suggestioni religiose, una commistione che inserì il giuramento della milizia civica asturiana nel novero delle feste caratteristiche del regime caratterizzate dalla sacralizzazione della nazione, dall'obiettivo di radicare fra le masse il senso di appartenenza alla comunità immaginata nazionale ma anche dall'intento addottrinatore: nel corso delle cerimonie infatti venne socializzato il motto del Somatén – pace, giustizia e ordine – come soluzione per la rigenerazione nazionale.

Fondato solamente pochi giorni dopo il colpo di Stato del settembre 1923, il Somatén nazionale si ispirava alle Camicie Nere, la milizia volontaria per la sicurezza nazionale istituita da Mussolini nel 1922, e traeva il nome dall'antico Somatén catalano, i gruppi armati provenienti dall'Aragona e dalla Catalogna rurali che combatterono per l'arciduca Carlo durante la Guerra di Successione e contro l'invasore francese cento anni dopo. Alla metà del XIX secolo il Somatén venne rifondato ad opera dei grandi latifondisti catalani come corpo ausiliare adibito a mansioni di polizia in funzione della protezione delle grandi proprietà terriere e del mantenimento dell'ordine pubblico nelle zone rurali e montane della Catalogna. Nell'ambito della Spagna degli anni Venti la funzione fondamentale delle milizie, che venne a coincidere con quella del partito unico, la Unión Patriótica creata nel 1924, risiedeva nella mobilitazione nazionalista delle masse, nell'irradiamento del discorso ufficiale e nella diffusione degli slogan, dei simboli e dei miti promossi dal regime; in secondo luogo, il Somatén offriva al governo un efficace strumento di integrazione di tutte le classi sociali nelle strutture della dittatura e di controllo sulla società spagnola: l'istituzione infatti, oltre a vegliare sull'orientamento politico delle masse, fungeva anche da squadra del buon costume, occupandosi di vigilare sulla pubblica morale e sull'adesione della popolazione a una condotta privata conformata agli ideali borghesi, conservatori e cattolici. I valori veicolati dal Somatén, illustrati e riassunti nel bollettino della milizia, erano improntati alla controrivoluzione, al nazionalcattolicesimo, all'unitarismo anticatalano e a un violento anticomunismo; inoltre, i *somatenistas* erano portatori della concezione sacra della patria propria del regime ed erano votati alla difesa dell'ordine sociale: lo stesso motto dell'istituzione – «paz, justicia y orden» – faceva palmare riferimento al mantenimento della concordia civile e dell'ordine stabilito. L'influenza dei cacicchi locali sull'organizzazione, lo stretto vincolo con il potere politico, la corruzione e il nepotismo determinarono il declino del Somatén, il quale negli ultimi anni della dittatura divenne un mero ornamento coreografico nelle trionfali cerimonie inscenate dal regime<sup>1379</sup>.

All'inizio dell'agosto del 1924, in concomitanza con il viaggio del presidente del Direttorio nelle Asturie, fu organizzata nel santuario di Covadonga una solenne cerimonia per la benedizione delle bandiere del Somatén asturiano. Le celebrazioni religiose e civili tenutesi nella giornata del 5 agosto costituirono un bilancio della forza, del radicamento e della capacità di mobilitazione che la milizia civica primorriverista vantava nella regione, ma anche un'occasione di addottrinamento delle masse agli ideali di laboriosità e sacrificio per la patria promossi dal dittatore e un'esaltazione dell'esercito e della militarizzazione della società. La presenza del vescovo di Oviedo, di Remigio Gandásegui, arcivescovo di Valladolid, e del capitolo di Covadonga da una parte e l'organizzazione

<sup>1379</sup> Quiroga, *Haciendo españoles*, pp. 261–81; González Calleja, pp. 164–70.

delle funzioni religiose dall'altra – cerimonie che occuparono gran parte del palinsesto della giornata – confermavano l'adesione e l'entusiasmo della Chiesa di Spagna per la dittatura e il suo programma di pacificazione interna ma contribuirono anche a santificare l'ordine sociale e la nazione nonché il suo difensore e rappresentante più genuino, l'esercito.

A partire dal primo mattino del 5 agosto affluirono affiliati al Somatén da ogni angolo della provincia mediante viaggi in treno e in macchina: circa 600 provenivano da Pola de Lena, un centinaio da Pola de Siero accompagnati dalla banda musicale, circa mezzo migliaio da Llanes, una cinquantina da Luarca e Noreña che si unirono a gruppi più nutriti provenienti dalle capitali del Principato; i *somatenistas* di Oviedo risultarono la delegazione più nutrita. Da Gijón, nella mattinata, parti alla volta di Covadonga il presidente de Direttorio, accompagnato da Severiano Martínez Anido, sottosegretario del ministero degli Interni, da Francisco de Zuñillaga, governatore civile della provincia, e da Bernardo Álvarez del Manzano, asturiano originario di Colunga, capitano generale della settima regione militare. Il tragitto del capo del governo si trasformò in un viaggio trionfale che dimostrò l'adesione delle popolazioni dell'Oriente asturiano al dittatore: a Villaviciosa de Asturias il corteo presidenziale fu accolto da una folla festante che, assiepata ai margini delle strade e nei pressi dell'arco di trionfo eretto per l'occasione, acclamava il dittatore. Primo fu accolto dallo scoppio di mortaretti e dalle note della *Marcha Real* e le autorità amministrative e militari, nonché i notabili locali gli resero omaggio sulla scalinata del municipio. Le stesse manifestazioni di entusiasmo popolare si ripeterono a Colunga, dove il dittatore passò in rivista i *somatenistas* schierati in formazione militare sulla piazza del paese, mentre a Cangas de Onís, le cui case e balconi erano addobbati con bandiere e drappi, le autorità e le forze vive della cittadina accolsero i militari al suono dell'inno nazionale. Dal capoluogo Primo e il suo seguito salirono quindi al santuario, il luogo più adatto alla cerimonia: ivi già si erano radunati migliaia di asturiani «de las villas populares e industriales, de la capital del Principado y de las más apartadas aldeas, que momentos después habían de caer de hinojos a los pies de la Virgen de las Batallas sellando así una unión fraternal ciudadana, base de la regeneración y del engrandecimiento patrio». Quegli asturiani, proseguiva la cronaca de *El Carbayón*, «buenos patriotas, reunidos en día tan solemne y memorable para Asturias, en el lugar mismo donde empezó la Reconquista, son los nuevos soldados de Pelayo, porque si las huestes de este rey astur reconquistaron el suelo patrio, los Somatenes armados de Asturias empiezan con heroicidad la reconquista de la paz y del orden social». Nel santuario si radunarono circa 5.000 affiliati al Somatén, la metà dei 10.000 asturiani convenuti a Covadonga quel giorno, schierati dietro i quattordici labari delle sezioni della milizia presenti. Accanto alle bandiere delle sezioni provinciali comparivano le madrine delle insegne medesime, in generale esponenti femminili della nobiltà asturiana che avevano donato i vessilli. Come ha ricordato Eduardo González Calleja, un significativo numero di dame della buona società spagnola si prestò a fare da madrine nei rituali del Somatén lungo gli anni della dittatura del generale andaluso. A questo proposito lo studioso madrilenò rilevava come la scelta delle aristocratiche costituisse un eloquente esempio dell'importante funzione che il dittatore concedeva alle donne, inculcatrici del patriottismo nell'ambito domestico<sup>1380</sup>.

Dopo essere salito, in compagnia di Gandásegui e Luis Pérez che lo avevano accolto, alla Santa Grotta, autentico centro sacro del santuario, per un momento di raccoglimento, Primo de Rivera si recò nella basilica per assistere al *Te Deum* celebrato dall'abate Tamargo. Al termine della funzione, il generale e il suo seguito uscirono dal tempio per assistere alla solenne messa di campagna: per l'occasione l'immagine della Vergine di Covadonga fu posta in un altare allestito nella porzione anteriore della grotta, affinché essa fosse visibile ai *somatenistas* schierati e alla folla

---

<sup>1380</sup> González Calleja, pp. 166–67. La contessa della Vega del Sella fungeva da madrina per la bandiera del Somatén di Llanes, la viscontessa di Campo Grande partecipò come donatrice dell'insegna di Grado, circoscrizione municipale di origine del marito, María Pidal de Cañedo, figlia del marchese di Villaviciosa de Asturias, patrocinava l'insegna di Pola de Lena, Mercedes González del Valle, figlia di Anselmo González del Valle e cugina del marchese della Vega de Anzo, quella di Cangas de Tineo mentre Isabel de Maqua era accanto a quella di Belmonte; la moglie del generale Zuñillaga fungeva invece da madrina per l'insegna del Somatén di Oviedo

assiepata alla base della roccia. Nella Santa Grotta presero posto i vescovi e il capitolo del santuario, le autorità presiedute da Primo de Rivera e i portabandiera del Somatén con le madrine: al termine della funzione, celebrata da Amaro Alonso Campal, canonico dottorale di Covadonga, Luis Pérez benedisse le bandiere dinanzi alla Vergine e quindi le autorità civili, religiose e militari scesero ai piedi della montagna, in una tribuna costruita all'uopo per arringare la folla e assistere alla sfilata del Somatén. Nella propria allocuzione, Luis Pérez disse che la benedizione delle bandiere e la concentrazione del Somatén nel sacro scenario di Covadonga costituivano «un abrazo entre la religión y el patriotismo a los pies de la Virgen María». La milizia civica, nella concezione del prelado ovetense, costituiva un argine contro il disordine e l'anarchia e i somatenes si identificavano con i soldati di Cristo che si battevano contro la rivoluzione sociale e politica: in questo senso, i membri della guardia civica costituivano l'esempio più alto delle virtù civili e ciò che spinge il Somatén alla sua provvidenziale missione «es la expresión más íntima del amor a la patria; es la expresión de la perfección social; en una palabra el premio que Dios quiere otorgar aquí en la tierra a los hombres de buena voluntad: paz, paz y siempre paz». La pacificazione sociale e la risoluzione della questione religiosa, dopo gli anni di Canalejas e il Triennio Bolscevico, si poneva al centro degli interessi di Luis Pérez, che vedeva nell'istituzione del Somatén un antidoto alla violenza dei *bandoleros* e all'inettitudine dei politici liberali. In particolare, l'invito alla pace sociale veniva sottolineato dal ricorso alla traduzione castigliana del motto del Somatén catalano rifondato nel 1855: «pau, pau i sempre pau». In calce alla propria concione Luis Pérez immetteva una preghiera affinché i membri del Somatén siano sempre dediti alla difesa della religione e della patria, prima di passare alle benedizioni finali, la prima delle quali era a favore del «general que se sacrificó por todos» perché «le libre de los enemigos, que son los nuestros, que son los de España»: come possiamo notare, il presule asturiano utilizzava un lessico cristologico e soteriologico che richiamava l'opera di salvezza della Spagna compiuta da Primo de Rivera, autentico redentore e salvatore della Patria. In secondo luogo, il vescovo richiamava la benevolenza di Dio sui collaboratori del generale, sul Re Cattolico «que ha sabido conservar la religiosidad tradicional del pueblo español» e sull'esercito, impegnato nella magna impresa di rigenerazione e tutela della patria, un'opera «patriótica y santa» nella quale «se advierte, sin duda, la mano de Dios». La benedizione della Chiesa di Oviedo sul colpo di Stato e l'entusiasmo dello strato ecclesiastico per il nuovo regime, allineato in questo all'intera gerarchia spagnola, non poteva essere più esplicita: «Es esta obra del directorio tan grande, que no parece de ombre, Dios es quien la inspira». Le acclamazioni della folla sommersero le ultime parole del vescovo, un'esortazione al lavoro, all'onorabilità e al sacrificio per la patria che richiamavano gli ideali del Somatén. La signora di Sorrocondegui, a nome delle madri spagnole, prese poi brevemente la parola per esprimere il sostegno delle madri spagnole, patriottiche e generose, all'opera di salvazione intrapresa dal Direttorio e per ribadire la disponibilità al sacrificio delle donne del regno.

Dopo che l'entusiasmo della folla si fu chetato, Primo de Rivera pronunciò il proprio discorso. In primo luogo, il generale stabilì un parallelo fra il culto di Covadonga e la Vergine di Montserrat: al pari della Madonna dell'Auseva nell'VIII secolo, la devozione catalana aveva costituito un elemento essenziale di un'altra, più recente riconquista del territorio nazionale, quella intrapresa dal Somatén catalano contro il separatismo imperante nella regione negli anni precedenti. Primo affermava quindi di parlare a nome del Direttorio che era, nella sua stessa espressione, parlare a nome dell'esercito intero e affermò che l'ispirazione sua personale, del governo e delle forze armate era costituita dall'amore per la Spagna. Questo amor patrio spingeva il Direttorio a difendere i diritti e la sicurezza di tutti, «a hacer que los hombres honrados puedan vivir tranquilos en sus hogares». Portavoce delle forze armate, capo del Direttorio militare, Primo fece spesso riferimento all'esercito come istituzione cardine del paese, spina dorsale della nazione, responsabile della sua difesa e della sua guida<sup>1381</sup>. In questa veste di portavoce dell'istituzione fondamentale

<sup>1381</sup> Sul protagonismo dei militari negli ultimi anni della Restaurazione, fenomeno che va inserito nella più ampia militarizzazione della vita politica in Europa negli anni della Prima Guerra Mondiale e nel dopoguerra, e



della nazione, il generale raccomandava i miliziani asturiani di difendere la concordia civile, il rispetto della legge, l'ordine costituito al fine di continuare a lavorare – nelle fabbriche, negli uffici, nei campi – per la restaurazione della grandezza della patria. Il Somatén doveva sacrificarsi per la fede e il «sentimiento patriótico y social que os une, más social que patriótico» però, in quanto oggi non sono le frontiere a essere minacciate, ma è la legge a essere in pericolo. Significativamente, Primo de Rivera affermava che le concentrazioni come quella di Covadonga prima si definivano comizi politici in quanto i politici della Restaurazione li convocavano per tornaconto personale ai fini di aumentare la loro influenza e il loro potere; ora invece si chiamano atti patriottici e civili, perché l'unico fine è il potenziamento della nazione. Primo quindi sconfessava i politici liberali, seminatori di discordie, corrotti e interessati solo all'arricchimento personale, esaltando al contempo l'altruismo disinteressato del nuovo governo, il cui unico obiettivo è il bene del paese. Il dittatore terminò il proprio discorso gridando «¡Viva España! ¡Viva el Rey! ¡Vivan los deberes ciudadanos! ¡Viva el Somatén!», prima che iniziassero le parate nella spianata: prima quella dei due reggimenti dell'esercito presenti e poi dei membri del Somatén divisi per municipio di provenienza. Al termine del percorso, i reparti della milizia primorriverista si schierarono nuovamente nella spianata dinanzi alla tribuna dalla quale si levò in piedi il capitano generale di Valladolid. Diretto ai cittadini inquadrati Álvarez del Manzano sollecitò il giuramento dei *somatenes* dinanzi alla Vergine di Covadonga di difendere la patria e «conservar a España tan grande como es hoy» e il grido «¡Juramos!» si levò dalle fila: il solenne giuramento costituì il passaggio più emozionante della cerimonia.

Nel banchetto d'onore che si tenne nel pomeriggio all'Hotel Pelayo Luis Sousa, consigliere del Somatén asturiano, affermò che la milizia regionale salutava il «nuevo Pelayo de la Reconquista» e che la benedizione delle bandiere voleva essere una riprova di «nuestra fe ciudadana». Primo, nelle parole di Sousa, era stato l'uomo provvidenziale che aveva riportato in Spagna «la verdadera paz», ossia la concordia civile, non con la forza delle armi ma attraverso il potere del diritto e con il beneplacito e l'investitura del re, *defensor fidei* e padre della patria. In calce al discorso, Sousa lesse il lungo poema intitolato *Canto a la bandera del Somatén asturiano*, nelle cui strofe erano riassunti gli ideali e la storia della milizia civica spagnola. La lettura della storia per impregnava il componimento era quella di segno nazionalcattolico, caratterizzata dalla ininterrotta decadenza della nazione nei secoli XVIII e XIX a causa della corruzione politica e della nefasta influenza delle idee importate dall'estero:

Cierto que en mala hora fueron administrados,  
con escasa honradez sus públicos negocios por hombres encumbrados  
sobre el mérito fácil de su propia altivez.  
Gobernates anárquicos, sus yerros incubaban  
las trágicas locuras de la revolución.  
Mostrábanse impasibles frente al fatal presagio  
que auguraba el naufragio.

In questa disperata situazione per il paese sorse un uomo inviato da Dio nella sua benevolenza, nuova dimostrazione della predilezione speciale dell'Altissimo per la Spagna. Il colpo di Stato del settembre 1923 e la fine del liberalismo sono considerati nel testo l'inizio della restaurazione della grandezza del paese mediante il ritorno della legge e dell'ordine sotto la tutela dell'esercito e del Somatén:

Desde entonces las leyes son las leyes

---

sulle *Juntas de defensa*, organizzazioni corporative militari di chiari connotati pretoriani, cfr. Moreno Luzón, 'Alfonso XIII, 1902-1931', pp. 444-447: come lo stesso autore ricorda, l'azione politica del re – il quale nei primi momenti del contrasto aveva appoggiato il governo per poi, al fine di non alienarsi le simpatie dell'esercito, favorire il riconoscimento legale delle giunte e delle loro richieste – ebbe come conseguenza il fatto che i militari si sentirono da allora legittimati a interferire nella vita politica del paese. Sul Direttorio militare cfr. Quiroga, *Haciendo españoles*, pp. 69-103.

los súbditos aclaman a los Reyes,  
restauró la justicia su sostén:  
se suscitan estímulo y renuevo,  
y sale a roturar un rumbo nuevo,  
la cívica hermandad del Somatén.

I *somatenistas* in quest'ottica costituivano i miliziani della pace, «el cuerpo opuesto al criminal desorden», i difensori della gente perbene che, sull'esempio catalano, ponevano fine in tutto il paese all'anarchia e al terrore rivoluzionario:

En él formáis vosotros caballeros del orden,  
soldados del derecho, rifleros de la paz.  
[...].  
Resurgió en Cataluña, siendo flor de hidalguía  
mas con tal ardimiento y con tal energía  
puso freno al delito y amordazó insolencias,  
que hoy se rige en vanguardia de la ciudadanía.

Al lungo componimento letto da Sousa rispose il dittatore affermando che la presenza dei militari e la circostanza che molti di essi portino con fierezza al petto medaglie al valore non significava aggressività bellica ma disposizione contro coloro che attentano alla pace interna ed estera del paese. Il Somatén perciò era chiamato a cooperare con l'esercito e i governatori militari per portare «al pueblo el ideal patriótico, valiéndose de la bondad de los ciudadanos. [...] Estamos en una labor patriótica – proseguí Primo – para hacer de una España más grande que la del siglo XVI, en el que triunfaron en santa alianza la cruz y la espada». Tuttavia, se la Conquista e la civilizzazione non sono più possibili, la Spagna ha la missione di portare la grande cultura e tradizione spagnole ai popoli americani, rinsaldando i vincoli panispanici. Prima di chiudere il proprio breve discorso, Primo elogiò il giovane generale Zuvillaga, governatore militare della provincia, al cui indefesso lavoro si doveva il ristabilimento della pace sociale nelle Asturie, e lo ringraziò per l'organizzazione della cerimonia di Covadonga, il successo della quale si doveva interamente a Zuvillaga medesimo. Le celebrazioni si chiusero con le parole del generale Álvarez del Manzano che, balzando in piedi, esortò teatralmente la dirigenza del Somatén asturiano e le autorità presenti a giurare dinanzi alla Vergine di Covadonga di proseguire indefettibilmente l'opera iniziata<sup>1382</sup>.

Nell'agosto 1929 il Direttorio Civile al completo fece una breve visita a Covadonga, al fine di prostrarsi ai piedi della Santina e chiederle protezione nelle «nuestras horas de esfuerzo, de reconstrucción y de reconquista nacional, no a golpes de fusil y cimitarra, sino la fusión de todos los españoles en el gran ideal de restauración de España per su dignificación y engrandecimiento». Nell'ambito del viaggio nel Principato, il presidente del Consiglio e i ministri si recarono nel santuario per una visita non programmata prima di lasciare le Asturie in direzione di Santander. Primo de Rivera e il resto del Direttorio Civile salirono appena alla Santa Grotta per rendere omaggio alla Vergine e raccogliersi in preghiera, prima del canto del *Salve Regina* e della recita dei vesperi. Nella dimostrazione di religiosità del governo e dell'unione, cementata dalla fede cattolica, fra l'esecutivo e il popolo congregatosi frettolosamente per l'occasione a Covadonga risiedette l'importanza della visita in occasione della quale, non essendo stata preventivata, non era stata prevista l'organizzazione di cerimonie pubbliche e mobilitazione di masse. Le persone presenti a Covadonga, peraltro, erano in grande abbondanza membri dell'aristocrazia asturiana, personale al seguito del governo e abitanti delle valli limitrofe all'Auseva. Inoltre, la visita del Direttorio Civile, nell'ottica dei canonici, esprimeva l'importanza nazionale del santuario e ne consolidava la rilevanza simbolica: «Covadonga es la cuna de España, el solar de la Monarquía española, la casa solariega de nuestros reyes, el trono de la Madre de España, Templo de la Raza». Di conseguenza i canonici colsero l'occasione per raccomandare vivamente al governo la concessione dei privilegi

<sup>1382</sup> *El Carbayón*, 5 agosto 1924, pp. 1-3; *Región*, 5 agosto 1924, pp. 1, 8-9.

che, a loro modo di vedere, sarebbero stati necessari per l'ingrandimento del santuario e la propagazione del culto della Vergine di Covadonga: lo stanziamento di finanziamenti per l'ampliamento delle strutture ricettive e per il miglioramento e ammodernamento delle vie di comunicazione, l'accrescimento dei fondi per la celebrazione delle feste di settembre, la concessione dei massimi onori militari alla Vergine di Covadonga e l'appoggio del governo per l'espansione atlantica e la proiezione nazionale, anche attraverso l'elevazione del primo agosto e dell'otto settembre a feste nazionali, del culto<sup>1383</sup>.

#### *IV.1.2 L'evoluzione del culto di Covadonga nel primo trentennio del secolo: la riorganizzazione delle feste e la cultura devozionale (1918-1930)*

A partire dal XII centenario della battaglia di Covadonga e in modo ancor più marcato negli anni della dittatura di Primo de Rivera, il vescovo di Oviedo e il capitolo di Covadonga riorganizzarono le feste della Natività della Vergine e della Madonna di Covadonga nel santuario, inserendo nuovi elementi nel palinsesto delle celebrazioni e attribuendo nuovi significati all'efemeride. La partecipazione delle autorità provinciali e delle unità dell'esercito di stanza nella regione presuppose in primo luogo un rafforzamento delle connessioni del culto con l'ordine politico e sociale costituito. Inoltre, le parate militari ai piedi della Santa Grotta trasformarono l'anniversario religioso della Vergine di Covadonga in una celebrazione dell'esercito spagnolo vittorioso sui mori sia nella valle del Deva, sia in occasione dello Sbarco di Alhucemas; tale relazione fu corroborata, alla fine degli anni Venti, dalla consacrazione dei carabinieri alla Vergine dell'Auseva. La liturgia delle celebrazioni, la musica sacra e l'illuminazione, così come le processioni e le funzioni religiose, rimasero immutati nel corso degli anni Venti e Trenta. Durante il periodo della dittatura del generale andaluso i processi di tradizionalizzazione e naturalizzazione della festa della Vergine di Covadonga conobbero il proprio culmine, insieme con l'egemonia sacra della devozione dell'Auseva e il suo primato gerarchico sulle altre devozioni regionali: al momento dell'instaurazione della Repubblica, il «Día de Covadonga» coincideva indiscutibilmente – almeno per la cultura politica cattolica asturiana – con il giorno delle Asturie e l'immagine mariana costituiva il principale e riconosciuto simbolo della regione, riferimento emotivo imprescindibile per la popolazione del Principato, gli indiani e gli asturiani residenti in colonie stabilite in città della Spagna fuori dai confini della regione. Vergine delle Battaglie, emblema dell'asturianità, paladina dell'ordine costituito, nella primavera del 1931 la Madonna di Covadonga costituì il riferimento primario del cattolicesimo locale ed era pronta per scendere in campo contro l'oppressione e la persecuzione scatenate dal governo repubblicano-socialista contro il popolo cattolico.

##### *IV.1.2.1 Le feste di settembre negli anni Venti fra partecipazione delle autorità civili e militarizzazione*

La novità certamente più rilevante delle feste di Covadonga nell'epoca di Primo de Rivera risiedette nella partecipazione delle autorità civili, militari e giudiziarie provinciali alle celebrazioni dell'8 e 9 settembre nel santuario. I governatori civile e militare della provincia, i sindaci dei municipi asturiani, i rappresentanti del potere giudiziario nel Principato e le autorità militari, soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni Venti, finanziarono e parteciparono in veste ufficiale alle celebrazioni del triduo festivo di settembre nel santuario. Il regime del generale Primo de Rivera enfatizzò i lati militari e nazionalisti delle ricorrenze religiose già stabilite e consolidate all'interno della geografia spagnola, trasformando le feste locali e provinciali in celebrazioni patriottiche. In occasione di queste efemeridi nazionaliste, le autorità locali svolsero una funzione fondamentale nella diffusione degli ideali della dittatura, nella sacralizzazione della patria e nella nazionalizzazione delle masse. L'incisività dei rituali della dittatura, come ha ricordato Alejandro Quiroga, dipese in larga misura dalla capacità degli organi amministrativi locali di integrare, coinvolgere e mobilitare i diversi segmenti sociali nelle celebrazioni. Nell'intento di creare e

---

<sup>1383</sup> Covadonga. Revista quincenal ilustrada, 1° settembre 1929, pp. 401-402.

socializzare una religione della patria, il governo promosse la commistione di elementi militari e religiosi, l'inserimento di simboli nazionali nella liturgia cristiana, la fusione di emblemi spagnoli e di iconografia cristiana. Questo sincretismo – finalizzato a rafforzare la sensazione di «comunidad nacionalista» fra i partecipanti alle cerimonie e a corroborare il carattere sacro della nazione – fu ampiamente impiegato in occasione delle feste della Vergine di Montserrat, patrona del Somatén: nell'intento di sottrarre al regionalismo catalano uno dei simboli più riconosciuti, il regime tentò di incorporare la Madonna catalana nel proprio arsenale simbolico, trasformando le feste dell'11 settembre di una celebrazione spagnolista e la Vergine di Montserrat in un emblema unitarista<sup>1384</sup>. Nello stesso periodo anche le feste della Vergine del Pilar a Saragozza conobbero un intenso processo di militarizzazione, in particolare all'indomani della fine delle ostilità nel Rif. In primo luogo, Primo de Rivera scelse la basilica del Pilar come scenario per l'omaggio al Reggimento dell'Infante che aveva difeso eroicamente il forte di Kudia Tahar nell'ambito delle operazioni militari connesse allo Sbarco di Alhucemas: la cerimonia religiosa e la sfilata militare avvennero alla vigilia delle feste del Pilar, l'11 ottobre 1925. La basilica aragonese venne inoltre scelta come luogo privilegiato per la celebrazione del *Te Deum* nazionale per la vittoria definitiva nella guerra marocchina, tenutasi alla presenza del dittatore, del generale Sanjurjo e dell'infanta Isabel, in rappresentanza di Alfonso XIII, il 12 ottobre 1927<sup>1385</sup>.

Da un lato, la partecipazione delle autorità pubbliche dimostrava l'alleanza fra il potere civile e quello ecclesiastico, la cattolicità della nazione nonché l'omaggio dei funzionari del regime alle glorie – ottenute con la protezione della Vergine – della storia patria. Dall'altro lato, la presenza delle autorità locali corroborò e sostenne l'identificazione della Vergine di Covadonga come patrona delle Asturie e simbolo dell'identità collettiva asturiana. In considerazione delle roventi polemiche in merito all'assenza delle autorità locali e dei rappresentanti politici afferenti ai partiti dinastici durante la Restaurazione – e in particolare le aspre diatribe deflagrate nel 1901, in occasione dell'inaugurazione solenne della basilica monumentale, e nel 1918 –, la partecipazione dei dirigenti del regime alle celebrazioni in onore della Vergine di Covadonga costituì la più rilevante novità rispetto al periodo liberale ripresa, all'indomani della caduta del fronte settentrionale repubblicano, dalle nuove autorità insediate regime di Franco. La partecipazione delle autorità locali alle feste di settembre nel santuario cesserà nel 1931, in ottemperanza al divieto imposto ai funzionari pubblici di presenziare in veste ufficiale alle cerimonie religiose; il decreto governativo scatenerà contrasti fra cattolici e rappresentanti della coalizione repubblicano-socialista che andranno a inserirsi nel quadro generale della guerra culturale combattuta nelle Asturie durante il periodo repubblicano. Nel 1926 il governatore civile di Oviedo, José María Caballero, «dando ejemplo de gran religiosidad y patriotismo», assisté, ospite del capitolo, alle feste di Covadonga sia l'otto che il nove di settembre; il funzionario, inoltre, ricevette la comunione dalle mani dell'arcivescovo di Santiago di Compostela durante la messa pontificale presieduta dal presule galiziano. La prima autorità provinciale rivelò ai redattori della rivista del santuario il proprio profondo entusiasmo per Covadonga così come per tutto ciò che rappresenta i principi basilari della società e della patria<sup>1386</sup>. Negli anni successivi l'elenco delle autorità provinciali che partecipavano in veste ufficiale alle celebrazioni nel santuario si allungò fino a comprendere rappresentanti e delegazioni di tutti gli enti pubblici – amministrativi, giuridici, politici – della regione. Nel 1927, oltre al governatore civile *ad interim*, Felipe Rey, salirono al santuario per le feste di settembre il governatore militare della provincia, generale Zubillaga, e l'alcalde di Cangas de Onís, mentre l'anno successivo la lista si allungò nutrendosi della presenza di una delegazione della Deputazione Provinciale che, integrata dai deputati Laspra, Ismael Figaredo, Ramírez Montoto e dal segretario Mantilla, era salita a Covadonga con i gonfaloni della corporazione. Inoltre, dal 1927 all'alcalde di Cangas de Onís si aggiunsero quelli di Oviedo e di altri centri della provincia e il presidente della

<sup>1384</sup> Quiroga, *Haciendo españoles*, pp. 272–81.

<sup>1385</sup> Ramón Solans, *La Virgen del Pilar dice ...*, pp. 283–87.

<sup>1386</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° ottobre 1926, p. 758.

Real Audiencia de Asturias, il tribunale territoriale. I rappresentanti regionali dei corpi di sicurezza dello Stato arricchirono la tribuna delle autorità a Covadonga a partire dal 1929, quando la Vergine dell'Auseva divenne patrona dei carabinieri. Negli anni successivi la presenza delle autorità civili e militari si consolidò fino a divenire una caratteristica delle feste settembrine: la presenza della Deputazione Provinciale al completo e con i gonfaloni della corporazione, in particolare, rafforzava l'identificazione della Vergine di Covadonga con il Principato, testimoniata dall'omaggio che il massimo organo politico regionale tributava alla Santina<sup>1387</sup>. Oltre alla presenza delle autorità locali, il finanziamento delle celebrazioni costituì un'importante modalità di partecipazione degli organi di governo regionali e dei consigli municipali al culto della Vergine di Covadonga. Sia la Deputazione Provinciale, sia i comuni contribuirono alle spese per le feste, integrando le donazioni elargite dall'aristocrazia asturiana: nel 1924, ad esempio, il consiglio comunale di Oviedo offrì 2.500 pesetas per le celebrazioni<sup>1388</sup>. L'appoggio delle autorità provinciali si estrinsecò anche nelle ordinanze che decretavano non solo la chiusura degli uffici pubblici e l'affissione della bandiera nazionale sugli edifici governativi, sulle caserme e sulle sedi dell'amministrazione locale, ma, dichiarando il giorno festivo, permetteva anche la sospensione del lavoro nelle fabbriche e la chiusura dei negozi e del commercio. Come ha evidenziato Rafael Cruz, la chiusura degli esercizi commerciali e degli uffici, la sospensione degli spettacoli teatrali e cinematografici presupponevano la paralisi dell'ordinaria vita quotidiana e costituivano al contempo parametri per misurare l'attaccamento del popolo alla Vergine di Covadonga e alle proprie tradizioni ancestrali. La stampa quotidiana spesso rilevava la sospensione del lavoro nei giorni delle feste di settembre per dimostrare il radicamento e l'adesione popolare dell'anniversario religioso: *Región*, ad esempio, osservava come a Gijón nel 1927 tutti gli esercizi commerciali non avessero alzato le serrande nel giorno della Natività della Vergine, mentre gli uffici pubblici e le attività terziarie rimasero chiuse nei giorni 8 e 9 di settembre; in tutte le chiese parrocchiali, inoltre, si celebrarono funzioni in onore della Santina e molti abitanti della città si recarono al santuario, distante circa 80 chilometri. A livello simbolico, la paralisi della vita ordinaria delle città asturiane in occasione delle feste della Vergine di Covadonga rivaleggiava con l'interruzione della quotidianità presupposta dagli scioperi indetti dai sindacati: come l'astensione dal lavoro dei militanti socialisti o anarcosindacalisti dimostrava la capacità di mobilitazione delle organizzazioni operaie, così la paralisi della vita lavorativa in concomitanza con le efemeridi del calendario religioso comprovava la compattezza e l'adesione del numeroso popolo cattolico<sup>1389</sup>.

Nei secondi anni Venti si consolidò la partecipazione dell'esercito e dei corpi di sicurezza dello Stato nelle cerimonie in onore della Vergine di Covadonga celebrate fra l'8 e il 9 settembre. Come abbiamo potuto notare, già negli anni Ottanta del XIX secolo membri del distaccamento della Guardia Civil di stanza a Cangas de Onís avevano scortato l'immagine della Madonna dell'Auseva durante le processioni delle feste di settembre; la cerimonia della consegna della nuova bandiera del reggimento di Covadonga, avvenuta nella mattinata del 7 settembre 1918 nell'ambito delle celebrazioni del XII centenario della battaglia di Covadonga, aveva costituito una festa dell'esercito spagnolo e un tributo dell'aristocrazia e delle classi conservatrici asturiane ai militari difensori della Patria e dell'ordine costituito. A partire dal 1927, in relazione con i successi dell'esercito nella Guerra del Rif – ultimo episodio della secolare lotta contro i mori della quale a Covadonga Pelayo aveva scritto il primo capitolo –, il reggimento del Principe, di stanza a Oviedo dal 1893, sfilò per le strade del santuario e rese omaggio alla Santina. Nel suo classico studio sul nazionalismo, Ernst Gellner evidenziò come l'istituzione della leva militare, insieme con la crescente espansione dell'istruzione elementare e la migrazione della manodopera entro i confini dello Stato, abbia costituito un fondamentale fattore di nazionalizzazione. Se il nazionalismo costituisce una cultura superiore moderna che celebra sé stessa con canti e danze mutuati – stilizzandoli nel processo – da

---

<sup>1387</sup> *Región*, 9 settembre 1927, p. 9; *Región*, 9 settembre 1928, p. 1; *El Carbayón*, 10 settembre 1929, p. 1 e *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1930, p. 426.

<sup>1388</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1924, p. 137.

<sup>1389</sup> Cruz, *En el nombre del pueblo*, pp. 128 e 299. *Región*, 9 settembre 1927, p. 13.

una cultura popolare che ingenuamente crede di perpetuare, difendere e riaffermare, allora uno dei principali vettori di diffusione di tale cultura omogenea, sostenuta dal centro ed estesa all'intera popolazione, fu costituito dalla leva militare obbligatoria che gli Stati nazionali progressivamente imposero nel corso del XIX secolo<sup>1390</sup>. Nella Spagna decimonona l'esercito non costituì un efficiente agente di socializzazione e la coscrizione non disimpegnò la funzione di scuola di patriottismo a cui era chiamata, un fallimento dell'esercito spagnolo che in Europa non costituiva un caso isolato almeno nei decenni precedenti la Prima Guerra Mondiale: in Francia, i tradizionali sentimenti antimilitaristi e il tasso di diserzioni si mantenne alto durante tutto il XIX secolo, mentre in Italia i tentativi di redigere un programma educativo che rafforzasse l'identità nazionale delle reclute risultarono infruttuosi e il sentimento nazionale veicolato dall'arruolamento nell'esercito non si diffuse fra le classi popolari, come descrisse ad esempio Giovanni Verga nel passo de *I Malavoglia* dedicato alla battaglia di Lissa<sup>1391</sup>. Nei decenni successivi al Novantotto si andò imponendo nelle forze armate spagnole un rigenerazionismo castrense che da un lato considerava l'esercito la spina dorsale della patria e dall'altro individuava nell'istituzione militare lo strumento per la resurrezione della nazione in decadenza; quale corollario a questa convinzione, presso i militari rigenerazionisti si diffuse la convinzione che l'esercito avrebbe dovuto espletare una missione didattica di insegnamento dei valori nazionalisti all'interno della società spagnola. Il direttorio militare intese rafforzare la considerazione dell'esercito come strenuo baluardo della nazione, depositario dell'essenza della Spagna e veicolo per la formazione di buoni cittadini. Al di là dell'apprendimento dei valori nazionalisti all'interno delle caserme, il regime intese fomentare la celebrazione di feste nazionali che consacrasero il ruolo dell'esercito spagnolo e integrassero le masse nelle cerimonie militari. La Fiesta de la Despedida del Soldado, nei cui palinsesto si fondevano riti civili, militari e religiosi in un'unica cerimonia nazionalista, costituì l'iniziativa più rilevante intrapresa dalla dittatura in materia di celebrazioni pubbliche castrensi; essa inoltre aveva l'obiettivo di integrare tutte le classi sociali nelle cerimonie, finendo per costituire un momento di compattamento della società spagnola attorno a una delle sue istituzioni fondamentali. Alejandro Quiroga ha ricordato come diversi elementi dei rituali e della liturgia cattolica furono incorporati nelle celebrazioni questa efemeride dello Stato nazionale, pur rimanendo tali componenti cattolici subordinati al culto della nazione<sup>1392</sup>.

A partire dal 1927 una parata militare, organizzata dalle forze del reggimento del Principe, fu inserita all'interno delle celebrazioni delle feste di Covadonga. Quell'anno la perseverante insistenza del capitolo nel reclamare, anno dopo anno, una dimensione provinciale e anche nazionale ai culti dedicati «a la Virgen Santísima bajo la advocación más española» incontrò l'appoggio del governatore militare di Oviedo, il generale Zuñiga, il quale ottenne dal ministro della guerra l'autorizzazione affinché una compagnia del reggimento del Principe salisse, con la fanfara dell'unità, a rendere gli onori militari alla Santina dell'Auseva<sup>1393</sup>. In genere, le truppe – costituite da una compagnia completa di bandiera, banda musicale, cornetta e tamburi – giungevano la mattina del giorno 8 con un treno speciale alla stazione di Covadonga e sfilavano attraverso il santuario fino alla cattedrale. Sulla spianata antistante la basilica i soldati schierati attendevano il termine della messa pontificale del giorno della Natività della Vergine e, una volta principiata la tradizionale processione che traslava l'immagine mariana dall'altar maggiore della basilica alla Santa Grotta, la banda del Reggimento del Principe eseguiva la *Marcha Real*, mentre un ufficiale e quattro soldati andavano a costituire la guardia d'onore dell'immagine sacra. La processione era presieduta da Luis Pérez, dietro cui procedevano le massime autorità provinciali – Zuñiga, governatore militare della provincia, Rey, governatore civile *ad interim* e dall'alcalde di Cangas de

---

<sup>1390</sup> Gellner, pp. 66–71.

<sup>1391</sup> Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Stanford: Stanford University Press, 1976), pp. 292–302; Emilio Gentile, *Il culto del Littorio*, pp. 5–9; Giovanni Verga, *I Malavoglia* (Milano: Mondadori, 2003), pp. 122–24.

<sup>1392</sup> Quiroga, *Haciendo españoles*, pp. 139–44 e 164–67.

<sup>1393</sup> Covadonga. *Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1929, p. 425.

Onís – e una numerosa folla di fedeli, mentre la banda militare continuava nell'esecuzione del proprio repertorio<sup>1394</sup>. A partire dall'anno successivo, il palinsesto andò strutturandosi e articolandosi con l'inserimento della parata dei soldati asturiani dinanzi all'immagine della Vergine. Dopo la processione e la benedizione impartita dalla Santa Grotta dal vescovo di Almería, il missionario agostiniano Bernardo Martínez Noval, originario di Valdesoto, la santa immagine fu posta in un baldacchino elevato all'uopo nella spianata e il reggimento sfilò rendendo gli onori di capitano generale alla Vergine di Covadonga. I brani marziali eseguiti dalla fanfara, lo scoppio di mortaretti e petardi fra le gole montane e le acclamazioni delle migliaia di persone che assistevano alle feste trasformarono la parata in un momento di intensa emozione patriottica e religiosa che raggiunse il climax quando Samuel Fernández Miranda, canonico magistrato del capitolo, lanciò grida di urrà per la Spagna, le Asturie e la Vergine di Covadonga<sup>1395</sup>. La parata dei militari non costituiva solamente il rafforzamento degli attributi bellici dell'Atena asturiana o un ulteriore elemento di splendore e magnificenza delle feste di Covadonga, ma la sfilata veniva a esaltare i connotati di simbolo regionale della Santina: dopo la partecipazione delle autorità locali, la sfilata dell'esercito regionale corroborava la relazione fra Vergine di Covadonga e le Asturie sotto il segno dei valori patriottici e conservatori di cui l'esercito era portatore. Nel 1930 si cominciarono ad avviare le pratiche per il conferimento ufficiale del grado di capitano generale alla Vergine di Covadonga, un'usanza che all'interno dei confini della monarchia ispanica vantava una lunga e consolidata tradizione. Al di là del caso della Vergine di Butarque – l'immagine mariana cara alla pietà di don Giovanni d'Austria e nume tutelare della flotta della terza Lega Santa, che ricevette il grado di capitana generale all'indomani della vittoria di Lepanto – diverse altre Madonne spagnole ostentavano i gradi di generalissima, come la Vergine de los Desamparados di Valenza e, dal 1908, la Vergine del Pilar di Saragozza. L'uso di attribuire onori militari alla Vergine e di scorgere una protezione sovranaturale in virtù della mediazione di Maria durante le battaglie si impose nell'Europa cattolica nei secoli XVI e XVII, nel corso delle guerre contro i protestanti da una parte e della lotta contro gli ottomani dall'altra, in particolare all'interno dei domini dei due rami della Casa d'Austria<sup>1396</sup>. Nella penisola iberica la tradizione si rinnovò nel corso delle guerre rivoluzionarie e poi al tempo della Guerra d'Indipendenza, come ha ampiamente dimostrato Javier Solans in relazione alla Vergine del Pilar, palladio della Città dell'Ebro nel corso degli assedi francesi del 1808 e del 1809, ma come dimostra anche il caso della Vergine de los Desamparados di Valencia, cui furono imposte le insegne del grado di generalissima, la fusciasca e il bastone del comando, dopo che la vittoriosa resistenza della città levantina contro il primo assalto delle truppe napoleoniche nella primavera del 1810<sup>1397</sup>. Dalla fine del Seicento, inoltre, l'usanza si era diffusa anche nel vicereame della Nuova Spagna e segnatamente in Messico, dove nel 1810, durante la sollevazione messicana, la Vergine de los Remedios assurse a generale delle forze realiste, le religiose del convento di San Gerolamo di Città del Messico confezionarono una divisa militare per l'immagine e il viceré Francisco Xavier Venegas depose ai piedi del simulacro il proprio bastone di comando e la propria spada<sup>1398</sup>. In uno dei discorsi pronunciati nel corso del banchetto offerto alle

<sup>1394</sup> *Región*, 9 settembre 1927, p. 9.

<sup>1395</sup> *Región*, 9 settembre 1928, pp. 1-2. cfr. anche *Región*, 10 settembre 1929, p. 8 e *Región*, 9 settembre 1930, pp. 8-9.

<sup>1396</sup> Anna Coreth, *Pietas Austriaca* (West Lafayette: Purdue University Press, 2004), pp. 45–80.

<sup>1397</sup> Sul ruolo della Vergine del Pilar nei due assedi di Saragozza cfr. Ramón Solans, *La Virgen del Pilar dice ...*, pp. 79–128.

<sup>1398</sup> Turner e Turner, pp. 136–37; Hall, pp. 178–217; Brading, pp. 228–44. In merito al caso delle devozioni mariane messicane è interessante rimarcare la capacità delle immagini della Vergine di assurgere a simboli delle fazioni in lotta e patroni di eserciti che si confrontavano sui campi di battaglia. Durante la Guerra d'Indipendenza del Messico, mentre la Vergine di Guadalupe vantava forti connessioni coi rivoluzionari e nel suo culto assommava nazionalismo messicano, irredentismo indio e insurrezionalismo rurale, la Vergine de los Remedios si connotava come un culto conservatore, urbano e vincolato con la Spagna e i conquistatori; queste caratteristiche si mantennero a lungo se ancora al tempo della rivoluzione zapatista la Vergine di Guadalupe era simbolo dell'esercito contadino e patrona degli strati più deboli della popolazione mentre Nostra Signora de los Remedios diveniva emblema dei *cristeros* negli anni Venti, rimanendo collegata ai creoli e alla società gerarchica e paternalista del periodo liberale. Come ha sintetizzato Victor

autorità che si tenne nel palazzo vescovile di Covadonga in occasione delle feste di Covadonga del 1930, il giornalista Columbia rese noto che l'iter amministrativo per il conferimento dei massimi onori militari alla Vergine dell'Auseva era bloccato. Columbia aveva scritto al presidente del Consiglio dei ministri, che rivestiva anche la carica di ministro della guerra, il generale Dámaso Berenguer, sollecitando il completamento delle pratiche per la nomina a generalissima; dopo aver informato il giornalista ovetense che la procedura era rimasta in sospeso, Berenguer invitava il capitolo del santuario, il consiglio municipale di Cangas de Onís e la Deputazione Provinciale di Oviedo ad appellarsi al governo in vista del completamento delle pratiche amministrative. Columbia, dopo aver riferito i consigli contenuti nella missiva di Berenguer, sollecitava le autorità ad agire in tal senso e proponeva che lo stesso Alfonso XIII, o in sua vece il principe ereditario, salissero al santuario per imporre di persona le insegne di capitana generale alla Santina. Il governatore civile Rosón, rispondendo a Columbia, affermò che avrebbe trasmesso all'esecutivo il desiderio unanime del Principato di vedere elevata al grado di generalissima la Vergine di Covadonga<sup>1399</sup>. L'iniziativa delle autorità locali e delle forze vive della società asturiana non fu coronata da successo, anche a causa del convulso periodo che stava attraversando il paese e dell'instabilità degli ultimi governi della monarchia: la richiesta, come avremo modo di vedere, sarà accolta dal governo di Franco nel 1939 nel clima di esaltazione trionfalistica per la vittoria nella Guerra Civile e nell'ambito del ritorno dell'immagine della Vergine di Covadonga nelle Asturie.

Il legame della Vergine di Covadonga con l'ordine costituito e la gerarchia sociale fu rafforzata dalla proclamazione della devozione asturiana a patrona del corpo dei carabinieri, la guardia di frontiera spagnola. Il vincolo che legava le immagini mariane e i corpi di sicurezza dello Stato – e che corroborava l'identificazione del culto mariano con una società paternalista, gerarchica e conservatrice – era una tradizione consolidata nell'Europa latina e l'ufficializzazione di questo legame contava un precedente importante con la consacrazione della Guardia Civil alla Vergine del Pilar proclamata nell'anno 1913. Da allora, le devozioni mariane divennero patrona delle forze di pubblica sicurezza di diversi paesi, in particolare dopo l'elevazione, mediante un breve pontificio, della *Virgo Fidelis* a nume tutelare dell'arma dei carabinieri italiana nel 1949. Il titolo dell'immagine mariana fu scelto dall'arcivescovo ordinario militare Carlo Alberto Ferrero di Cavallerleone in riferimento al motto araldico dell'arma dei carabinieri e la data della ricorrenza, scelta da Pio XII stesso, fu il 21 novembre, festa della Presentazione della Beata Vergine e anniversario della battaglia di Culqualber. Come è possibile notare, nel caso della consacrazione dei carabinieri alla Vergine ai significati religiosi si assommavano suggestioni militari e conservatrici ma anche richiami nazionalistici, unitari e centralisti e financo filomonarchici, in quanto i carabinieri erano una istituzione di ascendenza sabauda che fu impegnata nel consolidamento dell'autorità del nuovo Stato italiano unificato, nella repressione del brigantaggio e nel mantenimento dell'ordine sociale nei decenni postunitari. Nel mondo ispanico degli anni Cinquanta, la Vergine di Copacabana divenne patrona della polizia boliviana, mentre a Nostra Signora di Luján fu consacrata la gendarmeria argentina<sup>1400</sup>. Nel centenario della loro fondazione, il corpo dei reali carabinieri spagnoli, creato alla fine degli anni Venti dell'Ottocento per tutelare le frontiere terrestri e le coste del regno e per combattere il contrabbando, si consacrò alla Madonna dell'Auseva e, in occasione delle feste di Covadonga del 1929, il vicedirettore generale del corpo, il generale asturiano Jenaro Gutiérrez Valdecara, si recò nel santuario per offrire solennemente i carabinieri alla Vergine. Nella Santa Grotta, Gutiérrez Valdecara, accompagnato da alcuni alti ufficiali, dai comandanti dei distaccamenti asturiani del corpo e da una rappresentanza degli effettivi e dei veterani dell'arma, lesse l'atto di consacrazione, imperniato sulla difesa dell'integrità della patria e sulla rigenerazione economica della nazione. In ginocchio dinanzi all'altare, Valdecara supplicò la Vergine di concedere la sua benedizione e il suo sostegno ai membri del corpo affinché essi siano

---

Turner, in Messico Nostra Signora de los Remedios rappresenta la struttura mentre la Madonna di Guadalupe si identifica con la *communitas*, cfr. Turner e Turner, 137 e Brading, 68-69.

<sup>1399</sup> *El Carbayón*, 9 settembre 1930, p. 1.

<sup>1400</sup> Hall, pp. 178-217; Ramón Solans, *La Virgen del Pilar dice ...*, p. 255.



pervasi da «aquel espíritu cristiano-guerrero» che sorse nella culla della monarchia spagnola, possano «conseguir la reconquista y prosperidad de la Hacienda pública» e difendere i confini della patria; al termine della lettura dell'atto di consacrazione, Valdecara applicò al manto della Vergine una preziosa spilla raffigurante l'emblema dei carabinieri sormontato dalla corona reale. Dopo la conclusione della messa, i membri del corpo radunatisi a Covadonga sfilarono sulla spianata dinanzi all'immagine<sup>1401</sup>. L'anno successivo una commissione di carabinieri presieduta dal comandante del distaccamento di Oviedo, tenente colonnello Rafael Jiménez Mérida, donò al capitolo un sontuoso manto per l'immagine e una colonna di militi sfilò nella magna processione dell'8 settembre: i membri della Deputazione Provinciale con a capo il presidente José Argüelles aprivano il corteo, seguiti dall'immagine della Vergine di Covadonga, dal clero celebrante, con in testa i vescovi di Oviedo e Almería, dalla compagnia del Reggimento del Principe e dal distaccamento dell'arma dei carabinieri; poco prima di entrare nella basilica, la processione si arrestò e dinanzi alla Vergine e alle autorità civili ed ecclesiastiche schierate tennero una solenne parata i membri delle forze armate radunatisi nel santuario<sup>1402</sup>. In conclusione, è necessario evidenziare gli argomenti utilizzati da Valdecara nel discorso di consacrazione, incardinati non solo sulla difesa della patria, principiata nella valle del Deva nell'VIII secolo, ma anche sulla rigenerazione economica ad opera del corpo che aveva fra le sue competenze la vigilanza generale in materia economica e finanziaria, compito questo che associava i carabinieri spagnoli alla Guardia di Finanza italiana. In secondo luogo, bisogna ricordare come la consacrazione dei carabinieri reali alla Vergine di Covadonga comportò la celebrazione della festa dell'8 settembre in tutte le sedi del corpo sparse per la penisola: al pari delle feste di Covadonga celebrate dalle colonie asturiane nelle città spagnole e dagli emigrati in America, gli omaggi dei carabinieri alla Vergine contribuirono alla nazionalizzazione del culto della Madonna asturiana<sup>1403</sup>.

Il processo di militarizzazione delle feste di Covadonga fu parallelo alla crescente presenza dell'esercito nelle annuali ricorrenze patriottiche spagnole degli anni Venti e in particolare nelle celebrazioni della Festa della Razza. In linea con gli intenti del regime di allestire celebrazioni all'aria aperta ai fini di coinvolgere le masse nelle efemeridi patriottiche, la dittatura favorì la celebrazione di messe di campagna, parate militari e concentramenti nelle piazze e nelle strade delle città spagnole. La celebrazione del 12 ottobre non sfuggì a questa dinamica e, con l'obiettivo da una parte di fomentare l'orgoglio razziale delle popolazioni spagnole e dall'altra con l'intento addottrinatore che caratterizzò le cerimonie pubbliche del regime, i delegati governativi aragonesi patrocinarono e finanziarono l'organizzazione di fastose celebrazioni incardinate sull'esaltazione dell'esercito vittorioso in Marocco, sulla definizione e propagazione di un'immagine *castiza* degli aragonesi, i *baturros*, e sulla venerazione per la Madonna della Razza<sup>1404</sup>. Inoltre, è importante notare che, con l'inserimento della sfilata dei carabinieri nel rituale delle festività di settembre, a

---

<sup>1401</sup> *El Carbayón*, 13 settembre 1929, p. 1; *Covadonga. Revista quincenal*, 15 settembre 1929, pp. 420-1 e 426-427.

<sup>1402</sup> *Covadonga. Revista quincenal*, 15 settembre 1930, pp. 426-427.

<sup>1403</sup> Nel settembre 1929, ad esempio, si tennero celebrazioni in onore della patrona a Madrid, Barcellona, San Sebastián, Siviglia, Zamora e Almería, *ABC*, 10 settembre 1929, p. 28. Gli anni della Repubblica presupposero l'interruzione della partecipazione ufficiale delle autorità militari alle celebrazioni religiose, ma dopo la Guerra Civile i carabinieri tornarono a celebrare la festa della loro patrona, nel tentativo di dimostrare la fede cattolica e l'adesione del corpo alla rivolta del luglio del 1936. Nella chiesa madrilenza di San José si celebrò una messa solenne la mattina dell'8 settembre 1939 nel corso della quale il celebrante richiamò l'eroismo del corpo dei carabinieri nel corso della santa crociata conclusasi felicemente il 1° aprile, riferendosi in particolare alla morte eroica del tenente colonnello Juan Porto Gallego e di altri carabinieri impegnati nella disperata difesa di Santa María de la Cabeza e segnalando l'atto di coraggio dei duecento carabinieri – di cui ottanta perirono – che difesero Biescas durante le battaglie dell'autunno del 1937 sul fronte aragonese. Altre funzioni si tennero a Cadice, Castellón de la Plana, Alicante, Algeciras, San Sebastián, Pamplona, Valenza e Siviglia, *ABC*, 9 settembre 1939, p. 8. Sembra evidente come, nel tentativo di cancellare la memoria della fedeltà di due terzi del corpo alla Repubblica durante i giorni iniziali della sedizione, i carabinieri organizzarono cerimonie in onore della patrona che costituissero una dimostrazione di fedeltà al nuovo regime e un atto di riparazione per i peccati perpetrati nella zona rossa.

<sup>1404</sup> Quiroga, *Haciendo españoles*, pp. 302, 308–9; Ramón Solans, *La Virgen del Pilar dice ...*, pp. 280–85.

Covadonga si radunavano tutte le autorità civili, ecclesiastiche, militari, religiose e poliziesche del Principato, trasformando le celebrazioni nella festa principale delle Asturie cattoliche e conservatrici. Da questo punto di vista, le feste dell'8 e 9 settembre 1930 costituirono il momento di maggiore splendore delle celebrazioni in onore della Madonna dell'Auseva, simbolo del Principato e nume tutelare degli indiani e degli asturiani emigranti, ma anche emblema dell'unità spagnola, guida nella Guerra del Rif, prosieguo della Riconquista contro i Mori, devozione reale e legame panispanico. La partecipazione di tutte le autorità regionali certificava la compenetrazione e la stretta collaborazione fra lo Stato e la Chiesa, costruita – almeno a livello simbolico e nel caso di Covadonga – nel corso della dittatura di Primo de Rivera. Proprio perché le feste del 1930 costituirono il culmine dell'alleanza fra la Chiesa, lo Stato e il trono, la mancata partecipazione delle autorità pubbliche alle celebrazioni dell'anno successivo – e il mancato sussidio erogato dagli organi amministrativi e politici regionali alle medesime – assunse una enorme rilevanza simbolica.

L'ultima caratteristica rilevante del culto della Vergine di Covadonga negli anni Venti è costituita dal consolidamento dell'identificazione fra la festa della Natività della Vergine, l'anniversario della festa della Madonna di Covadonga e il giorno delle Asturie, ricorrenza che intendeva rafforzare l'identità locale asturiana nel complesso di un regionalismo unitarista e spagnolista. Negli anni della dittatura del generale andaluso, il capitolo del santuario, ora dotato di un nuovo efficace organo di stampa, la rivista *Covadonga*, e alcuni esponenti della cultura politica cattolica asturiana tentarono di istituire ufficialmente un calendario *covadonguista*, impregnato di valenze nazionaliste, controrivoluzionarie e belliche, che fosse osservato sia nel Principato che nell'intera nazione. Le feste religiose dell'8 e del 9 settembre consolidarono nel corso del decennio le loro prerogative di giorno delle Asturie, un processo parallelo alla cristallizzazione del patronato della Santina sul Principato. La Vergine di Covadonga venne così elevata a simbolo dell'asturianità e dell'asturianismo, il regionalismo asturiano nel quale, come abbiamo potuto vedere, dall'anno del centenario prevalse l'orientamento cattolico e conservatore e si rafforzarono gli atteggiamenti spagnolisti. Sovente, come ad esempio nell'editoriale che i canonici redattori della rivista *Covadonga* pubblicarono in occasione delle feste del 1929, il «Día de Covadonga», il «Día de Asturias» e il «Día de la Patria» coincidevano, rafforzando l'unione fra la monarchia, la patria, la culla della nazione, la Madre della Razza e la Madonna degli asturiani. La triade sacra al centro delle commemorazioni, costituita dalle Asturie, la Spagna e Maria, fu ribadita anche da voci laiche, come quella del giornalista Columbia, che dalle colonne di *Región*, dopo aver riassunto le iniziative prese in occasione del XII centenario della battaglia di Covadonga in vista dell'istituzione di una festa nazionale, chiariva il significato religioso e patriottico delle celebrazioni<sup>1405</sup>. La festa della patrona del Principato costituiva anche l'occasione per celebrare la pacificazione sociale e l'armonia civile ristabilita nel paese dal regime di Primo de Rivera dopo i torbidi che avevano funestato gli ultimi anni del governo costituzionale. I redattori di *El Carbayón* descrivevano estasiati l'armonioso spettacolo del santuario durante le feste, i pellegrinaggi integrati da componenti di tutte le classi sociali, l'ambiente pacifico e sereno lontano dalle lotte e dalle passioni umane, dai tumulti sociali, gli egoismi e le miserie del secolo. L'afflato verso l'armonia sociale che domina le feste di Covadonga e caratterizzava il culto della Santina come patrona del Principato e Madre degli asturiani si contrapponeva alla legge della giungla che vigeva la società contemporanea, dove infuriava lo scontro fra aguzzini e schiavi, fra lupi e agnelli<sup>1406</sup>. La concordia civile e la pacificazione degli animi nell'ambito dei conflitti lavorativi da conseguire con la doppia celebrazione dell'anniversario del Principato e della Vergine di Covadonga furono al centro di un breve intervento di Luis Pérez pubblicato in *Región* in concomitanza con le feste di Covadonga dell'anno 1925. Il vescovo di Oviedo propugnava la necessità dell'unione delle classi nella società cristiana e difendeva la santificazione del lavoro all'interno di un sistema che, informato dalla

---

<sup>1405</sup> José María González (Columbia), 'Covadonga y España', *Región*, 8 settembre 1926, p. 1.; *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1929, p. 409.

<sup>1406</sup> *El Carbayón*, 8 settembre 1926, p. 8.

dottrina sociale della Chiesa, fosse nobilitato da uno spirito di giustizia e fraternità fra le diverse classi sociali. Il lavoro onesto era una necessità morale e materiale per gli uomini e, aggiungeva Luis Pérez, anche per le nazioni che vogliono prosperare: così la grandezza della patria si basava sul lavoro perseverante e le future glorie della nazione solo da questo sacrificio quotidiano potevano germogliare. Il ritorno al lavoro, alle officine e alle fabbriche, ai campi e alle fattorie dopo gli innumerevoli giorni di sciopero che avevano caratterizzato gli anni precedenti, e la pace fra le classi sociali costituivano una necessità in vista del risorgimento della patria: su questo punto Luis Pérez concordava con gli ideologi del regime. A Covadonga, durante le feste di settembre, prostrati ai piedi della Santina i lavoratori asturiani rigenereranno il loro spirito, rimembreranno la religione dei padri e le orazioni apprese dalle madri nell'infanzia e svilupperanno uno spirito libero finalmente dall'oppressione della materia: animati da questo spirito cristiano di sacrificio e abnegazione, ispirati da Maria di Covadonga, i lavoratori asturiani avrebbero così rigenerato la regione e la nazione<sup>1407</sup>. Le feste di Covadonga sotto Primo de Rivera assunsero la caratteristica di rituale di integrazione nella nazione unita delle diverse classi sociali, un connotato che le accomuna ad altre celebrazioni organizzate dal regime come, ad esempio, la Fiesta de la Despedida del Soldado descritta da Alejandro Quiroga<sup>1408</sup>.

Riagganciandosi alle aspirazioni di Columbia espresse nel 1918, i canonici, mediante l'organo di informazione del santuario e i quotidiani regionali prossimi al cattolicesimo, richiesero l'istituzione di una festa nazionale l'8 settembre che ricordasse l'impresa di Pelayo e degli asturi, la nascita della patria e della monarchia. Mediante campagne di stampa che annualmente si riproponevano in occasione delle date covadonguiste, sermoni e pressioni sui funzionari e gli amministratori regionali, il capitolo cercò di ottenere un riconoscimento nazionale per la devozione dell'Auseva e i significati controrivoluzionari e patriottici che essa incarnava. All'editoriale del 1929 pubblicato sulla rivista Covadonga che abbiamo già avuto modo di vedere e che richiedeva l'istituzione ufficiale della festa nazionale, l'anno successivo si abbinò la predica del canonico magistrato Samuel Fernández Miranda il quale l'8 settembre richiese espressamente alle autorità civili, militari e di polizia presenti alla messa solenne nella basilica di esercitare pressioni in tal senso. Dinanzi al governatore civile, al presidente della Deputazione Provinciale e a quello del tribunale territoriale, dinanzi al governatore militare e al vicedirettore dei carabinieri reali, il generale Eladio Soler, il magistrato pregò le autorità di intercedere presso il governo affinché esso emani il decreto di istituzione della festa dell'8 settembre con il nome di «Día de la Patria» che avrebbe dovuto costituire una «exaltación de la unidad nacional, como principio, respentando, claro está, las sanas costumbres regionalistas que no vayan contra ella»<sup>1409</sup>. Negli anni Venti, inoltre, il capitolo di Covadonga e alcuni esponenti della borghesia conservatrice asturiana perseguirono la promozione e la trasformazione in ricorrenza ufficiale del primo agosto, data nella quale secondo la tradizione era accaduta la celebre battaglia del 718. Già nelle pagine del quarto numero della rivista il capitolo esaltava l' «efeméride tan castizamente española», «aquella épica inmortal gesta, que purificó en ríos de sangre cántabro-astur el alma de la raza caída y vencida y hundida con humillantes sonrojos en las aguas del Guadalete». Il ricordo della «ciclópea jornada» e del valore dell'immortale caudillo Pelayo avrebbe dovuto ispirare gli uomini e soprattutto gli spagnoli nel mezzo della crisi finale della Restaurazione, l'esempio degli asturi avrebbe dovuto guidare gli spagnoli del Novecento, facendo rinascere quel «fêrvido españolismo» che aveva guidato il duce goto e i suoi. Nelle ultime frasi dell'editoriale i canonici redattori invocavano la venuta di un nuovo caudillo che, come Pelayo nell'VIII secolo, avrebbe redento la Spagna dalle perniciose invasioni, allora militari, oggi economiche, di costume – con l'introduzione di mode e idee di provenienza

---

<sup>1407</sup> Juan Bautista Luis Pérez, 'La Restauradora de España', *Región*, 8 settembre 1925, p. 9.

<sup>1408</sup> Quiroga, *Haciendo españoles*, pp. 165–66.

<sup>1409</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1929, p. 409; *El Carbayón*, 9 settembre 1930, p. 1.

straniera ed estranee alla tradizione nazionale – e politiche<sup>1410</sup>. Allo spirare del decennio il capitolo tornava a insistere sulla necessità di istituzione della festa nazionale, del «Día de la Patria», il 1° agosto. Nel mezzo dell'«atrofia de patriotismo», la celebrazione di «un día tan racialmente hispano» avrebbe esaltato l'amore per la patria e l'orgoglio nazionale; l'opportunità inoltre designare un giorno che ricordi l'indipendenza nazionale, un'indipendenza vincolata all'impianto della fede cattolica, una libertà diversa da quella celebrata il Due di Maggio, si configurava come urgente e improrogabile, in considerazione anche della carenza di occasioni per esaltare le glorie della nazione e il senso di appartenenza alla patria. Infatti, come lamentavano i canonici, solamente il Due di Maggio e il Dodici Ottobre figuravano come feste nazionali nel calendario spagnolo, mentre negli altri paesi europei si moltiplicavano le celebrazioni degli anniversari della storia patria<sup>1411</sup>. La costruzione di calendario *covadonguista*, incentrato sulle celebrazioni del primo agosto e dell'otto settembre, anniversari vincolati alla lotta contro l'invasione straniera e per il mantenimento della fede nazionale, non ebbe successo. Nonostante i tentativi del capitolo della basilica, supportati alla fine degli anni Venti dalle autorità civili e militari regionali, le due feste non furono introdotte nel ciclo celebrativo spagnolo che rimase incardinato sulla celebrazione della festa dell'indipendenza nazionale il due di maggio e sulla festa della scoperta dell'America, vincolata alla devozione *pilarista*, il dodici ottobre; a proposito del culto della Vergine del Pilar, è interessante notare come anche il capitolo della basilica aragonese ambisse a creare un calendario con valore nazionale se non addirittura panispanico, incentrato sulle celebrazioni del due gennaio – ricorrenza della venuta in carne mortale della Vergine sulle rive dell'Ebro, nell'anno 40 dell'era volgare, ma anche data in cui nel 1492 Granada si arrese ai Re Cattolici – e sul Dodici Ottobre.

#### *IV.1.2.2 La persistenza di una cultura devozionale fondata sulla testimonianza e il sacrificio*

La liturgia delle celebrazioni religiose – le funzioni sacre nella basilica e nella Santa Grotta, le processioni, l'apparato scenico – non conobbe rilevanti cambiamenti nel corso degli anni Venti e Trenta. L'unica novità di rilievo fu costituita dalla crescente attenzione posta dal capitolo del santuario e dal protagonismo dei canonici nell'organizzazione dei pellegrinaggi alla Santa Grotta in occasione delle feste di settembre. Al di là del tentativo di accrescere la magnificenza del triduo festivo in onore della Vergine di Covadonga mediante la partecipazione di migliaia di fedeli, la presenza nel santuario dei devoti e dei pellegrini provenienti dai *pueblos* e dalle circoscrizioni territoriali asturiane in concomitanza con le feste dimostrava l'omaggio dell'intera regione alla Vergine di Covadonga, culto unificante e simbolo civico-religioso delle Asturie cattoliche. Già i punti nono e undicesimo delle conclusioni dell'assemblea delle arcipreture del Principato tenutasi a Covadonga alla metà del novembre 1910 raccomandavano l'organizzazione di pellegrinaggi al santuario da parte di tutte le parrocchie della diocesi asturiana e imponevano ai parroci di concordare le date dei santi viaggi con il capitolo; inoltre, le conclusioni consigliavano la creazione di giunte in ogni parrocchia destinate a fomentare in maniera continuativa l'organizzazione di pellegrinaggi alla Santa Grotta. I pellegrinaggi degli anni Venti e Trenta erano organizzati dai parroci dei centri rurali o dei quartieri delle città asturiane, i quali si accordavano con il capitolo collegiale in merito alla data di arrivo del sacro viaggio e all'allestimento delle funzioni sacre. L'organizzatore del pellegrinaggio di Villaverde, centro sito all'interno dei confini dell'arcipretura di Villaviciosa de Asturias, fu il parroco Cándido Carrión, mentre il coadiutore di Soto del Barco Manuel Viñas Arias guidava il nutrito pellegrinaggio proveniente dalla valle del Nalón e l'amministratore Balbino García Blanco si pose alla testa di santi viaggiatori di Remedio. Sovente i notabili locali accompagnavano il parroco e si ponevano alla testa della processione dei devoti: così, ad esempio, l'alcalde Fernando Campo accompagnava il sacerdote Manuel Díaz alla testa dei devoti di Tielve e Sotres, paesi del *concejo* di Cabrales, nel pellegrinaggio intrapreso nel settembre 1926;

---

<sup>1410</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° agosto 1922, p. 1. Alla pagina seguente, l'articolo 'Recordando un día memorable' conteneva una lunga lamentazione sull'oblio, da parte degli spagnoli, della indimenticabile giornata e, nella parte finale del testo, una dissertazione storiografica sull'effettiva data della battaglia.

<sup>1411</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° agosto 1930, p. 1.

nella pia comitiva inoltre figuravano alcuni ricchi indiani, come Florentino González, Francisco Collada, Manuel López, Domingo e Lino Díaz, che testimoniavano la loro devozione verso la Santina<sup>1412</sup>.

In genere il capitolo distribuiva i pellegrinaggi nei giorni della novena, di modo che i pellegrini potessero partecipare alle funzioni vespertine nella Grotta della Vergine prima di intraprendere il viaggio di ritorno. I devoti di Villaverde, ad esempio, giunsero a Covadonga la mattina del 3 settembre 1924, parteciparono al Rosario e a altre funzioni sacre nella Santa Grotta, culminate con il canto del *Salve Regina*, per poi, dopo la novena, riprendere il cammino verso le proprie abitazioni. Lo stesso palinsesto scandì i pellegrinaggi di Cabañaquinta, parrocchia compresa nella circoscrizione municipale di Aller, e Remedio, vicino a Nava, nel 1925. I viaggi sacri negli anni della dittatura di Primo de Rivera erano generalmente composti da qualche centinaio di fedeli: i devoti di Villaverde erano ad esempio 130, mentre 200 persone giunsero da Remedio nel 1925. L'ammmodernamento e l'ampliamento delle vie di comunicazione che allacciavano il santuario con il resto delle Asturie, iniziate nel primo decennio del secolo, offrirono la possibilità di limitare i costi, i tempi e le scomodità del viaggio e consentirono a un sempre maggiore numero di pellegrini di affluire a Covadonga. Inoltre, a partire dagli anni Venti, al treno, che nei cinquanta anni precedenti aveva costituito il mezzo privilegiato per i pellegrinaggi ad ampio raggio nell'Europa cattolica, andarono sostituendosi gli autocarri, gli autobus e le prime automobili: da Miranda, parrocchia del *concejo* de Avilés, giunsero in occasione delle feste del 1926 due autobus di pellegrini, addobbati con bandiere e drappi raffiguranti lo scudo di Pelayo, mentre i fedeli di Remedio e Tineo fecero il viaggio su autocarri. I treni speciali, convogli organizzati appositamente e dotati di tariffe agevolate, continuarono comunque a costituire il mezzo di trasporto privilegiato per i singoli pellegrini e le comitive sacre che si recavano a Covadonga dalle grandi città asturiane in occasione delle feste dell'8 e 9 settembre. L'espletamento dei sacramenti della confessione e della comunione nella Casa della Vergine restò una delle priorità dei viaggi sacri a Covadonga, ampiamente riportato dalla stampa ecclesiastica: i fedeli delle parrocchie montane di Tielve e Sotres diedero un esempio di abnegazione e sacrificio, nonché di amore alla Vergine, accostandosi numerosi ai sacramenti<sup>1413</sup>. Inoltre, gli atti di devozione, espiazione e mortificazione personali continuarono a essere incoraggiati e puntualmente registrati nelle pagine della rivista del santuario e della stampa confessionale. Molti devoti continuavano a compiere il viaggio a piedi come atto di penitenza ma anche di ringraziamento: in occasione delle feste del 1924, un gruppo di pellegrini copri a piedi la distanza di poco meno di 70 chilometri che divideva La Felguera da Covadonga, come atto di riparazione per i torbidi prerivoluzionari che avevano funestato la zona negli anni precedenti, mentre i genitori di un coscritto tornato sano e salvo da Melilla intrapresero il viaggio di 86 chilometri da Serín, nell'entroterra di Gijón, alla valle del Deva. Questi atti edificanti dimostravano, secondo il capitolo, il radicamento del culto della Santina presso il popolo asturiano e i canonici propagavano la notizia sugli organi di stampa *ad maiorem Dei gloriam*. L'usanza di salire le scale della grotta in ginocchio, alle volte con un cero acceso nelle mani, da parte di donne, uomini e anche ragazzi era inoltre vista con soddisfazione dai canonici: quando due donne venute da San Emeterio de Bimenes salirono la Santa Scala recitando preghiere alla Madre di Dio, i redattori della rivista si compiacquero nel notare come queste mortificazioni «contribuyen a fomentar y consolidar el verdadero, el genuino, el castizo ambiente de Covadonga»<sup>1414</sup>. Nel corso delle messe e delle funzioni religiose che si tenevano nella Santa Grotta e che costituivano una delle fasi culminanti del viaggio sacro, i canonici di Covadonga pronunciavano omelie nelle quali esaltavano la devozione cristiana dei pellegrini e l'alto significato che il loro atto di fede rivestiva. Il canonico penitenziere della collegiata, Eduardo Grossi, si compiaceva ad esempio coi pellegrini giunti dal municipio di Nava in quanto il pellegrinaggio da loro intrapreso costituiva una testimonianza di fede e di amore e

---

<sup>1412</sup> Covadonga. *Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1925, p. 162 e Covadonga. *Revista quincenal ilustrada*, 1° ottobre 1926, p. 752.

<sup>1413</sup> Covadonga. *Revista quincenal ilustrada*, 1° ottobre 1926, pp. 752-753 e *Región*, 9 settembre 1928, pp. 1-2.

<sup>1414</sup> Covadonga. *Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1924, p. 136.

sottomissione a Cristo e alla sua Chiesa. Lo stesso Grossi, l'anno successivo, invitava i pellegrini provenienti da Arrojo, centro sito nel municipio montano di Quirós, a imitare la fermezza nella fede del protomartire asturiano Melchor García Sampedro che era originario di quelle terre<sup>1415</sup>. Appartenente all'ordine di San Domenico e dotato di una pietà caratterizzata da una speciale devozione passionista e per la Madre Dolorosa, Melchor Sampedro era stato missionario nelle Filippine e poi in Vietnam, dove divenne vicario apostolico del Tonchino centrale. Nell'estate del 1858, dopo la decapitazione di José María Díaz Sanjurjo, fu elevato a vescovo di Bù Chu ma una settimana dopo ottenne la palma del martirio, ucciso nell'ambito delle persecuzioni anticristiane scatenate per ordine dell'imperatore Tỵ Đức. Già a partire dall'ultimo scorcio del XIX secolo l'ordine domenicano aveva dato impulso e patrocinato il processo di canonizzazione di Sampedro e degli altri santi martiri del Vietnam, i 117 missionari uccisi nel corso di diverse persecuzioni nel Tonchino, nella Cocincina e nell'Annam fra il 1745 e il 1862, che vennero beatificati da Leone XIII, Pio X e Pio XII fra il 1900 e il 1951<sup>1416</sup>. La Chiesa di Oviedo sostenne fortemente il processo di canonizzazione del missionario originario di Quirós, il quale incarnava perfettamente lo spirito eroico del cattolicesimo ottocentesco e della Chiesa martire nei paesi pagani, e, negli anni successivi alla Guerra Civile, anche l'amministrazione locale franchista appoggiò le richieste dell'Ordine dei frati predicatori e della gerarchia asturiana. Il 29 aprile 1951 Pio XII proclamò santo frate Melchor García-Sampedro e, nell'udienza generale concessa al pellegrinaggio diocesano alla Città Santa del maggio successivo, Pacelli additò il protomartire asturiano come esempio da seguire per la cristianità tutta. Guidato dall'allora ministro delle opere pubbliche José María Fernández-Ladreda e dal vescovo di Oviedo Francisco Javier Lauzurica, i circa 10.000 pellegrini asturiani ribadirono la loro sottomissione al pontefice e cantarono, nei palazzi vaticani, l'inno alla Vergine di Covadonga, composto in occasione del centenario del 1918<sup>1417</sup>. La devozione di Covadonga negli anni Cinquanta si andò vincolando al culto per il protomartire asturiano, in particolare da quando, nel corso dei lavori per il restauro della basilica, fu installata una statua di san Melchiorre di Quirós al lato dell'altar maggiore<sup>1418</sup>.

L'Inno della Vergine di Covadonga, composto da Restituto del Valle e musicato da Ignacio Busca de Sagastizábal, fu cantato al termine di ogni viaggio santo dai pellegrini nella Santa Grotta, contribuendo così alla diffusione dell'inno ufficiale del culto e della devozione stessa fra i devoti di ogni angolo del Principato. La diffusione del culto di Covadonga mediante la recita della giaculatoria «Madre mía de Covadonga, salvadme y salvad a España», breve litania da ripetersi più volte al giorno, era già stata raccomandata sia da Poveda sia dall'assemblea delle arcipreture asturiane alla fine del primo decennio del secolo. La propagazione dell'antifona all'interno dei confini del Principato era vincolata all'impianto, in ogni parrocchia della diocesi ovetense, della Congregazione Nazionale di Nostra Signora di Covadonga. Istituita canonicamente nel santuario nel 1908 da Batzán e riconosciuta da Pio X, il quale aveva concesso indulgenze straordinarie ai membri, la congregazione aveva come scopi rendere gloria a Dio e alla Vergine, propagare il culto alla Madre di Dio e implorare la sua protezione in favore della Spagna: la pia associazione dunque

---

<sup>1415</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1925, p. 162 e *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° ottobre 1926, p. 753.

<sup>1416</sup> Sull'espansione del cristianesimo nel mondo nei decenni successivi al 1860 cfr. Bayly, pp. 425–28. Sulle missioni cristiane al di fuori dell'Europa, sulla relazione fra missioni e potere coloniale e in merito all'esaltazione del martirio subito dai sacerdoti e dei fedeli cattolici sotto tiranni pagani – in particolare, sull'occasione di globalizzazione della Chiesa costituita dalla canonizzazione dei ventisei martiri del Giappone, avvenuta a Roma nel febbraio del 1862 alla presenza di 225 vescovi provenienti da tutto il mondo – cfr. Osterhammel, pp. 889–94 e 901. La proclamazione di santità dei martiri di Nagasaki, il cui supplizio fu raffigurato dal pittore veneto secentesco Francesco Maffei nella pala d'altare della chiesa di San Francesco a Schio, coincise peraltro con l'ultimo anno delle persecuzioni perpetrate da Tỵ Đức e fu coeva anche al massacro dei martiri di Damasco, studiati da Andrea Riccardi, 'Il martirio: un modello per il cristiano nel mondo islamico fra Ottocento e Novecento? Il caso dei martiri di Damasco nel 1860', in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione*, pp. 259–83.

<sup>1417</sup> *Voluntad*, 11 maggio 1951, pp. 3–4.

<sup>1418</sup> López y García-Jove, pp. 279–82; De la Huerga, p. 35.

fondeva la devozione mariana caratteristica della religiosità del secolo decimonono al nazionalismo cattolico con suggestioni rigenerazioniste<sup>1419</sup>. Nel 1910 l'assemblea delle arcipreture asturiane tenutasi a Covadonga incoraggiava la fondazione di una sezione della congregazione nazionale di Covadonga in tutte le parrocchie della diocesi e raccomandava la propagazione della giaculatoria, al fine di «inculcar al pueblo la devoción de Nuestra Señora de Covadonga» nei modi che i curati delle diverse parrocchie ritenevano più consono<sup>1420</sup>. Dopo il centenario, alla recita quotidiana della giaculatoria nell'ambito della religiosità privata e all'invocazione alla Vergine mediante la medesima antifona nelle funzioni religiose, si aggiunse il canto dell'inno di Covadonga al termine delle cerimonie pubbliche organizzate nel santuario. Nell'estate del 1922 il capitolo del santuario impose l'inno del centenario come cantico di tutti i pellegrinaggi che sarebbero giunti a rendere omaggio alla Regina della Montagna. Tuttavia, le ambizioni del capitolo travalicavano l'ambito meramente locale e i canonici aspiravano a elevare l'inno di Busca de Sagastizábal e Restituto del Valle a «himno mariano nacional que se cante en los actos de culto mariano que se celebren en España». In linea con questo proposito, i canonici di Covadonga si appellarono all'episcopato iberico affinché pubblicasse nei bollettini diocesani di tutta la Spagna il testo della canzone, imponesse ai parroci di terminare tutte le solennità del culto alla Vergine e le lezioni del catechismo con l'esecuzione dell'inno di Covadonga, «que es escuela de amor mariano y de amor patrio»<sup>1421</sup>. Così, i pellegrini di Remedio, del Comune di Nava, cantarono con fervore l'Inno della Coronazione prima di lasciare la Grotta, mentre i 280 allievi del catechismo delle parrocchie di Tiñana e Limanes e i genitori al seguito intonarono l'Inno di Covadonga alla fine della celebrazione dei culti – messa solenne, esposizione del Santissimo Sacramento, recita del rosario – presieduti dai parroci Manuel Ruiz Vela di Limanes, Severino Fernández Cano di Tiñana e da Amador Juegas, professore nel seminario di Valdediós<sup>1422</sup>. A proposito del pellegrinaggio catechistico delle parrocchie di Tiñana e Limanes, è importante sottolineare come, fra i viaggi sacri organizzati in occasione della novena e delle feste di Covadonga, vi siano anche ritiri spirituali e pellegrinaggi di fanciulli del catechismo. Le visite da parte degli allievi del catechismo e, in generale, il pellegrinaggio degli studenti dei collegi e delle scuole di ogni grado al santuario, così come la consacrazione delle classi del catechismo alla Vergine di Covadonga, era già stato raccomandato dall'assemblea delle arcipreture asturiane del 1910 come una delle migliori modalità per fomentare la devozione dei bambini alla Madonna dell'Auseva. Nel 1930, ad esempio, il curato Eulogio Nicieza, coadiuvato dal maestro elementare e da altri notabili locali, organizzò un viaggio sacro a Covadonga dei fedeli di Vidiago, nell'Oriente asturiano: fra i 215 devoti che integravano la santa spedizione figuravano i bambini del catechismo, accompagnati dalle instancabili ed entusiaste catechiste le quali organizzarono una lotteria e una sottoscrizione per permettere a tutti i loro allievi, anche i più poveri, di partecipare convenientemente abbigliati al pellegrinaggio. Dopo la processione dalla basilica alla grotta, la messa e il canto della *Salve Regina*, i bambini depositarono un ramo di fiori come omaggio e testimonianza di fede ai piedi dell'immagine mariana, mentre il canonico Amaro Alonso Campal pronunciò un sermone sulla necessità di preservare e ingrandire la famiglia cristiana<sup>1423</sup>.

Malgrado la partecipazione delle autorità locali e le parate dell'esercito e dei carabinieri, i rituali e la liturgia delle festività rimasero sostanzialmente immutati negli anni Venti e Trenta. La novena, la processione delle torce, la solenne messa pontificale dell'Otto Settembre nella basilica e del giorno successivo nella Santa Grotta e le pompose processioni dell'immagine dalla cappella della Vergine nella caverna alla spianata della basilica e all'altar maggiore del tempio monumentale continuarono a caratterizzare le feste di Covadonga. Anche la particolare cura per l'esecuzione della musica sacra rimase invariata. Sebbene il coro di Llanes, guidato da don Marino Soria, in genere continuasse a occuparsi dell'interpretazione della musica sacra nel santuario, anche altre corali

---

<sup>1419</sup> Poveda, pp. 25–26.

<sup>1420</sup> *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo*, 15 dicembre 1910, p. 384.

<sup>1421</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° luglio 1922, p. 13.

<sup>1422</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1929, p. 427.

<sup>1423</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° giugno 1930, p. 259.

vennero chiamate per accompagnare la celebrazione dei riti a Covadonga in occasione delle feste di settembre. Nel 1925, ad esempio, l'Orfeón di Zumaya cantò magistralmente una delle messe pontificali del celeberrimo Lorenzo Perosi, direttore perpetuo della Cappella Musicale Pontificia Sistina dal 1898 ed esponente di spicco del Movimento Ceciliano. La Cappella Reale di Madrid, invece, interpretò la *Missa a cuatro voces* del compositore barocco Juan Matías de Rivera e, al momento dell'offertorio, l'*Ave Maria* di Vicente Goicoechea Errasti: influenzato della polifonia rinascimentale dei compositori Morales, Palestrina e Victoria, Goicoechea fu la personalità centrale nel rinnovamento della musica sacra in Spagna nell'ultimo terzo del secolo XIX e dell'adattamento della musica religiosa nella penisola alle indicazioni contenute nel *motu proprio Tra le sollecitudini* di Pio X<sup>1424</sup>. L'innovazione più importante del periodo consistette nell'installazione dell'organo monumentale nella basilica: risultato di una cospicua spesa da parte del capitolo della collegiata, l'organo fu ordinato alla premiata ditta Amézua y Compañía e fu inaugurato nel tardo autunno del 1924: l'installazione dell'organo monumentale presuppose un deciso aumento della solennità dei culti nella basilica monumentale, propiziando una più intensa partecipazione dei devoti alla liturgia<sup>1425</sup>.

#### IV.1.2.3 Covadonga «solar de la Raza»

Come già durante la Restaurazione, la presenza di prelati asturiani al fianco del vescovo di Oviedo durante il triduo festivo aumentava il fasto delle celebrazioni, suggellando al contempo la dimensione regionale dell'anniversario. Negli anni Venti sovente partecipò alle funzioni del giorno di Covadonga Bernardo Martínez Noval, agostiniano originario della zona collinosa di Siero nelle Asturie centrali, che fra la fine del 1921 e il 1934 fu vescovo di Almería. Frate Bernardo, al pari di molti chierici asturiani, era stato missionario in Estremo Oriente nell'ultimo decennio dell'Ottocento per poi fare ritorno in patria da Manila all'indomani della Rivoluzione filippina e della cessione dell'arcipelago agli Stati Uniti. Come presule urcitano, Martínez Noval incoraggiò i movimenti religiosi secolari e incentivò la formazione di sindacati cattolici e società operaie di mutuo soccorso, di confraternite come le Dame del Sacro Cuore e associazioni pie dedicate all'apostolato e all'insegnamento, per esempio le Damas Catequistas, e patrocinò l'istituzione delle sezioni dell'Azione Cattolica nella diocesi almeriense, in particolare l'Acción Católica de la Mujer e le Juventudes Católicas<sup>1426</sup>. Durante il regime del generale Miguel Primo de Rivera, alle feste di Covadonga presenziarono anche prelati provenienti dagli Stati sorti nei territori dell'antico impero ed ecclesiastici il cui titolo era vincolato all'epoca coloniale. Alle feste del 1924, ad esempio, si recò al santuario il patriarca delle Indie Occidentali Julián de Diego y García Alcolea, mentre a quelle dell'anno successivo l'arcivescovo dell'Avana, José Manuel Dámaso Ruiz y Rodríguez, coadiuvò Luis Pérez nella celebrazione delle funzioni religiose in occasione delle feste della Santina<sup>1427</sup>. Poiché il titolo generalmente comportava il conferimento di incarichi e mansioni a palazzo, come quello di grande elemosiniere del regno, la presenza del patriarca delle Indie esplicitava e corroborava la connessione del santuario con il sovrano e la corte, rinviando, al contempo, all'epoca dei vicereami americani. La partecipazione dei presuli americani invece evidenziava la dimensione atlantica e panispanica del culto dell'Auseva, i legami delle Asturie con l'America e la nostalgia per i secoli gloriosi della monarchia ispanica. Proprio negli anni della dittatura il capitolo del santuario, appoggiato da alcuni membri dell'intelligenza cattolica asturiana, propose di istituzionalizzare i vincoli americani di Covadonga mediante l'elevazione

<sup>1424</sup> Covadonga. *Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1925, p. 162; *Región*, 9 settembre 1928, p. 1. Su Goicoechea e la sua importanza per la musica religiosa spagnola cfr. Francisco Javier Garbayo Montabes, 'Vicente Goicoechea Errasti', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/10818/vicente-goicoechea-errasti>> [consultato il 15 settembre 2020].

<sup>1425</sup> Covadonga. *Revista quincenal ilustrada*, 15 ottobre 1924, p. 177.

<sup>1426</sup> Carlos Villoria Prieto, 'Bernardo Martínez Noval', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/64717/bernardo-martinez-noval>> [consultato l'11 settembre 2020].

<sup>1427</sup> Covadonga. *Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1924, p. 134 e Covadonga. *Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1925, p. 160.



ufficiale del santuario a «Solar de la Raza». All'interno del discorso ufficiale del regime l'ispanismo costituiva un obiettivo da perseguire nell'ambito della rigenerazione nazionale. Gli ideologi prossimi alla dittatura contribuirono all'evoluzione del mito panispanico mediante l'introduzione nell'ideologia della ispanità di elementi come la visione provvidenziale della storia di Spagna, l'elevazione del regno a nazione imperiale, l'idealizzazione della Conquista e la definizione della missione civilizzatrice del paese. Negli anni Venti, nella visione dei settori più prossimi all'esercito e alla corte, la razza si andò sempre più vincolando alla patria in una comunione di ideali che sfociò, nella concezione di intellettuali come José Permartín, José María Pemán o José de Yanguas Messía, nell'elaborazione di un patriottismo razziale fondato sugli ideali della patria, della monarchia, della razza intesa come vincoli storici, culturali ma anche biologici, e della religione cattolica. La festa del Dodici Ottobre, di conseguenza, si trasformò in un'occasione per la nazionalizzazione delle masse sulla base di una comunità razziale delineata da criteri biologici, religiosi e politici in senso conservatore e autoritario. Poiché la proiezione atlantica era meramente retorica, il principale scopo della Festa della Razza era costituito dalla propaganda americanista interna mentre l'esercito, incarnazione della nazione e onnipresente nella vita pubblica spagnola degli anni Venti, e la Chiesa funsero da protagonisti delle celebrazioni. Come ha scritto David Marcilhacy, nel periodo della dittatura di Primo de Rivera giunse a compimento il processo di recupero e rielaborazione da parte dei settori conservatori e cattolici della nozione di razza, un concetto inizialmente utilizzato da liberali e progressisti<sup>1428</sup>. Le richieste avanzate dai canonici furono sussunte in un articolo dal giudice e consigliere municipale di Gijón Manuel I. González Riera che esaltava Covadonga come «Santuario de la Raza», «SOLAR de la Patria española, CUNA de nuestra nacionalidad», più degna di Toledo, dell'Escoriale, di Granada, di Santiago de Compostela e del Pilar come luogo in cui celebrare le glorie della nazione «descubridora de Mundos y Madre de veinte naciones». González Riera – che negli anni Venti fu presidente dello Sporting Gijón e che, nel dopoguerra, pubblicò un romanzo storico incentrato sulla sollevazione nelle Asturie – suggeriva la creazione di un comitato civile che supportasse le iniziative del capitolo in materia di designazione ufficiale di Covadonga come «Solar de la Raza» e indicava nel re, che in quegli anni era assunto a simbolo della famiglia delle nazioni ispaniche, il migliore alleato per il felice esito dell'iniziativa<sup>1429</sup>. La nomina avrebbe offerto a Covadonga non solo prerogative e onori, ma anche aiuti materiali per il miglioramento sia delle vie di accesso alla valle del Deva, sia per la costruzione di infrastrutture e strutture ricettive all'interno del perimetro del santuario. In calce al pezzo, González Riera esprimeva il proprio ottimismo per il felice esito dell'iniziativa dei canonici, soprattutto in considerazione del patriottismo del presidente del governo: il giurista allievo di Rogelio Jove ricordava come più volte Primo de Rivera avesse affermato che, ai fini dell'ingrandimento della patria, il governo avrebbe finanziato con zelo il restauro e l'ampliamento dei luoghi della memoria di Spagna<sup>1430</sup>. Gli sforzi dei canonici in vista del riconoscimento ufficiale del santuario come luogo di origine della razza ispanica e perciò culla delle nazioni che componevano l'antico impero non furono coronati da successo né durante il periodo primorriverista, né durante il franchismo: il 30 dicembre 1939, alla vigilia della celebrazione del XIX centenario della Venuta della Vergine del Pilar a Saragozza, un decreto governativo a firma di Ramón Serrano Suñer innalzò la basilica aragonese a «Templo nacional y santuario de la Raza», riconoscendo l'associazione dell'immagine mariana di Saragozza con gli snodi fondamentali della storia patria – in particolare, la Scoperta e la Guerra d'Indipendenza e, in ultimo, la Guerra Civile<sup>1431</sup>. L'innalzamento definitivo della basilica del Pilar a centro sacro dell'*Hispanidad*, culmine di un processo iniziato nel 1908 con la consegna delle bandiere dei paesi ispanici al capitolo

---

<sup>1428</sup> Quiroga, *Haciendo españoles*, pp. 118–20; Marcilhacy, pp. 92–102, 452–56; Botti, *Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova*, pp. 84–86 e 113–20.

<sup>1429</sup> Su Alfonso XIII come Re della Razza, incarnazione simbolica dell'unità di storia e fede del mondo ispanico, cfr. Marcilhacy, pp. 523–25.

<sup>1430</sup> Covadonga. *Revista quincenal ilustrada*, 15 agosto 1926, p. 747-748.

<sup>1431</sup> Ramón Solans, *La Virgen del Pilar dice ...*, p. 346.

aragonese, privò il santuario di Covadonga del privilegio di fungere da epicentro mitico del mondo ispanico, relegandolo alla dimensione minore di simbolo dei vincoli fra le Asturie, gli emigranti e gli indiani. Il legame del santuario dell’Auseva con l’America si estrinsecava sul piano emotivo nel pellegrinaggio che i giovani emigranti compivano a Covadonga per salutare a un tempo la terra d’origine e la famiglia: «¡Qué escenas tan tiernas y conmovedoras – scriveva il canonico Poveda – se desarrollan aquí, ante el altar de María, donde los hijos que parten para América, se despiden al propio tiempo de la madre del cielo y de la de la tierra!»<sup>1432</sup>. Il vincolo fra le Asturie e l’America veniva tuttavia rinnovato anche a livello pubblico nel santuario dell’Auseva mediante cerimonie che rievocavano i tempi della dominazione spagnola sul Nuovo Mondo. In occasione delle feste del 1929, ad esempio, il governatore civile e militare della provincia di Oviedo, il generale Francisco de Zuñiga, depose ai piedi della Vergine di Covadonga il bastone del comando di Miguel Díaz Álvarez, ultimo alcalde spagnolo dell’Avana. Compiendo le ultime volontà paterne, Francisco Díaz Gómez, figlio del militare e politico di origine avilesina, incaricò Zuñiga di consegnare al Tesoro di Covadonga il bastone del comando del padre morto l’anno precedente. Alla presenza del vescovo Luis Pérez e delle autorità provinciali e municipali di Avilés, Zuñiga consegnò il cimelio all’abate il quale, dopo un discorso di circostanza, intonò un solenne *requiem* per l’eccellente defunto e per quanti trovarono la morte in difesa della Spagna e dei suoi confini<sup>1433</sup>.

Le bandiere delle repubbliche ispano-americane, insieme con l’insegna nazionale delle Filippine, furono deposte ai piedi della Madonna dell’Auseva più di trent’anni più tardi, alla vigilia dell’introduzione nel paese dei dettami del Concilio Vaticano II. Vicente Enrique y Tarancón, allora arcivescovo di Oviedo, ricevette le insegne nel corso di una funzione celebrata insieme con quattro alti prelati messicani e il vescovo della diocesi cinese di Amoy, i quali fecero tappa a Covadonga prima di raggiungere Roma per partecipare alla chiusura dei lavori del Concilio Vaticano II tenutasi l’8 dicembre 1965. L’offerta delle bandiere alla Vergine fu formulata da Gregorio Marañón Moya, figlio del noto medico omonimo e presidente dell’Istituto de Cultura Hispánica dal 1963 al 1973: il deposito delle bandiere dell’*Hispanidad* ai piedi della Vergine di Covadonga rientrava perciò nell’ambito delle iniziative prese da questa istituzione culturale affiliata al ministero degli Esteri e tese al rafforzamento dei vincoli panispanici in una prospettiva non più improntata all’imperialismo falangista<sup>1434</sup>.

#### *IV.1.2.4 Il culto di Covadonga e l’Azione Cattolica asturiana: una devozione mariana come simbolo della riconquista cattolica della società*

Negli anni Venti, in virtù dell’instancabile opera di apostolato perseguita dal vescovo Luis Pérez in ottemperanza al magistero pontificio, i rami femminile e giovanili dell’Azione Cattolica furono impiantati e si svilupparono nelle Asturie. Quantunque, come abbiamo già avuto modo di

<sup>1432</sup> Poveda, p. 27.

<sup>1433</sup> *El Carbayón*, 10 settembre 1929, p. 1. Nato a Villalegre, nel municipio di Avilés, nel 1858, Díaz Álvarez partì per Cuba all’inizio degli anni Settanta come volontario nella Guerra dei Dieci Anni. Al termine del conflitto fece fortuna nel settore dei trasporti e si affiliò all’Unión Constitucional, partito che difendeva gli interessi conservatori e antiautonomisti nell’isola. Consigliere municipale addetto all’urbanistica dell’Avana dal 1889, Miguel Díaz si pose al comando di un battaglione di volontari realisti quando, nel 1896, si rinfocolò il movimento indipendentista dell’isola caraibica. Primo edile della corporazione municipale habanera fra il 1897 e il 1898, fu l’ultimo alcalde della città prima dell’occupazione nordamericana. Ritornato in patria, Díaz Álvarez divenne un imprenditore nel campo saccarifero e fu più volte eletto deputato e senatore del regno fino alla morte, avvenuta a Madrid nel 1928, cfr. Ramón Baragaño, ‘Miguel Díaz Álvarez, un avilesino olvidado’, *El Comercio*, 13 novembre 2010 <<https://www.elcomercio.es/v/20101113/aviles/miguel-diaz-alvarez-avilesino-20101113.html>> [consultato il 15 settembre 2020].

<sup>1434</sup> *Voluntad*, 8 settembre 1965, p. 9 ed *El Comercio*, 9 settembre 1965, p. 1. Sull’Istituto de Cultura Hispánica, sorto come erede del Consejo de la Hispanidad nell’ambito dell’isolamento internazionale del paese all’indomani della fine della Seconda Guerra Mondiale, cfr. Eduardo González Calleja e Rosa María Pardo Sanz, ‘De la solidaridad ideológica a la cooperación interesada (1953-1975)’, in *España-América Latina. Un siglo de políticas culturales*, a cura di Pedro Pérez Herrero e Nuria Tabanera (Madrid: Asociación de Investigación y Especialización sobre Temas Iberoamericanos/Síntesis, 1993), pp. 137-180.

ricordare, i tentativi di fondare sezioni specializzate dell’Azione Cattolica rivolte al mondo operaio fossero naufragati a causa delle divisioni intestine del cattolicesimo asturiano in merito alla questione sociale – contrasti che vedevano contrapposti il Gruppo della Democrazia Cristiana e i Sindacati Liberi da un lato e formazioni cattoliche conservatrici, come quelle rappresentate dai propagandisti di Herrera Oria o i gruppi che facevano capo al marchese di Comillas e ai gesuiti, dall’altro –, sia l’Acción Católica de la Mujer che le Juventudes Católicas riuscirono a radicarsi nel Principato<sup>1435</sup>. Mercé l’azione energica dei direttori spirituali delle sezioni dell’Azione Cattolica e la concezione mariologica di Luis Pérez, il santuario di Covadonga divenne l’acropoli di queste associazioni pie dedicate alla riconquista cristiana della società e la Madonna dell’Auseva, al contempo, assurse a simbolo dei movimenti sociali consacrati alla difesa della fede e al restauro della cristianità medievale.

Nel settembre 1922, ad esempio, si tenne nella Santa Grotta la benedizione della bandiera della sezione gijonés della Juventud Católica, un’associazione pia fondata nell’ambito del Centro de Acción Social Católica della città costiera. Al termine della messa celebrata dal presbitero Ramón García, nel corso della quale l’organista Ángel Embil e il coro della Juventud Católica interpretarono le musiche sacre, il vescovo Luis Pérez benedisse l’insegna presentatagli dai padrini della medesima, Guadalupe Barbachano e Antonio Liturman. In seguito, il direttore spirituale dell’associazione, il gesuita basco Ángel Elorriaga, lesse l’atto di consacrazione e il giuramento di fedeltà dei giovani cattolici gijoneses alla Vergine di Covadonga. Dopo aver ricordato la protezione concessa dalla Santina a Pelayo, Elorriaga presentava il ruolo dei giovani cattolici nella Spagna contemporanea infestata «de la infidelidad, indiferencia e inmoralidad de sus habitantes»: essi costituivano la schiera eletta dell’esercito del Signore e della Vergine, baluardo irriducibile contro l’irreligiosità e l’apostasia. Il gesuita passava quindi alla lettura della professione di fede dei giovani asturiani e alla manifestazione del loro impegno in difesa della religione e della moralità, in vista dell’instaurazione del regno sociale di Cristo:

Fieles a nuestra palabra: protestamos de nuestra inquebrantable adhesión a las verdades de la fe y de la Religión Católica, que defenderemos con varonil entereza, dominando los respetos humanos y evitando cuanto pueda extinguir o amortiguar esa nuestra fe; prometemos mantener muy alto el honor de nuestra juventud católica con la pureza y moralidad de costumbres, oponiendo infranqueable barrera en nuestros pechos al impetuoso torrente de corrupción que se desborda por el cauce de las malas lecturas y de los espectáculos inmorales; ofrecemos nuestra energía actual y nuestra futuras actividades e incondicional cooperación para el establecimiento del reinado social de Jesucristo en España y el saneamiento de nuestra política nacional y el esplendor de la Iglesia Católica.

In calce alla consacrazione, Elorriaga implorava la Vergine di assistere i giovani cattolici nelle loro lotte moderne e di incendiare i loro cuori con i tre amori più santi, ossia quelli dovuti alla Chiesa, alla patria e all’Immacolata<sup>1436</sup>. I giovani cattolici di Gijón dimostrarono la propria devozione alla Vergine dell’Auseva negli anni successivi, come ad esempio nel 1926, quando una sessantina di membri della sezione locale prese parte alla veglia di adorazione allestita nella notte fra il 10 e 11 settembre e partecipò alla consacrazione delle gioventù cattoliche di tutto il Principato alla Madonna di Covadonga. La cerimonia si tenne nella Santa Grotta e fu presieduta da Luis Pérez e dagli altri presuli spagnoli presenti a Covadonga in quei giorni in occasione dell’assemblea

---

<sup>1435</sup> Benavides, *El fracaso social del catolicismo español*; José Luis Fernández Jérez, ‘La Acción Católica especializada en Asturias (1957-1978) ¿Fracaso del catolicismo social?’, in *De la historia eclesiástica a la historia religiosa. Estudios en homenaje al profesor Feliciano Montero*, a cura di Julio de la Cueva, Miguel Ángel Dionisio Vivas e Luis Carlos Gutiérrez Martínez-Conde (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá - Servicio de publicaciones, 2018), pp. 525–38 (pp. 526–28).

<sup>1436</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° ottobre 1922, pp. 9-10. Ángel Elorriaga (1878-1957) aveva iniziato il proprio lavoro sociale nelle Asturie nel 1910, quando successe a José María Campoamor come direttore spirituale del Centro de Acción Social Católica di Gijón che in quegli anni si andava formando. Al tempo della sua gestione, raggiunse il maggiore auge e penetrazione negli ambienti operai: nel 1919, l’associazione contava nove sindacati professionali operai, una cooperativa di consumo e una cassa di risparmio e prestiti per i soci. Negli anni Venti fu anche uno dei promotori della Federación de Sindicatos Agrícolas de Asturias.

mariana: dopo che le delegazioni provenienti da ogni angolo del Principato, giunte con bandiere e insegne, ebbero preso posto dinanzi all'altare della Vergine, il segretario della Federación Asturiana de Juventudes Católicas, Joaquín Mier y Vigil Escalera, che dopo la Guerra Civile divenne magistrato e scrittore, lesse il solenne atto di consacrazione nel quale, sostanzialmente, si reiterava l'impegno della gioventù della diocesi a convertirsi in milizia di Cristo nel tempestoso pelago della società moderna<sup>1437</sup>.

Un paio di anni più tardi, nel 1925, la sezione femminile dell'Azione Cattolica asturiana celebrò a Covadonga la sessione finale dell'assemblea dell'associazione, alla presenza sia del vescovo di Oviedo che di Enrique Reig y Casanova, il primate di Spagna. L'arcivescovo di Toledo era salito nelle Asturie per presiedere alla seconda assemblea diocesana dell'Acción Católica de la Mujer asturiana e per partecipare due importanti cerimonie: l'affissione sui muri della casa natale del cardinale Victoriano Guisasola y Menéndez di una lapide donata dalle associate afferenti all'ACM e l'inaugurazione del Centro Diocesano de Acción Católica di Oviedo. Tenutasi nei giorni 26 e 27 settembre, l'assemblea della sezione femminile dell'Azione Cattolica fu presieduta da Isabel de Maqua, vedova di Dionisio Menéndez de Lueca, presidentessa dell'associazione, da Carlos Rodríguez de San Pedro, vicepresidente del Centro de Acción Católica asturiana, da Luis Pérez e Reig. Nelle riunioni tenutesi nel giorno di apertura dei lavori, alla presenza dei prelati, la segretaria dell'associazione Remedios Quiroga y Navia-Osorio, discendente dei marchesi di Ferrera e figlia di Manuel Vázquez de Quiroga, deputato alle Cortes, lesse una memoria nella quale presentava l'attività svolta nell'ultimo lustro dalle quasi 30.600 esponenti: le iniziative intraprese riguardavano soprattutto il sostentamento di dieci scuole serali e sei domenicali e la propaganda attraverso la stampa, in particolare con la distribuzione di riviste e opuscoli. Al termine della presentazione della segretaria prese la parola Conchita González Olivares de Rodríguez de San Pedro, tesoriera, che segnalò il deficit di circa 45.000 pesetas che gravava sulle finanze dell'organismo: l'ingente cifra era servita per l'acquisto del domicilio sociale dell'ACM e per finanziare le attività caritatevoli: 6.400 pesetas erano state investite nel sostegno alle scuole serali e domenicali, 8.250 furono destinate all'acquisto di abiti da distribuire ai bisognosi, oltre 10.300 pesetas furono destinate all'opera di catechesi, cui si dovevano aggiungere le quasi 17.000 con cui erano state finanziate le iniziative dell'associazione riguardanti la stampa; infine, 19.700 pesetas erano state distribuite come elemosina. L'attivismo delle cattoliche asturiane e le molteplici iniziative dell'associazione furono elogiati dal primate Reig, che additò l'Acción Católica de la Mujer di Oviedo come un modello da seguire per tutto il resto della Spagna in quanto a risultati ottenuti ed efficienza dell'organizzazione. Nella sezione privata, tenutasi alla fine della giornata con la partecipazione limitata alle delegate delle giunte locali di ACM, Dolores Canella de Carranceja ricordò l'urgenza di impiantare in tutte le parrocchie della diocesi una sezione dell'associazione, mentre la responsabile della sede di Avilés, Telesfora Sarasúa, difese la necessità della collaborazione di ACM coi sindacati femminili, un appoggio che non doveva immischiarsi con l'organizzazione interna delle formazioni sindacali; infine Florentina Álvarez Miranda fustigò il rilassamento dei costumi e l'attecchimento delle mode sconce fra le donne spagnole, proponendo una moralizzazione delle condotte femminili, intransigente e puritana, alla quale avrebbero dovuto conformarsi le associate e della quale le medesime avrebbero dovuto assurgere a portavoce<sup>1438</sup>. Il giorno successivo, 27 settembre, fu allestito l'omaggio delle cattoliche asturiane al cardinale Victoriano Guisasola y Menéndez: erano presenti autorità come il generale Zuvillaga, governatore civile della provincia, Fernández-Ladreda, alcalde di Oviedo e Juan Donapetry, farmacista, storico locale e deputato provinciale fra il 1924 e il 1927, e di notabili locali, fra cui il marchese della Vega de Anzo. Nella delegazione di associate presenti, accompagnate da Rufino Truebano, professore nel Seminario Diocesano, canonico della cattedrale e consigliere nazionale della ACM, spiccavano la presidentessa Isabel de Maqua, la marchesa di Teverga, la contessa di Rodríguez San Pedro, moglie

---

<sup>1437</sup> *El Carbayón*, 12 settembre 1926, p. 8.

<sup>1438</sup> *Región*, 27 settembre 1925, pp. 4-5.

di Carlos Rodríguez San Pedro y Alvargonzález, la marchesa di Canillejas, la viscontessa della Vega del Sella e altre esponenti dell'aristocrazia locale: la componente nobiliare e borghese predominava all'interno della sezione femminile dell'Azione Cattolica asturiana, una caratteristica che quest'associazione condivideva con le congregazioni religiose del XIX e del XX secolo. L'inaugurazione della lapide fu seguita da alcuni brevi discorsi di encomio al primate defunto nel settembre del 1920 tenuti da Arbolea, da Truebano, che lesse un telegramma di adesione inviato da Severino Aznar, e da Fernández-Ladreda, che elogiò l'instancabile opera delle dame asturiane a favore del miglioramento delle condizioni della classe operaia e finalizzata all'allontanamento del proletariato dal comunismo e dal socialismo. Nel pomeriggio di domenica 27 settembre, il primate valenzano presenziò all'inaugurazione della nuova sede del Centro diocesano dell'Azione Cattolica asturiana, accompagnato da Carlos Rodríguez San Pedro, da Rogelio Jove y Bravo, presidente della Diputación provincial, e da Luis Pérez. Dopo la benedizione degli ambienti della nuova sede, Jove y Bravo lesse la consacrazione della struttura al Sacro Cuore, la cui immagine era stata collocata in una delle pareti del salone di rappresentanza, circondata da bandiere spagnole. Al momento dei discorsi ufficiali, Rodríguez San Pedro rievocò i compiti dell'Azione Cattolica asturiana e il senso della sua opera nella società: in un mondo in cui gli uomini si sono progressivamente allontanati dalla Chiesa a causa delle false dottrine propagate dapprima da Lutero e poi dai filosofi settecenteschi e culminate con la secolarizzazione della vita pubblica, il compito dell'Azione Cattolica consisteva nel riunire la società e la Chiesa e nel rintuzzare i perfidi tentativi del Maligno di separare i figli dalla madre, gli uomini da Dio. Al fine di perseguire la salvezza degli uomini e della società, concludeva il presidente, i membri dell'Azione Cattolica dovevano dimostrare abnegazione e spirito di sacrificio fino all'immolazione suprema, il martirio per la fede. In seguito, Rufino Truebano rimarcò l'importanza e la novità dell'opera di apostolato della sezione femminile dell'Azione Cattolica, «un paso inmenso en la historia de la acción social católica» poiché l'opera di proselitismo era stata finora riservata esclusivamente agli uomini. Luis Pérez, nella propria allocuzione, riecheggì le parole di Pio XI sulla necessità della regalità sociale di Cristo e di abbandonare al più presto il nefasto principio della separazione della Chiesa dallo Stato: lo scopo del Centro Diocesano de Acción Católica, fondato nel 1925, consisteva nel restaurare il Regno di Cristo sulle istituzioni pubbliche e sulla società, sviluppando un programma di apostolato che doveva appoggiarsi sulla famiglia cristiana. Facendo largo uso di metafore belliche, all'interno delle quali i membri dell'Azione Cattolica erano i soldati di Cristo che lottavano con sacrificio e abnegazione per portare il Dio vivente nella coscienza degli uomini, Luis Pérez concludeva la propria fervente allocuzione invocando la tutela del Sacro Cuore sull'opera della pia associazione. La serie delle concioni culminò con il breve discorso di Reig: richiamandosi al linguaggio militare già adoperato dal vescovo di Oviedo, il primate definì il Centro Diocesano dell'Azione Cattolica come l'avamposto di Dio nella società, il baluardo e la trincea che i membri dell'associazione, con spirito di soldati e di discepoli di Cristo, avevano eretto a difesa della Chiesa contro la travolgente invasione dell'irreligiosità. Al termine della prolusione, Reig ricordò con parole commosse l'opera del proprio predecessore Guisasola, che aveva sostenuto la creazione dell'Azione Cattolica sia a livello nazionale che nelle Asturie, ed elogiò Luis Pérez per il suo impegno nel proseguire l'opera del compianto arcivescovo ovetense. Nella giornata successiva a queste cerimonie, il 28 settembre, le dame dell'Azione Cattolica salirono a Covadonga in pellegrinaggio. Circa duecento associate partirono con un treno speciale da Oviedo e, lungo il tragitto, a esse si incorporarono delegazioni delle sezioni rurali dell'associazione, tanto che la «falange de mujeres» che giunse a Covadonga contava 350 partecipanti. Una volta giunte al santuario, le esponenti di ACM furono accolte da Luis Pérez e Reig, saliti in automobile da Oviedo: durante la messa solenne, il primate esplicitava il significato del pellegrinaggio, ossia la riconferma e il solenne suggello, ai piedi della Madonna dell'Auseva, dell'impegno che le dame avevano contratto affiliandosi alla pia associazione. Reig ricordò la speciale predilezione dei pontefici, da Pio IX in poi, per l'Azione Cattolica, strumento di cooperazione dei fedeli all'opera della Chiesa da perseguire attraverso l'apostolato con gli strumenti dell'amore e della carità, con le virtù, proprie del Sacro Cuore, della mansuetudine e dell'umiltà. Il

cardinale terminò l'omelia ricordando la rigida struttura gerarchica in cui l'ACM era inserita, la sottomissione dei laici alla guida degli ecclesiastici e raccomandava «de tener ciega confianza en sus caudillos», ossia i direttori spirituali e il clero<sup>1439</sup>.

#### *IV.1.2.5 L'assemblea mariana di Covadonga nel quadro delle campagne assunzioniste del primo Novecento (1926)*

Nel 1926 Juan Bautista Luis Pérez curò l'organizzazione di una assemblea mariana che si sarebbe dovuta tenere nel santuario di Covadonga nei tre giorni immediatamente successivi alle feste della Natività della Vergine e di Maria di Covadonga di quell'anno. Fra gli scopi dell'iniziativa del vescovo di Oviedo – oltre agli obiettivi di fomentare il culto mariano, e specialmente quello della Madonna dell'Auseva nelle Asturie, e di dimostrare la vitalità del cattolicesimo asturiano – spiccava quello di lanciare una nuova campagna finalizzata a implorare il pontefice in vista della proclamazione dogmatica dell'Assunzione della Vergine in cielo e del riconoscimento di Maria come mediatrice di tutte le grazie. Nei tre giorni del convegno si avvicendarono sessioni di studi mariologici, esercizi spirituali, conferenze e pellegrinaggi compiuti da devoti provenienti dalle grandi città e dalle *aldeas* del Principato. L'assemblea costituisce un esempio dell'evoluzione della mariologia nel primo Novecento, inserendosi in primo luogo nelle campagne assunzioniste che in Spagna si susseguivano con continuità dall'inizio del secolo; inoltre, promuovendo una religiosità miracolistica e basata sul meraviglioso, esteriore, immediata ed emotiva, corroborava il tono generale della religiosità cattolica del primo Novecento.

Derivato dal concetto classico di apoteosi degli eroi, dalle storie veterotestamentarie dell'assunzione al cielo in corpo e anima di Enoch e di Elia e dalla divinizzazione degli imperatori romani, la Dormizione e l'Assunzione ai cieli furono temi al centro dei racconti siriaci e greci sulla vita e in particolare sugli ultimi giorni di Maria. Pur non costituendo una tradizione solida e organica, i racconti orientali sul Transito della Vergine giunsero e si imposero in Occidente fra il VII e il IX secolo, tanto che intorno all'860 Niccolò I inserì la festa dell'Assunzione, che cadeva il 15 agosto, fra i più importanti anniversari della Chiesa, equiparandola al Natale e alla Pasqua: il pontefice dichiarava quindi l'ascensione di Maria ai cieli importante quanto l'Incarnazione e la Resurrezione. La credenza nell'assunzione della Vergine si consolidò definitivamente nel Trecento, corroborando la convinzione sulla intatta purezza del corpo di Maria, mai corrotto né dal sesso, né dalla morte. Benché tema iconografico da molti secoli, di ispirazione sia per Tiziano nella pala di Santa Maria Gloriosa dei Frari, sia per il Rubens dell'*Assunzione della Vergine* della cattedrale di Anversa, l'assenza di fonti scritturistiche determinò il ritardo nella proclamazione dell'Assunzione come articolo di fede. Alla metà del XIX secolo Isabella II e il suo confessore Antonio María Claret patrocinarono e spronarono il movimento assunzionista spagnolo, finalizzato a spingere il papa a proclamare il dogma dell'ascensione di Maria in carne e ossa ai cieli, e, nel 1870, circa duecento presuli che parteciparono ai lavori del Concilio Vaticano I reiterarono, appoggiati dalla stampa ultramontana, tali richieste a Pio IX: negli anni della proclamazione dogmatica contenuta nella *Ineffabilis Deus*, l'Assunzione venne associata all'Immacolata Concezione in quanto rafforzava la concezione di Maria come libera dalla putrefazione del corpo dovuta al sesso e alla morte. Negli anni Quaranta dell'Ottocento Emmanuel d'Alzon fondò la congregazione degli Agostiniani dell'Assunzione, conosciuti semplicemente come Assunzionisti, ai quali vennero affiliate le Religiose dell'Assunzione, create da Anne-Eugénie Milleret de Brou nell'ambito del rinnovamento religioso che interessò la Francia orleanista e il Secondo Impero, e le Oblate dell'Assunzione, dedicate all'attività missionaria. La religiosità dei rami della famiglia assunzionista fu caratterizzata da spiccate tinte controrivoluzionarie e basata sulla coniugazione fra l'ideale di restaurazione di una società teocratica e ierocratica il cui modello era costituito dalla cristianità medievale e l'adozione di strumenti di propaganda e di proselitismo e mezzi di trasporto offerti dalla modernità. Ordine militante al servizio del potere temporale del pontefice e in vista della restaurazione borbonica, gli

---

<sup>1439</sup> *Región*, 29 settembre 1927, pp. 3-6.

assunzionisti – nelle parole dello stesso fondatore – avrebbero dovuto assumere contro la Rivoluzione la stessa funzione che i gesuiti, trecento anni prima, avevano disimpegnato contro la Riforma. A partire dalla sconfitta di Sedan e dal tracollo di Napoleone III, gli assunzionisti si fecero promotori del culto dell’Immacolata Concezione, intesa anche come manifestazione della capacità del divino di vincere la scienza positivista, e dei pellegrinaggi espiatori nazionali a Lourdes, dei quali gli assunzionisti si eressero a ideatori e instancabili propagandisti e organizzatori. I pellegrinaggi nazionali istituiti a partire dagli anni Settanta, come ha scritto Ruth Harris, costituirono uno strumento di riconquista cattolica della società e una pubblica proclamazione di fede, configurandosi come una delle modalità attraverso le quali promuovere il ripristino della centralità della religione nella vita ufficiale e pubblica della nazione; al contempo, i pellegrinaggi costituivano un mezzo per sviluppare le campagne assunzioniste contro la borghesia volterriana e la relegazione della fede nella sfera privata e a favore della proclamazione del dogma dell’Assunzione della Vergine in cielo. Nel mondo cattolico le campagne in favore della proclamazione dell’Assunzione come articolo di fede ripresero principalmente in opposizione al modernismo teologico: in Spagna, esse furono animate da Ángel Ayala e dalla ACNP soprattutto nel primo decennio del secolo e poi negli anni della dittatura del generale Primo de Rivera. Il culmine delle campagne assunzioniste fu toccato nel secondo dopoguerra, soprattutto nella Spagna di Franco: al fine di uscire dall’isolamento internazionale e di rafforzare l’immagine cattolica e anticomunista del regime, il governo franchista, appoggiato dall’Acción Católica Española e dall’Opus Dei, incoraggiò l’invio di petizioni al papa in favore dell’ascensione della Madre di Dio. La proclamazione dogmatica fu decisa da Pio XII e diramata nella costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* del 1° novembre 1950: la proclamazione del dogma seguì di alcuni mesi la canonizzazione di Claret, che ne era stato uno dei promotori delle campagne assunzioniste nel XIX secolo, e si poneva, come già l’Immacolata Concezione, in antitesi all’evoluzionismo e allo scientismo. Come ha notato Marina Warner, l’Assunzione e la Verginità di Maria incarnavano gli ideali ecclesiastici di omogeneità e indipendenza: tali dogmi esprimevano l’integrità incorrotta e compiuta della Chiesa e ne riflettevano due aspetti caratteristici, l’atavica paura delle contaminazioni esterne e la ritrosia diffidente verso il cambiamento<sup>1440</sup>.

Nei secoli del Basso Medioevo l’evoluzione teologica del cristianesimo portò alla definizione del ruolo della Vergine nell’economia della salvezza e alla precisazione della funzione di Maria come intercessore presso Dio in favore dell’anima umana nell’ora della morte. La Vergine così conferiva a Cristo, inesorabile giudice, un volto compassionevole e trasformava il Dio terribile del Giudizio Universale in Dio della grazia e della misericordia. Nel Trecento, nell’Italia centrale cominciò a diffondersi l’iconografia della Madonna della Misericordia, di cui l’esempio più illustre è inserito nel polittico di Piero della Francesca conservato a San Sepolcro della metà del Quattrocento: nune tutelare contro il terribile flagello della Peste Nera, la devozione alla Madonna della Misericordia fu adottata sia dagli ordini mendicanti sia da una miriade di confraternite laiche medievali e rinascimentali. Benché l’immagine sia stata condannata dal Concilio di Trento in quanto suggeriva l’idea che la Vergine avesse una sovranità autonoma in relazione alla salvezza finale dell’uomo, la devozione a Maria come mediatrice della grazia divina mantenne la propria vitalità anche nei secoli della Controriforma. Riprendendo alcuni spunti dei suoi predecessori Leone XIII e Pio X che facevano riferimento alla Vergine come cooperatrice nella Redenzione, associata da Cristo all’opera dell’umana salvezza, Benedetto XV definì in modo inequivocabile la dottrina della coredenzione mariana nella lettera apostolica *Inter Sodalicia* pubblicata il 22 maggio 1918: nel testo del documento il papa esplicitamente affermò che Maria ha redento il genere umano insieme a Cristo e attraverso di essa vengono dispensate tutte le grazie che Dio si degna di concedere ai figli di Adamo. La dottrina della coredenzione di Maria e della Vergine come mediatrice di tutte le grazie ricevette il definitivo suggello papale in virtù dell’insegnamento di Pio XII contenuto nell’enciclica *Ad Coeli Reginam* del 1954. Pacelli individuava un doppio fondamento

---

<sup>1440</sup> Harris, pp. 307-358; Warner, pp. 81-102; Perry ed Echeverría, pp. 127-28, 157-60, 225-26.

a sostegno della regalità mariana: il primo puntello di essa era la divina maternità della Vergine e il secondo fondamento era appunto l'intima associazione di Maria a Cristo suo figlio nell'opera di redenzione dell'uomo. Maria, quindi, partecipava alla dignità regale di Cristo: solo mediante questa unione col Redentore derivava la Vergine il regale privilegio di dispensare i tesori della salvezza eterna e unicamente nell'unione con Cristo Re ha origine l'inesauribile efficacia della sua materna intercessione presso il Figlio e presso il Padre<sup>1441</sup>.

Fra le manifestazioni più vistose del risveglio mariano nei decenni iniziali del Novecento in Spagna spicca il grande numero di coronazioni canoniche, la fondazione di una ingente messe di riviste popolari incentrate sul culto alla Vergine, la pubblicazione di opere monumentali fra cui primeggiava la *Historia de la Santísima Virgen María*, una miscellanea di studi mariani diretta da Joaquín Pérez San Julián, la creazione di una pleora di congregazioni dedicate al culto della Madonna e l'organizzazione dei congressi mariani<sup>1442</sup>. Il modello dei congressi mariani spagnoli fu costituito dai congressi eucaristici nazionali che si tennero a Valencia, Lugo, Madrid e Toledo fra il 1893 e il 1926 e che costituirono il culmine dell'adorazione dell'Eucarestia, un culto centrale nella pietà ultramontana caratteristica del milieu cattolico europeo nell'Ottocento. Inoltre, i congressi spagnoli dedicati alla Vergine importarono il modello italiano dei congressi dedicati alla teologia e alla devozione alla Madonna tenutisi a Livorno, Firenze e Roma nell'ultimo lustro del XIX secolo. Nel 1900 fu organizzato il primo congresso mariano internazionale a Lione, a cui seguirono quello di Friburgo nel 1902 e quello di Roma nel 1904, in occasione del cinquantenario della proclamazione dogmatica dell'Immacolata Concezione. In Spagna, nell'ambito del giubileo mariano, le confraternite dedicate alla Vergine organizzarono a Barcellona un Congreso Hispánico-americano de las Congregaciones Marianas che radunò circa 1.600 partecipanti provenienti da tutta la penisola, dall'Argentina, dal Messico e da altre nazioni iberoamericane. I temi affrontati nelle sessioni del congresso, tenutesi fra il 22 e il 26 novembre 1904, erano costituiti dall'analisi dei vari aspetti del culto a Maria, dallo studio delle pubblicazioni sia periodiche sia scientifiche sia divulgative incentrate sulla devozione alla Madonna e dalla presentazione delle associazioni mariane sorte nella penisola e nell'America Latina negli anni a cavallo fra i due secoli. Nelle conclusioni, i congressisti esortavano le congregazioni a proseguire l'opera di apostolato nella stampa, le invitavano ad ampliare le loro attività educative e formative, raccomandavano la propagazione del culto dell'Immacolata Concezione e accordavano di inviare al pontefice una petizione affinché l'Assunzione di Maria al cielo divenisse un articolo di fede. Le conclusioni dell'assemblea, infine, vertevano sull'importanza dell'attivismo e della capacità di mobilitazione delle congregazioni mariane per influenzare le scelte delle autorità civili<sup>1443</sup>. Quattro anni più tardi, nell'ambito del cinquantenario delle apparizioni di Lourdes, Saragozza ospitò il Quarto congresso internazionale mariano. La capitale aragonesa nello stesso anno celebrava il I centenario degli

---

<sup>1441</sup> Warner, pp. 315–32; Perry ed Echeverría, pp. 158, 173, 243–44; Pio XII, 'Ad Caeli Reginam', 1954 <[http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_11101954\\_ad-caeli-reginam.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_11101954_ad-caeli-reginam.html)> [consultato il 23 settembre 2020].

<sup>1442</sup> Fra i periodici mariani comparsi nel periodo figurano *El Iris de Paz* dei claretiani missionari figli del Cuore Immacolato di Maria, *La Milagrosa* dei padri lazzaristi di San Vincenzo de' Paoli, il redentorista *El Perpetuo Socorro*, *El Monte Carmelo* dei carmelitani scalzi di Burgos, *El Buen Consejo* agostiniano, *La Purísima* degli oblato di Maria Immacolata, *Estrella del Mar*, organo delle congregazioni mariane, *El Mensajero del Corazón de María* dei cappuccini di Totana, *El Carmen* dei carmelitani di Valenza ed *El Pilar*, rivista curata dal capitolo della basilica di Saragozza. Sulle opere enciclopediche inerenti al culto di Maria cfr. Joaquín Pérez San Julián, *Historia de la Santísima Virgen María, del desarrollo del Su culto y de Sus principales advocaciones en España y América*, 3 voll. (Madrid: Felipe González Rojas, 1902-1903). L'opera ha come precedenti ottocenteschi Emilio Moreno Cebada, *Historia de la Santísima Virgen María* (Madrid: Juan José Martínez, 1859), José Muñoz Maldonado, conte di Fabraquer, *Historia, tradiciones y leyendas de las imágenes de la Virgen aparecidas en España*, 3 voll. (Madrid: Imprenta y litografía de D. Juan José Martínez, 1861) e Vicente de la Fuente, *Vida de la Virgen María con la historia de Su culto en España*, 2 voll. (Barcellona: Montaner y Simón, 1877-1879).

<sup>1443</sup> *Primer congreso hispánico-americano de las congregaciones marianas. Crónica personal, documentos, discursos y memorias* (Barcellona: Tipografía Católica, 1905); sui congressi eucaristici spagnoli cfr. Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 212–13.



assedi della città da parte dell'esercito napoleonico e ospitava una *Exposición Hispano-francesa* nell'ambito della quale venne allestito un padiglione dedicato all'arte mariana. Il congresso internazionale si tenne fra il 26 e il 30 settembre e intendeva affrontare nelle sue sessioni tre distinti argomenti: la teologia mariana, le forme del culto alla Vergine e infine l'associazionismo mariano. In merito al primo tema, il congresso appoggiò la lotta all'eresia modernista, condannata da Pio X nell'enciclica *Pascendi Dominici gregis* del 1907, mentre nel secondo tema vennero raccolte le relazioni in merito alle varieguate forme del culto mariano; infine, all'interno delle sessioni incentrate sulla terza tematica, la più rilevante, venne sottolineata l'importanza dei collegamenti fra le associazioni mariane e la loro unione in una confederazione generale che organizzasse congressi regolari e coordinasse gli organi di stampa<sup>1444</sup>. Altri congressi di ambito regionale si tennero a Bilbao nel 1906 e a Palma di Maiorca nel 1909, mentre dal 18 al 22 settembre 1918 fu organizzato a Barcellona un congresso mariano-montfortiano incentrato sui temi della santa schiavitù mariana e della consacrazione di laici e chierici a Maria. Fra gli argomenti affrontati figuravano lo studio dei fondamenti teologici della consacrazione alla Vergine, l'analisi degli aspetti ascetici e mistici della devozione, la discussione sull'organizzazione di associazioni e sulla propaganda del culto e infine la ricostruzione storiografica e agiografica del culto. Fra le conclusioni dell'assemblea, alla quale avevano partecipato all'incirca tremila devoti, spiccava la petizione diretta al pontefice Benedetto XV affinché proclamasse il dogma della Mediazione Universale di Maria, intermediaria di tutte le grazie diramate da Dio per mezzo di Cristo<sup>1445</sup>.

L'assemblea mariana di Covadonga, tenutasi nei giorni 9, 10 e 11 di settembre del 1926, presuppose una importante occasione sia per la promozione della campagna assunzionista in Spagna, alla quale lo stesso sovrano, grande devoto della Vergine, esprimeva il proprio appoggio mediante l'invio di un telegramma, sia per l'organizzazione di conferenze sui temi di mariologia dedicate sia a laici che a ecclesiastici. Invitato da Luis Pérez con una lettera datata alla metà dell'agosto 1926 a un'assemblea che doveva da un lato costituire una riunione di teologi e, dall'altro lato, essere un'occasione di apostolato e educazione popolare, il re diede il suo alto patrocinio all'iniziativa, scusandosi di non poter presiedere personalmente i lavori; malgrado la sollecitazione personale, mediante una missiva inviata al sovrano, del marchese della Vega de Anzo affinché fosse presente almeno il Principe delle Asturie o uno degli altri figli della coppia reale, nessun membro della dinastia partecipò all'assemblea. Ciononostante, il patrocinio reale dimostra la forte devozione di Alfonso XIII alla Madonna e in particolare alla Vergine di Covadonga che, come abbiamo visto, fu una caratteristica di tutta la vicenda umana del re cattolico<sup>1446</sup>.

Fra gli argomenti maggiormente approfonditi nel corso delle sessioni dell'assemblea spiccò la mediazione universale della Vergine, tematica al centro delle conferenze del primo giorno di lavori. La mattina del 10 settembre, riuniti nella sala capitolare, i sacerdoti presenti discussero sugli elementi a sostegno della mediazione universale e sulla proclamazione del dogma; nelle medesime ore, nella basilica, i laici assistettero alla conferenza sul medesimo tema del domenicano Juan González Arintero, rinomato teologo e mistico leonés. Alla sessione laica della mattina del 10, presieduta da Francisco Frutos Valiente, vescovo di Salamanca, assisté anche il governatore civile della provincia, Caballero y Aldasoro, che intervenne alle feste della Vergine di Covadonga di

---

<sup>1444</sup> *Actas del cuarto congreso mariano Internacional celebrado en Zaragoza en 1908*, a cura di Juan Postius (Madrid: El Iris de Paz, 1909).

<sup>1445</sup> *Crónica del primer congreso mariano-montfortiano celebrado en Barcelona en el año 1918* (Totana: El Mensajero de María, 1920).

<sup>1446</sup> Alla fine di agosto Emilio María de Torres y González Arnao, marchese de Torres de Mendoza, segretario di Sua Maestà rispose alle lettere dei dignitari asturiani inviando una lettera autografa nella quale il re si associava all'atto di devozione verso la Madre di Dio presupposto dall'assemblea mariana: la lettera autografa, specificava il marchese, costituisce «una forma de adhesión explicita y solemne» del re, soddisfacendo almeno in parte gli aneliti del vescovo e dei fedeli, Archivo General de Palacio, REI.ALFONSO13, CAJ.12419, EXP.3. *Invitación del M.I. Obispo de Oviedo a S.M. el Rey para participar en la celebración del XXV aniversario de inauguración de la basilica de Covadonga (1926)*.

quell'anno. Nella seconda parte della mattinata, all'interno della sessione unificata tenutasi nella basilica, José María Bover Oliver, illustre biblista e studioso delle Sacre Scritture, tenne un dotto discorso dal titolo *Mediación de Madre, o mediación universal como actuación de la maternidad de la Santísima Virgen*. Dopo aver passato in rassegna i fondamenti teologici della mediazione universale della Madonna, il gesuita valenzano poneva in connessione il ruolo di intercessore della Vergine con la doppia maternità di Maria, Madre di Dio e genitrice del genere umano. Da un lato, in quanto Madre di Dio, la Madonna si configurava come mediatrice universale e, nella sua qualità di Madre di Cristo, Maria cooperava nell'opera di intercessione che si articolò in tre momenti: l'Incarnazione, il Calvario e l'Assunzione. Dall'altra parte, come Madre di tutto il genere umano e della famiglia di Dio Padre, Maria esercitava la sua funzione di mediatrice proprio in virtù di questa maternità. In conclusione, Bover specificava come la mediazione universale di Maria fosse completamento e prolungamento della redenzione attuata da Cristo e il suo potere intercessore si fondasse sull'associazione stabilita dalla Divina Provvidenza all'opera di salvezza del consorzio umano attuata mediante il sacrificio del Figlio<sup>1447</sup>. Anche nel secondo e nel terzo giorno di lavori del convegno si tennero conferenze sul tema della mediazione universale della Vergine. Nel corso della quinta sessione, tenuta nella prima mattinata del giorno 11 settembre, il carmelitano scalzo Silverio de Santa Teresa, eminente e prolifico storico dell'ordine fondato da Santa Teresa d'Ávila e San Giovanni della Croce, parlò ai laici della propagazione del culto di Maria come mediatrice di tutte le grazie. Il giorno successivo, nella sala capitolare, sacerdoti e religiosi discussero le migliori modalità di propaganda dell'articolo di fede relativo dell'intercessione mariana nell'opera divina della salvezza, mentre i laici, riuniti nella basilica, assistettero a una conferenza nel canonico magistrale di Covadonga, Samuel Fernández Miranda, sul tema *Medios de propagar la devoción a la Mediación universal en general y particularmente en Asturias por medio de la devoción a la Santísima Virgen de Covadonga*. Miranda riconobbe come la modalità più efficace per fomentare il culto di Covadonga era organizzare il maggior numero di pellegrinaggi possibile al santuario, procurando al contempo che i viaggi sacri fossero più nutriti possibile<sup>1448</sup>.

L'assunzione di Maria anima e corpo al cielo costituì un'altra tematica centrale dell'assemblea mariana di Covadonga. Nel corso della sesta sessione dell'assemblea, programmata per la mattina dell'11 settembre, Antonio Pérez Goyena, teologo e storico gesuita, a lungo membro del comitato di redazione di *Razón y Fe* e professore al Seminario diocesano di Pamplona, spiegò in una dotta dissertazione i fondamenti teologici e le testimonianze storiche dell'Assunzione, sostegni imprescindibili per la proclamazione del dogma. Padre Goyena principiò il proprio intervento passando in rassegna gli scritti neotestamentari e poi le opere dei Padri della Chiesa al fine di dimostrare l'antichità e le radici scritturistiche della tradizione assunzionista, risalente all'era apostolica quantunque gli scritti che sono pervenuti sul tema siano piuttosto tardi, databili ai secoli V e VI. La maternità divina e umana, la purezza originaria e la cooperazione nella salvezza finale dell'uomo – concludeva il gesuita – certificavano non solamente la convenienza, ma l'urgenza di definire il dogma assunzionista<sup>1449</sup>. Le relazioni fra le prerogative di intercessore di Maria e la sua ascensione al cielo costituirono il nucleo dell'intervento del carmelitano Eugenio de San José, il quale elaborò una comparazione fra la mediazione dei santi, quella di Cristo e quella di Maria. L'opera di Maria nella salvezza umana era, secondo il carmelitano, più efficace di quella dei santi in quanto la Madonna fu l'essere umano in più stretto contatto con Dio pur mantenendo la sua natura terrena. Maria, inoltre, attraverso la sua maternità divina e umana, era anche sacerdotessa, perciò i

---

<sup>1447</sup> José Antonio Peláez Alea, *Asamblea mariana en honor de Nuestra Señora la Stma. Virgen de Covadonga convocada por el Illtmo. Sr. Obispo de Oviedo con motivo del XXV aniversario de la consagración de la basilica y organizada por el centro diocesano de Acción Católica para los días 9, 10 y 11 de septiembre del año 1926 en el Real Sitio de Covadonga* (Covadonga: Talleres Tipográficos 'Editorial Covadonga', 1926), pp. 84–106 e 247–326.

<sup>1448</sup> Peláez Alea, pp. 138–53; *Región*, 12 settembre 1926, pp. 3-4.

<sup>1449</sup> Peláez Alea, pp. 392–413.

Padri della Chiesa la definivamo come «cuello que une la cabeza, que es Cristo, al cuerpo místico de la Iglesia»<sup>1450</sup>.

Al di là della propaganda in funzione della proclamazione del dogma dell'Assunzione e della propugnazione della verità di fede che contempla Maria come mediatrice di tutte le grazie, le sessioni dell'assemblea mariana di Covadonga si occuparono anche di altri argomenti relativi al culto mariano. Il parroco di Grandas de Salime, situata nell'entroterra asturiano ai confini con la provincia di Lugo, Antonio Lombardía, definì ad esempio quelle che dovevano essere le nuove caratteristiche del culto mariano del Novecento. Nell'ambito di una conferenza rivolta agli uomini, Lombardía principiò dissertando sull'incorruttibilità della devozione alla Madonna, specchio della purezza immacolata della Vergine, e sulla maternità divina e umana di Maria, fondamento della mediazione universale. In seguito, Lombardía spiegò come la devozione nel secolo dei totalitarismi dovesse connotarsi come «viril», «activa», «fuerte», «robusta» ed «enérgica», una testimonianza attiva e militante di fede: «la idea de una Santa Teresa extática y contemplativa ha desaparecido». Parallelamente, Juan María Gorricho, appartenente alla Congregazione dei Missionari Figli del Cuore Immacolato di Maria fondata da Antonio Claret nel 1849, asceta mariano che durante la Guerra Civile fu imprigionato prima nella Cárcel Modelo e poi in quella di Porlier, situata nell'antico collegio dei padri scolopi di Madrid, parlò ad un pubblico esclusivamente femminile del medesimo tema<sup>1451</sup>. L'opportunità della consacrazione delle nazioni, delle congregazioni laiche e dei singoli individui a Maria fu evidenziata dal frate agostiniano Germán Vega Campón, dottore in teologia e missionario in Brasile, dove creò e diresse il Collegio di Nostra Signora del Buon Consiglio di Jataí. Vega affermò che la consacrazione a Maria era la migliore delle devozioni dopo il culto dell'Eucarestia e incoraggiò gli astanti a entrare nella Congregazione degli Schiavi del Dolcissimo Nome di Maria, una pia associazione profondamente, genuinamente spagnola in quanto fondata dal trinitario vallisoletano Simón de Rojas, conosciuto come l'Apostolo dell'Ave Maria, all'inizio del Seicento e propagata da Bartolomé de los Ríos y Alarcón: agostiniano nato negli anni Ottanta del Cinquecento, De los Ríos introdusse nei Paesi Bassi spagnoli, minacciati dai protestanti, le devozioni del Dolcissimo Nome di Maria e della schiavitù mariana. L'11 settembre, giorno conclusivo dell'assemblea, il gesuita Nazario Pérez, autore della monumentale *Historia mariana de España*, lesse una conferenza sulla consacrazione alla Vergine quale miglior modo per venerare la Mediatrice universale<sup>1452</sup>. La regalità di Maria, derivata dalla sovranità di Cristo sul consorzio civile della quale trattava l'enciclica *Quas Primas* del dicembre 1925, costituì un altro argomento ampiamente sviluppato nel corso del congresso. Antonio Sandoval y Avellán nell'ambito della settima sessione dell'assemblea, tenutasi nella basilica, dissertò sul culto mariano nelle Asturie: il canonico archivista della Cattedrale del Santo Salvatore di Oviedo ripercorse tutta la storia del Principato, puntualizzando come la fede nella Madonna fosse radicata fin dal tempo di Pelayo, e descrisse i numerosi santuari eretti in onore della Madre di Dio sparsi per le Asturie. Nella sessione plenaria finale dell'assemblea, infine, Isidro Gomá, al tempo canonico arcidiacono della cattedrale di Tarragona e rettore del Seminario Diocesano della medesima città, ampliò la prospettiva di Sandoval discettando sulla regalità della Vergine sul genere umano nella conferenza dal titolo *Reinado de María en todo el mundo y principalmente en España*<sup>1453</sup>. La necessità della propagazione del culto mariano attraverso le pie associazioni consacrate alla Madonna e mediante la diffusione della stampa confessionale furono ulteriori temi discussi nel secondo giorno dell'assemblea. Il presidente della Academia Bibliográfico Mariana de Lérida, Luis Borrás, presentò il lavoro di propaganda svolto dalla pia associazione attraverso la pubblicazione di opere di argomento mariologico per poi lasciare il pulpito a Maximiliano Arboleya che parlò della rivista *Covadonga* come di un esempio da seguire per la stampa religiosa: il periodico fondato nel 1922 e diretto dal capitolo del santuario costituiva un fondamentale «vehículo doctrinal» per i fedeli e

<sup>1450</sup> *El Carbayón*, 11 settembre 1926, p. 8.

<sup>1451</sup> Peláez Alea, pp. 107–32; *El Carbayón*, 11 settembre 1926, p. 8.

<sup>1452</sup> Peláez Alea, pp. 456–70; *El Carbayón*, 12 settembre 1926, p. 8.

<sup>1453</sup> Peláez Alea, pp. 414–55 e 471–516.

soprattutto per il clero, orientando gli asturiani alla devozione per la Madonna dell'Auseva. L'incentivazione della devozione a Maria Mediatrix Universale e all'Assunzione mediante la propagazione del culto della Vergine di Covadonga fu anche al centro della conferenza del parroco di Perlora, situata nella circoscrizione costiera di Candás: il sacerdote rimarcò la necessità che i bollettini parrocchiali coadiuvassero e completassero l'opera della rivista, diffondendo capillarmente nella regione il culto di Covadonga e – attraverso di esso – quello dell'Assunzione<sup>1454</sup>.

Nel corso dell'assemblea furono letti numerosi telegrammi di adesione e congratulazioni giunti da diverse istituzioni civili e religiose. Il giorno 9, all'inizio dei lavori, furono lette le comunicazioni di Pio XI che dal Vaticano inviò la propria benedizione ai partecipanti al congresso, dicendosi certo che le conferenze in programma avrebbero aumentato la gloria e le lodi alla Vergine delle Battaglie. Da Madrid anche Alfonso XIII inviò un messaggio ai partecipanti al congresso mariano, ribadendo la sua fede cattolica e la sua sottomissione filiale alla Santa Sede; anche l'erede al trono, Alfonso de Borbón, confermò la sua vicinanza spirituale ai membri dell'assemblea e riaffermò la propria fede alla Vergine, di cui era «devoto y esclavo». In seguito, furono letti i telegrammi di Zuvillaga, governatore militare della provincia, e delle autorità locali, fra cui Modesto García, alcalde di Rivadaveva de Arriba, e Fernández-Ladreda, di Oviedo. Il giorno successivo il presbitero José Antonio Peláez Alea, canonico di Covadonga e segretario della comitato organizzatore dell'assemblea, lesse nuovi telegrammi da parte di importanti personalità ecclesiastiche, fra cui spiccavano il cardinale Reig, arcivescovo di Toledo e primate di Spagna, Tedeschini, nunzio apostolico a Madrid, l'arcivescovo di Valencia, il presule di Tortosa e i vescovi suffraganei dell'arcidiocesi compostelana: insieme con i vescovi di Almería, di Salamanca, di Oviedo e all'arcivescovo di Santiago di Compostela, presenti di persona al congresso, numerosi membri della gerarchia spagnola testimoniavano il loro vivo interesse per i temi di mariologia studiati a Covadonga, testimoniando al contempo la rilevanza teologica e devozionale dell'assemblea mariana asturiana<sup>1455</sup>. Al pari dell'invio dei telegrammi di adesione, le comitive di pellegrini che raggiunsero il santuario nei giorni dell'assemblea testimoniarono il radicamento del culto mariano nella regione, l'interesse popolare per i temi approfonditi nelle conferenze e l'appoggio del laicato cattolico alle proposte avanzate dall'assemblea. Pianificati e coordinati dalla giunta organizzativa dell'assemblea in collaborazione con i parroci o i direttori spirituali delle associazioni pie, i pellegrinaggi dei giorni 9, 10 e 11 settembre 1926 ampliarono il consueto programma devozionale, aggiungendo la partecipazione a sessioni rivolte ai laici dell'assemblea alle tradizionali funzioni sacre nella Santa Grotta e agli atti di penitenza individuali. Il più nutrito pellegrinaggio che giunse a Covadonga nel corso dei lavori dell'assemblea, ad esempio, composto da seicento fedeli provenienti dalle parrocchie di San Juan el Real, San Julián de los Prados, San Claudio, San Julián de Box, la Manjoya e Colloto site nella città di Oviedo era guidato dal parroco Victoriano López di San Juan el Real coadiuvato dai curati di tutte le parrocchie. Dopo aver sfilato nella spianata della basilica cantando l'inno di Covadonga e issando bandiere e stendardi, i sacri viaggiatori furono accolti da Luis Pérez e dal provveditore della diocesi Juan Puertes. I pellegrini, dopo aver assistito a una messa nella Santa Grotta celebrata dall'abate Manuel Tamargo, parteciparono alle sessioni della mattinata del giorno 11, in particolare alla conferenza di Nazario Pérez sulla necessità della consacrazione dei cristiani a Maria. Alle sessioni dell'ultimo giorno parteciparono anche molte affiliate della confraternita delle Figlie di Maria de La Manjoya, Jesús Fernández e numerosi soci dell'Academia Mariana del municipio di Aller, pellegrini dalle parrocchie di Trubia e Cabrales e membri di tutte le sessioni dell'Adorazione Notturna della provincia che avevano organizzato la veglia di preghiera in occasione del venticinquesimo anniversario dell'inaugurazione della basilica. Si radunarono inoltre nel santuario membri delle gioventù cattoliche provenienti dalle sessioni sparse in tutto il Principato e settanta delegati delle

---

<sup>1454</sup> Peláez Alea, pp. 231–45; *El Carbayón*, 12 settembre 1926, p. 8.

<sup>1455</sup> *Región*, 11 settembre 1926, p. 3 e *Región*, 12 settembre 1926, p. 4.

Juventudes Católicas di Santander per assistere alla consacrazione dell'organizzazione alla Vergine di Covadonga<sup>1456</sup>.

Le conclusioni dell'assemblea, riassunte in quattordici punti, vennero esposte dal canonico Peláez Alea nella sessione plenaria di chiusura dei lavori tenutasi nel pomeriggio dell'11 settembre. La più rilevante fra di esse fu costituita dall'invio di una petizione al sommo pontefice per la definizione dogmatica dell'Assunzione e della Mediazione universale della Vergine. I partecipanti inoltre chiedevano l'inserimento, nelle litanie lauretane, dell'invocazione «Mediatrix omnium gratiarum / Ora pro nobis» e invitavano la gerarchia spagnola a celebrare la festa dell'Assunzione con rito doppio di seconda classe<sup>1457</sup>.

#### *IV.1.3 La Lourdes spagnola: ingrandimento e modernizzazione del luogo sacro (1918-1931)*

Negli anni successivi alla celebrazione del XII centenario della battaglia di Covadonga e in particolare nella seconda metà del terzo decennio del secolo il capitolo di Covadonga programmò la realizzazione di ampi interventi di costruzione e restauro di edifici e il miglioramento delle infrastrutture e delle vie di comunicazione per l'accesso al santuario. L'erezione dell'Hostal Favila, insieme con l'elettrificazione della tratta ferroviaria Arriondas-Covadonga e la modernizzazione delle strade percorribili da automobili e autobus costituirono le realizzazioni più importanti che consentirono una maggiore fruibilità al santuario per i pellegrini e i devoti, la possibilità di organizzare manifestazioni di massa e di ospitare comodamente molte centinaia di fedeli nel luogo sacro anche per più giorni. Ciò consentì di allungare il tempo sacro delle feste di settembre e, durante l'età repubblicana, di organizzare grandi concentrazioni politiche e comizi elettorali.

Nella seconda metà degli anni Dieci, come specificava un opuscolo diffuso in occasione del XII centenario della battaglia del 718, Covadonga era collegata ad Arriondas attraverso una ferrovia a vapore gestita da una compagnia ferroviaria che prevedeva sconti sulle tariffe per gruppi di pellegrini o escursionisti che si recavano nel santuario. All'interno del recinto sacro era già stato eretto il Gran Hotel Pelayo, gestito Enrique Álvarez Victorero, albergo di lusso che ospitava le personalità che visitavano il santuario ma anche teatro dei ricevimenti nuziali dei membri dell'aristocrazia e della borghesia asturiane che celebravano il proprio matrimonio a Covadonga. Costruito sulla base dei progetti dell'architetto Federico Aparici, che diresse i lavori di erezione della basilica monumentale, il Gran Hotel Pelayo fu inaugurato nel 1908 e aveva una capienza di 70 camere: fino al 1931 rimase l'unico albergo completo di tutte le moderne comodità aperto nel Real Sitio. Al di là dell'albergo, nei dintorni del recinto sacro vi erano due antiche locande, «La Roxa» e «La Covadonga», che negli anni Venti furono sostituite dalla Fonda de la Gruta, la cui ridotta capacità di accoglienza – aveva circa 100 camere – era tuttavia ampiamente insufficiente per ospitare i devoti che affluivano al santuario in occasione delle feste della Vergine a settembre<sup>1458</sup>. L'impellente necessità di ammodernare le infrastrutture per i pellegrini venne fortemente rivendicata da Manuel González Riera nel pezzo 'El solar de la Raza' che già abbiamo avuto modo di citare. Il giurista e consigliere municipale di Gijón lamentava la lentezza dei lavori di erezione del nuovo ostello per pellegrini a causa della cronica scarsità di fondi, si doleva della scomodità e del sudiciume che caratterizzava la ferrovia a vapore Arriondas-Covadonga, un disagio che scoraggiava i devoti a compiere nuovi viaggi, e, infine, deplorava la povertà e l'abbandono degli edifici e dei tesori artistici e religiosi conservati a Covadonga. A questo proposito, González Riera richiamava l'esempio del popolo francese, che aveva adornato splendidamente i templi di Lourdes dopo aver concorso con donazioni alla loro costruzione e che aveva riempito di placche di marmo

<sup>1456</sup> *Región*, 14 settembre 1926, p. 1 e *El Carbayón*, 12 settembre 1926, p. 8.

<sup>1457</sup> *Región*, 14 settembre 1926, p. 1.

<sup>1458</sup> Sulle tariffe delle foresterie di Covadonga e sui servizi offerti dal Gran Hotel Pelayo, fra i quali vi era la possibilità di affittare *chaffeurs*, *sherpa* e guide per escursioni ai Laghi di Covadonga e alle cordigliere montane circostanti cfr. Reigada, pp. 23–24; Manjón, pp. 21–24 e Pidal e Zabala, p. 92.

che attestavano i favori ricevuti dalla Vergine le pareti delle basiliche. Mentre i catalani, proseguiva, si erano fatti carico dell'arricchimento artistico del monastero di Montserrat, finanziando la costruzione del Rosario Monumental – il complesso di sculture dedicato ai quindici misteri gaudiosi, dolorosi e gloriosi mariani completato fra il 1896 e il 1916 – gli abitanti delle Asturie, gli emigrati e gli indiani restavano indifferenti allo stato di Covadonga. L'impegno dell'infaticabile capitolo, coadiuvato dalle iniziative di qualche laico come il marchese di Villaviciosa de Asturias, restava l'unico motore del rinnovamento del santuario e gli sforzi dei canonici si scontravano con il disinteresse e con l'apatia dei figli del Principato<sup>1459</sup>. Qualche anno più tardi, cogliendo l'occasione costituita dalla visita del conte di Guadalhorce, ministro del fomento del Direttorio Civile, il capitolo rinnovò la richiesta di stanziamenti da parte del governo per realizzare i progetti che da ormai un lustro i canonici venivano programmando. L'inclusione dei 17 chilometri della linea Arriondas-Covadonga nel piano generale di elettrificazione della rete ferroviaria asturiana compariva al primo punto del *memorandum* consegnato a Guadalhorce: i chierici stimavano una spesa di 986.000 pesetas per il progetto. Insieme con la costruzione di estesi parcheggi per auto «que en número incontable llegan a Covadonga», l'elettrificazione della ferrovia costituì il principale obiettivo dei canonici in materia di accessibilità al santuario. In secondo luogo, il capitolo avanzava la richiesta di nuovi fondi per il completamento dell'Hostal Favila, l'erigendo ostello per pellegrini il cui completamento si configurava necessario «para fomentar las peregrinaciones y turismo de la clase media y elementos obreros»: la conclusione dei lavori dell'albergo per pellegrini assurgeva da una parte a pressante urgenza in vista della ricristianizzazione degli strati operai asturiani mediante i viaggi sacri al santuario mentre dall'altra parte la foresteria economica avrebbe ospitato turisti ed escursionisti della classe media e borghese, accrescendo in tal modo il numero di visitatori del luogo sacro. A questo proposito, è importante ricordare la necessità costituita dalla manutenzione della strada che dal santuario saliva al Lago Enol e al Lago de la Ercina, siti sul Massiccio del Cornión sovrastante Covadonga: la promozione del turismo di massa, nella seconda metà degli anni Venti, iniziò a essere una priorità per i canonici e il restauro e l'apertura di sentieri paesaggistici costituiva una delle modalità di attrazione dei visitatori. Infine, la terza richiesta avanzata all'aristocratico andaluso – il quale, in veste di novello Alejandro Pidal, suo illustre predecessore come ministro del fomento, avrebbe dovuto patrocinare le opere di ingrandimento e miglioramento del santuario come il potente procere asturiano aveva fatto alla fine del XIX secolo – consisteva nell'ampliamento e sistemazione della grande spianata antistante la basilica, il cui ingrandimento avrebbe comportato la distruzione delle case dei canonici: le abitazioni dei religiosi erano infatti d'ostacolo all'assembramento di folle oceaniche di devoti e impedivano «la manifestaciones de grande núcleos de peregrinos y de patriotas»<sup>1460</sup>.

Nella seconda metà degli anni Venti si osservò un cambiamento nel turismo – sacro, patriottico e ricreativo – a Covadonga come parte di un fenomeno più generale di trasformazione dell'impiego del tempo libero che interessò le Asturie e in generale tutto il paese. La favorevole congiuntura economica e il calo della conflittualità sociale favorì lo sviluppo delle città, la crescita dei ceti borghesi e propiziò cambiamenti nei comportamenti, negli atteggiamenti e nelle abitudini degli spagnoli, in particolare una massificazione dell'ozio che condusse alla diffusione di nuove modalità di intrattenimento come il cinema, all'imposizione degli sport come passatempo popolare e allo sviluppo del turismo<sup>1461</sup>. Il canonico Martín Andreu Valdés, nel 1926, constatava con soddisfazione come il turismo a Covadonga, sorto inizialmente con obiettivi lontani dalla pietà religiosa e dall'edificazione, ha saputo unire divertimento, ricreazione e religiosità: Andreu Valdés si compiaceva del fatto che alpinisti ed escursionisti scegliessero santuari montani immersi nella

---

<sup>1459</sup> Covadonga. *Revista quincenal ilustrada*, 1° agosto 1926, pp. 747-8.

<sup>1460</sup> Covadonga. *Revista quincenal ilustrada*, 1° settembre 1929, p. 388.

<sup>1461</sup> Moreno Luzón, 'Alfonso XIII, 1902-1931', 305-554 (pp. 514-26); per le Asturie in particolare, cfr. Jorge Uría, *Historia social de ocio. Asturias 1898-1914* (Madrid: Comisión Ejecutiva Confederal de la UGT/ Centro de Estudios Históricos, 1996) e Juan Carlos de la Madrid Álvarez, *Aquellos maravillosos baños. Historia del turismo en Asturias, 1840-1940* (Gijón: Ediciones Trea, 2010), pp. 283-414.

natura come Covadonga come meta estiva delle loro vacanze e abbinassero le visite ai monumenti della fede degli avi alle passeggiate e alle scalate dei massicci e dei contrafforti rocciosi dei Picos de Europa. Questi turisti erano attirati nelle lande agresti e incontaminate del Principato dallo stesso amore per la natura opera dell'Altissimo che aveva contraddistinto nei millenni precedenti i servi di Dio che si erano ritirati sulle montagne, su impervie ed elevate vette dove l'altitudine avvicinava al cielo e all'Altissimo. Così, argomentava il canonico, molti monasteri dal tempo di San Benedetto erano stati costruiti sulle cime montane, come dimostrano i casi del santuario di Santa Croce sulla Marmolada e il complesso sacro di Santa Maria *Ad Rupes* nella Tuscia. Come abbiamo già avuto modo di constatare, il santuario di Covadonga si inserisce nei «luoghi cosmici» definiti da Alphonse Dupront, ossia qui luoghi sacri collocati in grandiose cornici naturali dove la forza dell'elemento cosmico sembra schiacciare l'uomo e l'immensa grandezza della creazione risalta impietosamente alla piccolezza insignificante dell'uomo. L'antropologo francese catalogava quindi i luoghi cosmici radicati nello spazio europeo e caratterizzati da una spiccata verticalità: l'arrampicata spossante per salire a questi santuari costituiva una figura del drammatico percorso della salvezza umana, dalle cupe profondità della terra alla conquista degli immensi spazi sotto il cielo<sup>1462</sup>.

A estos y otros lugares santificados por la piedad o por algún hecho portentoso acudían en nutridas caravanas, peregrinos y romeros, y ha sido siempre de notar que al alojamiento en que, durante ciertas épocas, se vivió de aquellos sitios, responde, con el decaimiento de la fe, la decadencia de pueblos y naciones.

Connettendo devozione religiosa ai lari della patria e grandezza nazionale, Andreu Valdés chiudeva il proprio pezzo ricordando come Covadonga fosse altare della fede e acropoli della nazione, arca santa che nel diluvio delle invasioni e delle guerre aveva conservato per la Spagna la religione e la patria<sup>1463</sup>. Se il viaggio turistico che poteva risvegliare la fede e trasformare i partecipanti in pellegrini ai luoghi sacri della nazione era incoraggiato, l'«excursionismo insano» che rompeva la pace agreste del santuario e silenziosa tranquillità di una valle così adatta alla meditazione era severamente condannato. La banalizzazione del sacro e di uno dei luoghi della memoria più importanti della Spagna veniva stigmatizzata dal bollettino del santuario ogni estate, con cadenza regolare, durante la stagione dei pellegrinaggi e delle escursioni turistiche. «Se toma hoy a Covadonga, por estas gentes acometidas de la fiebre de excursionismo, como lugar de comillonas y vino y juergas incultas» tuonava il canonico redattore, aggiungendo che «esto es profanar Covadonga con el innoble pecado de lesa patria y religión». Il giusto atteggiamento di rispetto per il luogo sacro, di emozione patriottica e religiosa dinanzi alla tomba di Pelayo e alla vetusta immagine della Vergine, non escludeva il divertimento e la ricreazione dell'alpinismo e delle escursioni programmate per il tempo libero dei ceti medi urbani e borghesi e a tale atteggiamento i visitatori si sarebbero dovuti attenere<sup>1464</sup>. La promozione turistica degli anni Venti e Trenta da parte del capitolo comprese il tentativo di fare di Covadonga la Lourdes spagnola, un intento di anni già precedenti. Modello indiscusso per la gestione dei santuari mariani europei nei secoli XIX e XX, il centro sacro pirenaico si trasformò, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, in una delle più importanti mete turistiche dell'Europa e del mondo mediante la costruzione della tratta ferroviaria Tarbes-Lourdes, l'inaugurazione di un servizio di tram che collegava le stazioni alle basiliche e l'edificazione di alberghi come il Gran Hotel de la Grotte e il Grand Hotel Moderne. Contestualmente, gli ordini religiosi gestori dello spazio sacro progettarono una profonda ristrutturazione urbanistica della cittadina, prevedendo la demolizione di alcuni antichi edifici sacri di scarso richiamo, come la vecchia chiesa parrocchiale, e la costruzione del Boulevard de la Grotte,

---

<sup>1462</sup> Dupront citava come esempi il Sacro Monte di Oropa, il santuario di Nostra Signora di Rocciamelone, la chiesa mariana di Ziteil, nel cantone dei Grigioni, i santuari di Nostra Signora di Laus e di La Salette e il santuario tirolese di Maria Waldrast per quanto riguardava le Alpi; la cappella di Notre-Dame de Vassivière in Alvernia e Mont Sainte-Odile in Alsazia, il santuario di San Michele Arcangelo nel Gargano e l'abbazia di Montserrat, cfr. Dupront, pp. 392–93.

<sup>1463</sup> Andreu Valdés, pp. 131–42.

<sup>1464</sup> Covadonga. *Revista quincenal ilustrada*, 15 luglio 1931, p. 313.

sede principale del fiorentino commercio di oggetti sacri e souvenirs religiosi che caratterizzò Lourdes a partire dall'ultimo quarto dell'Ottocento. Il successo della commercializzazione del sacro a Lourdes, santuario gestito come una moderna impresa economica ad opera dei missionari, attirò la diffidenza e l'ostilità dei radicali e degli anticlericali della Terza Repubblica francese. In pamphlets e opuscoli i repubblicani avvertirono la pericolosità dell'uso, da parte della Chiesa, delle moderne tecniche della pubblicità commerciale: promuovendo Lourdes come qualsiasi altro sito turistico, diffondendo dépliant e brochures illustrati per ammaliare i visitatori, patrocinando la costruzione di strutture ricettive e moderne vie di comunicazione, la Chiesa faceva ricorso a tattiche moderne per attirare devoti ma anche cittadini non religiosi nel santuario e questo – in considerazione della immensa capacità di attrazione della pubblicità commerciale – poteva costituire un grande pericolo per le politiche secolarizzanti adottate dallo Stato a partire dagli anni Ottanta del XIX secolo<sup>1465</sup>. L'indubbio successo della commercializzazione del sacro a Lourdes ad opera degli ordini religiosi come i gesuiti e gli assunzionisti che gestivano il centro sacro pirenaico ispirò il capitolo di Covadonga a cercare di trasformare il santuario asturiano in un sito turistico di fama e richiamo nazionali, internazionali e, in particolare, panispanico. La proposta di trasformare Covadonga in una Lourdes spagnola e di godere degli enormi benefici economici legati al turismo religioso era già stata avanzata in occasione della visita di Alfonso XIII nel 1902 dal giornalista liberale Ángel María Castell e dai redattori di *El Sol* nel 1918: oltre a fornire ingenti introiti allo Stato, che avrebbe dovuto costituirsi gestore dello spazio sacro, la promozione di Covadonga come meta di vacanze ed escursioni avrebbe incoraggiato il turismo patriottico, inculcando, mediante le visite al luogo della memoria asturiano, i sentimenti di orgoglio patrio e identità nazionali. Ancora nel 1932 il capitolo si lamentava della scarsa pubblicità a livello nazionale e internazionale di Covadonga, un luogo santo superiore al santuario pirenaico per bellezze naturali e tradizioni. Per incoraggiare «el turismo religioso patriótico», i canonici proponevano l'organizzazione di campagne pubblicitarie gestite sia dal Patronato Nacional de Turismo sia, a livello locale, dalla Junta Provincial de Turismo, con sede a Oviedo. La promozione di Covadonga come meta turistica mediante un preciso piano di divulgazione a raggio nazionale, europeo e panispanico avrebbe consentito di corroborare il sentimento religioso, instillare il senso di appartenenza nazionale e accrescere la ricchezza delle Asturie<sup>1466</sup>.

Fra il 1930 e il 1931, in virtù dei fondi raccolti attraverso una sottoscrizione nazionale, mediante gli stanziamenti forniti dal governo e grazie alle donazioni del re, fu completata un'opera fondamentale che consentì il pieno sfruttamento del santuario negli anni Trenta e poi nel dopoguerra: l'erezione dell'Hostal Favila, una foresteria per pellegrini di estrazione proletaria. La grande massa di pellegrini accorsi al santuario in occasione del XII centenario della battaglia di Covadonga nel settembre 1918 rese evidente al capitolo l'urgenza della costruzione di un edificio in grado di ospitare grandi masse di devoti. Negli ultimi mesi di quell'anno, il marchese di Villaviciosa de Asturias, grande patrono di Covadonga, convocò Miguel García-Lomas y Somoano – architetto asturiano che aveva progettato su commissione di ricchi indiani ed esponenti dell'aristocrazia asturiana chalets a Cangas de Onís e residenze estive a Ribadesella caratterizzati da uno stile eclettico ispirato al barocco spagnolo – per stendere i progetti dell'edificio<sup>1467</sup>. Nel dicembre del 1920, grazie alla donazione di 100.000 pesetas da parte dell'indiano Rafael Fabián, finanziere borinqueño nativo di Villamayor, una parrocchia sita sull'antica strada romana che congiungeva le Asturie con il León attraverso il Puerto de la Mesa, il passo montano da cui, secondo la tradizione, Munuza cercò di fuggire dopo la disfatta di Covadonga. Tuttavia, già nel 1924 i lavori subirono pesanti rallentamenti a causa dell'esaurimento dei fondi e il capitolo decise di formare una commissione che, guidata dai canonici Samuel Fernández Miranda, magistrato, e

<sup>1465</sup> Kaufmann, pp. 62–94; Harris, pp. 248–56.

<sup>1466</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° ottobre 1932, p. 433.

<sup>1467</sup> Sull'opera di Miguel García-Lomas in materia di progettazione di residenze balneari per le élites asturiane cfr. Covadonga Álvarez Quintana, *Baños de mar en Ribadesella 1890-1936: urbanismo, arquitectura y sociedad* (Ribadesella: Asociación Cultural 'Amigos de Ribadesella', 1995).



Manuel Loredó Somonte, dottorale, si recasse presso le comunità della diaspora all'Avana e a Puerto Rico per raccogliere elemosine da investire nella costruzione dell'edificio. La stessa commissione, accompagnata dall'architetto García-Lomas e dal conte Faustino Rodríguez-San Pedro, illustre giurista gijonés e potente politico conservatore fra i due secoli, si recò dal re al fine di ottenere supporto finanziario. È interessante notare come la commissione del capitolo che presentò alla corona la richiesta di finanziamenti rimarcasse la necessità di «albergues acomodados a los recursos de la clase media, obrera y menesterosa», dimostrando un interesse per la diffusione del culto e dei significati religiosi e patriottici da esso veicolati fra le masse operaie spagnole minacciate dal socialismo e dall'anarchia. Il viaggio dei canonici durò sei mesi e grazie ai fondi raccolti e in virtù di una donazione di 75.000 pesetas da parte della Deputazione Provinciale di Oviedo, nel 1925 i lavori poterono riprendere. Ciononostante l'anno seguente, sempre a causa dell'irregolarità dei finanziamenti, le opere furono paralizzate e poterono essere riattivati solo nel 1929, grazie a stanziamenti di privati e di enti pubblici – come il Patronato Nacional de Turismo, che da allora destinò annualmente fondi per il completamento dell'edificio – per un ammontare complessivo di 200.000 pesetas; a queste, si aggiunse il prestito di mezzo milione di pesetas, a un interesse del 4% ammortizzabile in 29 anni, richiesto dal capitolo. A causa dell'irregolarità dei fondi disponibili, costituiti sostanzialmente da elemosine raccolte dal capitolo fra la popolazione del Principato, delle donazioni dell'élite asturiana e degli indiani e da elargizioni da parte della famiglia reale, i lavori di erezione dell'edificio si prolungarono dal 1918 al 1931. È inoltre importante constatare come l'alleanza fra le classi possidenti, l'aristocrazia e la borghesia industriale asturiana e indiana, e la Chiesa di Oviedo si riproponga anche in occasione dell'erezione dell'Hostal Favila, in vista del contrasto alla propaganda rivoluzionaria e della ricristianizzazione della società. Da questo punto di vista è da rimarcare l'atteggiamento del marchese di Villaviciosa, Pedro Pidal, che proseguiva la politica di patronato sul santuario di Covadonga che era già stata adottata dal padre Alejandro e dal nonno Pedro José, entrambi sepolti nella cripta della basilica. L'Hostal de Favila venne inaugurato solamente il 9 agosto 1931 alla presenza del capitolo, del sindaco di Cangas de Onís, in rappresentanza del governatore civile delle Asturie, di esponenti della nobiltà e della borghesia asturiana, come i marchesi di Teverga, patrocinatori del culto negli anni Venti, di rappresentanti del Patronato Nacional de Turismo, e di altri membri delle forze vive locali; comprendeva 350 stanze disposte su quattro piani con le comodità e i servizi più moderni<sup>1468</sup>. La costruzione, come sottolineava il penitenziere Eduardo Grossi, era fondamentale per l'organizzazione dei futuri pellegrinaggi: i viaggiatori, infatti, potranno rimanere diversi giorni a Covadonga, abbinando atti di devozione e «honesto recreo», moltiplicando il tempo di permanenza al santuario e godendo appieno in questo modo delle suggestioni religiose, patriottiche e naturaliste di Covadonga. «Creemos que ha llegado el momento de que comience el verdadero resurgir espiritual de Covadonga», annunciava esultante Grossi, rilevando come l'Hostal de Favila avrebbe trasformato i pellegrinaggi e i viaggiatori, immersi per più giorni nell'ambiente di Covadonga<sup>1469</sup>.

L'altro ambizioso progetto del capitolo, propugnato, in collaborazione con il consiglio municipale di Cangas de Onís, fin dalla metà degli anni Venti, non ebbe modo di essere portato a termine. Questo progetto consisteva nell'elettrificazione della tratta ferroviaria Arriondas-Covadonga, nella costruzione di una linea ferroviaria fra Guardo, Riaño, Cangas de Onís e Ribadesella al fine di migliorare le comunicazioni con la meseta castigliana e nell'installazione, nel santuario, di due funivie che convogliassero i pellegrini e i turisti dalla stazione sita nel Campo del

<sup>1468</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° agosto 1931, pp. 338-343. Nel medesimo numero della rivista i canonici redattori inserirono la lista dei donatori che permisero l'edificazione della foresteria per pellegrini e una breve cronaca del viaggio di Fernández Miranda e Loredó Somonte presso le comunità della diaspora a Cuba e Puerto Rico, *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° agosto 1931, pp. 343 e 350-351. La cronaca dell'inaugurazione dell'ostello si trova in *Región*, 11 agosto 1931, p. 1.

<sup>1469</sup> Eduardo Grossi, 'El Hostal Favila y las peregrinaciones', *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° agosto 1931, p. 352. Sull'assoluta rilevanza dell'edificio per il turismo sia sacro che profano a Covadonga cfr. Martín Andreu Valdés, 'El Hostal Favila y el turismo', *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° agosto 1931, p. 354.

Repelao alla spianata della basilica e da questa alla Cruz de la Priena, sita sulla vetta del monte Ginés<sup>1470</sup>. Nonostante la disponibilità espressa da Antero Coronas, direttore della Compañía de Ferrocarriles Económico de Asturias, in un'intervista a *Región*, gli alti costi del progetto fecero slittare progressivamente la sua realizzazione fino ai primi anni Trenta allorquando la chiusura delle miniere di Buferrera a causa della scarsa richiesta di ferro e di manganese privò il progetto dell'appoggio dell'Asturiana Mines Limited, determinante per la realizzazione delle migliorie.

---

<sup>1470</sup> Covadonga. *Revista quincenal ilustrada*, 15 giugno 1930, p. 265.

## IV.2 Il santuario di Covadonga come palcoscenico della mobilitazione cattolica contro la Repubblica (1931-1935)

### IV.2.1 La mobilitazione del cattolicesimo sociale a Covadonga dalla lotta contro la riforma agraria alla guerra scolastica (1931-1934)

Durante i primi anni del regime repubblicano non solamente i pellegrinaggi e gli atti di devozione organizzati nel santuario di Covadonga si trasformarono in manifestazioni politiche dell'identità collettiva cattolica minacciata dalla legislazione approvata dalla coalizione repubblicano-socialista, oppressa dalle misure secolarizzatrici delle autorità locali e turbata dalla violenza anticlericale della primavera del 1931. Anche le riunioni delle associazioni afferenti al cattolicesimo sociale tenutesi a Covadonga assunsero i connotati di manifestazioni politiche di protesta contro le tendenze laicizzanti del governo repubblicano. L'assemblea della Federación Asturiana de Sindicatos Agrícolas, ad esempio, tenutasi nel santuario all'indomani delle feste della Vergine di Covadonga dell'anno 1931 si configurò non solo come una riunione del consiglio direttivo e delle delegazioni locali dei sindacati agricoli asturiani, ma anche come un efficace atto di fede da parte dei contadini cattolici del Principato, una incontrovertibile dimostrazione di forza e di capacità di mobilitazione del cattolicesimo sociale nelle campagne asturiane e un protesta contro i progetti di riforma agraria del governo.

Nell'Hostal de Favila, fra il 12 e il 13 settembre 1931, si radunarono 150 delegati dei sindacati afferenti alla federazione dei sindacati agricoli cattolici delle Asturie, un organismo fondato da Maximiliano Arboleya nel gennaio del 1923 e aderente alla Confederación Nacional Católico-Agraria<sup>1471</sup>. Nella precedente assemblea annuale, tenutasi nel maggio 1930 la federazione, in virtù di una crescita continuata dovuta anche alla protezione dispensata all'organismo dai governi di Primo de Rivera e del conte di Xauen, era composta da 105 sindacati e da quasi 6.000 soci, un numero che lievitò fino a raggiungere i 10.000 affiliati nel 1935. Il consiglio direttivo della federazione fu presieduto da José María Guisasola fino al 1934 quando costui fu sostituito da Gonzalo Merás y Navia Osorio, come presidente effettivo, e da José María Fernández-Ladreda, come presidente onorario<sup>1472</sup>. La forza numerica del sindacalismo cattolico nelle Asturie e, in generale, nella Spagna settentrionale, testimoniato dal successo e dal radicamento territoriale della CNCA, era anche dovuto alla bipolarizzazione geografica che, insieme con il dimorfismo sessuale, costituì una delle principali caratteristiche del cattolicesimo spagnolo fra i due secoli. La grande differenza fra i livelli di pratica religiosa che si riscontravano nelle regioni settentrionali della Spagna e l'indifferentismo religioso dominante nel mezzogiorno peninsulare era collegata alla diversa distribuzione della proprietà terriera e alla densità sul territorio delle parrocchie rurali: nel nord, le solide comunità contadine che godevano di diverse forme di accesso alla terra e la cui vita comunitaria cavitava intorno alla chiesa del paese possedevano quel collante sociale che mancava in regioni come l'Estremadura, l'Andalusia e il Levante dopo la rottura, nell'Ottantanove, della civiltà religiosa tradizionale<sup>1473</sup>.

---

<sup>1471</sup> Erano presenti rappresentanti dei sindacati di Condado, Nieres, Vega de Poja, Lavares, Santa Eulalia de Tineo, Gallegos, Tellego, Naves, San Roque del Acebal, Sariego, Barcia, Piñeres, Carcedo, El Pino, Pelúgano, Murias, Santibáñez de Murias, Nembra, El Remedio, Arlós, San Juan de Duz, La Manjoya, San Pedro de los Arcos, Póo, Barro, San Claudio, Nava, Celorio, Cangas de Onís, Bendones e Lieres.

<sup>1472</sup> Oltre a Guisasola, presidente, il comitato direttivo prima del 1934 era composto da Abego, vicepresidente, Amador Jueas, sacerdote direttore spirituale dei sindacati e consigliere, García, consigliere e presidente del sindacato di Piñeres, il segretario Carreño e il tesoriere Vallauré, *Revista Social y Agraria*, 31 maggio 1930, pp. 166-167, *Revista Social y Agraria*, 31 ottobre 1934, p. 251 e *Revista Social y Agraria*, 31 gennaio 1935, pp. 9-11. Sul sindacalismo rurale nelle Asturie nel primo terzo del secolo cfr. Bernardo Fernández e José Girón Garrote, 'Aproximación al sindicalismo agrario en Asturias: 1906-1923', in *La cuestión agraria en la España contemporánea*, a cura di José Luis García Delgado (Madrid: Edicusa, 1976), pp. 151-99.

<sup>1473</sup> Lannon, pp. 26-31; Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, pp. 196-202. Sulla civiltà religiosa tradizionale, in cui i meccanismi di controllo sociale dello strato ecclesiastico, appoggiato dal Trono,

I lavori dell'assemblea si aprirono con la lettura, da parte di Juegas, della lettera che Luis Pérez rivolse ai partecipanti al consesso, una missiva di felicitazioni per il lavoro svolto dalla federazione che si richiamava alla fraternità interclassista come panacea per i mali della società e identificava nel contadino la base della rinascita della Spagna. Condividendo uno stereotipo nostalgico, quello delle Asturie verdi definito da Armando Palacio Valdés all'inizio del secolo, Luis Pérez individuava nell'applicazione dello spirito di carità e della giustizia cristiana nel lavoro la principale caratteristica delle famiglie contadine asturiane, «asiento y baluarte de la unidad y grandeza de la Patria, primer factor de las grandes epopeyas que ilustran nuestra historia». La vita al contatto con la natura e la conservazione delle tradizioni avite intatte avvicinava il contadino a Dio e, contestualmente, lo allontanava dall'«espíritu del odio encendido» che poneva dissidio fraticida nelle anime degli uomini. La dissoluzione della vita rurale era determinata, nella visione di Luis Pérez, da due ordini di cause: l'industrializzazione e i processi socioeconomici ad essa legati, come l'urbanizzazione, la rottura dei tradizionali vincoli familiari e comunitari e il dilagare dei vizi legati alla vita nei quartieri operai, come la prostituzione e l'alcolismo, da una parte e l'introduzione delle ideologie marxiste e anarchiche nelle campagne dall'altra parte:

Huyó la fraternidad entre amos y trabajadores, fue expulsada de los campos la dulce figura de Jesús que suaviza y dignifica el trabajo, ...; huyeron la austeridad, la severidad y la paz de los campos ante el ansia de la ciudad, del lujo inmoderado y de los fáciles placeres que enervan la raza. La certera sabiduría del pueblo labrador para estimar la vida en su verdadero valor ha sido sustituida por imaginaciones fantásticas y el error y la mentira se irán sentando, manchándolo, en el trono de la Verdad.

Il marxismo e l'anarcosindacalismo, nella visione del vescovo, seducevano e traviavano le masse, introducendo un falso antagonismo fra padroni e lavoratori, «entre Jesús y el obrero, entre la moral de la Iglesia y la prosperidad de los campesinos». Luis Pérez condannava così le fallaci dottrine moderne, seminatrici di discordie, elogiando contestualmente il programma e l'operato della federazione, un'azione sociale e politica diretta alla restaurazione dell'armonia e della concordia civile e contro l'«egoísmo corruptor» della lotta di classe: in una visione più ampia, l'unione cristiana dei lavoratori, imbevuta dello spirito di carità del Redentore, avrebbe dovuto contrastare i devastanti effetti della Grande Depressione. Alla lettura della missiva di Luis Pérez seguì l'esposizione di alcune importanti relazioni in merito all'andamento delle casse rurali, alla fondazione di nuovi sindacati e alla riorganizzazione della sezione di propaganda, nonché l'approvazione del bilancio dell'anno precedente; furono inoltre approvati i progetti per la costituzione di una cooperativa di consumo e per l'istituzione di una cassa rurale per l'assicurazione del bestiame. In calce agli interventi dei relatori, il presidente Guisasola tenne un breve discorso all'interno del quale sostenne che i progetti di riforma agraria al vaglio del governo provvisorio nell'estate del 1931, basati sulla riforma del regime di proprietà della terra e dei contratti agricoli, non erano utili per la situazione asturiana, dove i problemi non riguardavano la distribuzione della terra bensì l'ammontare degli affitti degli appezzamenti, la regolamentazione del regime di mezzadria e il sostegno tecnico ed economico ai piccoli proprietari indipendenti. A questo proposito, Guisasola proponeva di inviare nuovamente ai poteri pubblici le conclusioni dell'assemblea della federazione del 1923, un documento che conteneva i suggerimenti di miglioramento proposti dalla FACA e che già era stato presentato, senza successo, al governo di Primo de Rivera<sup>1474</sup>.

Il 3 agosto 1924 le delegazioni dei sindacati associati nella Federación Asturiana Católico-Agrícola parteciparono al giuramento del Somatén asturiano nel santuario di Covadonga e alle cerimonie religiose, civili e militari che in quel giorno si tennero alla presenza del generale Primo

---

orientavano la condotta delle popolazioni locali cfr. Jean Delumeau, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo* (Milano: Mursia, 1976).

<sup>1474</sup> *Asturias Agraria*, 1° ottobre 1931, pp. 229-236. Sui progetti di riforma agraria dell'estate del 1931 e sulla Ley de reforma agraria dell'anno successivo cfr. Julián Casanova, *República y Guerra Civil*, Historia de España, VIII (Barcelona: Crítica; Madrid: Marcial Pons, 2007), pp. 49-52.

de Rivera. Come deliberato dall'assemblea ordinaria dell'associazione tenutasi fra il 22 e il 23 giugno precedente, il comitato direttivo della FACA intendeva consegnare al presidente del Direttorio Militare le conclusioni di tale riunione nelle quali erano contenute le raccomandazioni della federazione asturiana in merito alla regolamentazione della proprietà della terra e del regime della mezzadria. Una cinquantina circa di bandiere azzurre, il colore dell'insegna del Principato e degli emblemi dei sindacati agricoli cattolici asturiani, ondeggiavano dinanzi all'Hotel Pelayo nel giorno della visita del dittatore, sostenute «por las recias y calludas manos de honrados y laboriosos trabajadores de la tierra» i quali, peraltro, come specificava il redattore di *Asturias Agraria*, in massima parte erano affiliati al Somatén. Le petizioni dell'organismo creato da Arboleya si incardinavano attorno alla necessità per i contadini di essere proprietari della terra che lavoravano al fine di dare maggiore stabilità alla vita rurale, intensificare la produzione e garantire il mantenimento della pace sociale. La redistribuzione della terra ai contadini, mercé lo smembramento e l'esproprio con equo indennizzo dei latifondi, e la preferenza, in caso di cessione del fondo agricolo, della vendita ai coloni era al centro delle richieste della federazione dei sindacati cattolici. In caso di impossibilità da parte del contadino di acquisire l'appezzamento, la federazione proponeva l'instaurazione di un regime di affitti demaniali che si avvicinasse il più possibile alla stabilità e sicurezza data dalla proprietà effettiva della terra, affitti a tempo indeterminato, riadeguati in caso di cataclismi e fissati da un tribunale agrario che doveva essere costituito per regolamentare le relazioni fra proprietari e contadini. Nell'ottica dei sindacati agricoli asturiani, avrebbe dovuto essere costituito un tribunale agrario nel territorio di ogni municipio e tale foro avrebbe dovuto essere integrato da due rappresentanti del padronato, da due delegati dei coloni e da un presidente, scelto fra le autorità locali. La costituzione, da parte dello Stato, di una banca di credito agricolo che sostenesse finanziariamente i progetti di migliorie dei fonti intrapresi dai contadini e che fornisse ai coloni il credito necessario per l'eventuale acquisizione del fondo dove lavoravano era l'ultimo punto della petizione della federazione, in vista di un aumento della produttività e di una sempre maggiore indipendenza da parte dei mezzadri e dei coloni. La lista di richieste, consegnata dal direttivo della FACA nelle mani del dittatore andaluso, non trovò applicazione pratica durante gli anni Venti e i sindacati asturiani, nell'assemblea ordinaria di Covadonga del 1931, decisero di inviare nuovamente i loro suggerimenti all'esecutivo che, in quel momento, stava discutendo dei progetti di riforma agraria<sup>1475</sup>.

Nel pomeriggio del 13 settembre, dopo il banchetto dei delegati, i partecipanti all'assemblea, incolonnati dietro le bandiere dei sindacati, salirono alla Santa Grotta per omaggiare la Vergine di Covadonga, simbolo delle Asturie verdi, rurali e tradizionali, dell'antico Principato cristiano in lotta contro la rivoluzione liberale e socialista. Dal pulpito Amador Jueas, consigliere e padre spirituale dell'associazione, si incaricò di presentare ai piedi della *Santina* l'omaggio filiale dei contadini cattolici asturiani e invocò la protezione della Madonna sull'opera della federazione:

aquí están estos labradores que quieren hacer esta hermosa manifestación de fe en estos momentos angustiosos en que la cobardía y el escepticismo hacen desertar de las filas del ejército de Cristo a tanto que se llaman "católicos".

L'esortazione a rimanere fedeli alle credenze religiose e alle tradizioni avite, a non disertare l'esercito di Cristo al culmine dell'offensiva secolarizzatrice e l'impresa di difesa delle campagne cattoliche asturiane dalle riforme del governo repubblicano-socialista costituivano i temi principali del discorso di Jueas. *En passant*, dobbiamo anche rilevare la velenosa critica finale lanciata da Jueas ai cattolici liberali i quali, come Niceto Alcalá-Zamora e Miguel Maura, stavano partecipando al governo provvisorio della repubblica e collaboravano coi senzadio. La Vergine di Covadonga si configurava come l'emblema delle Asturie cattoliche nella resistenza contro l'offensiva di un esecutivo ostile e ateo, intenzionato a distruggere l'armonia cristiana delle Asturie verdi. In una prospettiva più ampia, nel periodo di intensa conflittualità costituito dagli anni 1931-

---

<sup>1475</sup> *Asturias Agraria*, 15 agosto 1924, pp. 27-30.

1932, il cattolicesimo asturiano, sia il cattolicesimo sociale sia le confraternite pie, adottarono la Madonna dell'Auseva come simbolo di lotta contro le riforme del regime repubblicano, la scristianizzazione e la bolscevizzazione del paese. Al di là dei sindacati agrari, che lottavano per una riforma agraria congrua agli interessi dei coltivatori diretti del Principato, negli anni successivi anche i maestri elementari e i padri di famiglia cattolici elessero il santuario di Covadonga come palcoscenico per la loro battaglia contro l'istruzione laica e a favore dell'educazione religiosa.

La guerra scolastica costituì un aspetto centrale del più ampio conflitto religioso che si scatenò con l'instaurazione della repubblica nella primavera del 1931 e l'approvazione della legislazione, modellata sull'esempio della Terza Repubblica francese, in merito all'istruzione pubblica. Durante la Restaurazione la Chiesa approfittò pienamente dei vantaggi che le furono concessi dalla Costituzione del 1876, dando impulso a una «agresiva expansión educacional» che portò i collegi cattolici a raddoppiare alunni e sedi. Generalmente a carico di ordini religiosi come i gesuiti, la proliferazione degli istituti cattolici, nei quali si impartiva un'ideologia religiosa contraria al sistema liberale, condusse una guerra civile educativa continua fra i collegi religiosi da un lato e le istituzioni di insegnamento laico, come la Institución Libre de Enseñanza, dall'altro. Il successo delle scuole confessionali nel perpetuare l'appoggio della borghesia conservatrice alla Chiesa fu evidente nei decenni fra i due secoli, ma si associava al fallimento ecclesiastico nell'educazione dei ceti popolari, soprattutto laddove all'impianto di scuole non si associava un più ampio programma sociale integrato, ad esempio, dalla formazione di sindacati o dalla costruzione di ospedali. Nel 1913 un Real Orden firmato dal conte di Romanones, allora presidente del Consiglio dei ministri, pur mantenendo l'obbligatorietà dell'insegnamento della religione nelle scuole, stabilita dal Concordato e confermata dalla Ley Moyano del 1857, esentava da tale obbligo i figli dei padri non cattolici: l'editto di Romanones rinfocolò la guerra religiosa che si veniva protraendo dal primo decennio del secolo<sup>1476</sup>. Nell'ultimo decennio, ottimi studi hanno riassunto il ritmo di emanazione delle misure di secolarizzazione dell'istruzione pubblica, comparato i differenti atteggiamenti delle autorità locali e le varie modalità di applicazione delle disposizioni governative abbinandole con lo studio delle forme e degli attori della mobilitazione cattolica sviluppatasi per protestare contro le disposizioni governative. I progetti liberali di laicizzazione dell'educazione vennero ripresi dal governo provvisorio e poi dall'esecutivo social-azañista, che fra il 1931 e il 1933 promulgò una serie di misure come la soppressione dell'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche, il ritiro dei simboli religiosi dalle aule scolastiche, la nazionalizzazione dei collegi retti dai gesuiti e la proibizione per i religiosi di esercitare la docenza. La reazione cattolica, guidata dall'episcopato e orientata dall'insegnamento pontificio in materia di educazione contenuto nella *Divini Illius Magistri* del 1929, si incardinò sulla protesta per la violazione dei diritti di cittadinanza dei fedeli da parte del governo e sulla condanna della statolatria nell'educazione<sup>1477</sup>. Soprattutto dopo

---

<sup>1476</sup> Callahan, *La Iglesia Católica En España, 1875-2002*, pp. 182–86; Pere Fullana e Maitane Ostolaza, 'Escuela católica y modernización. Las nuevas congregaciones religiosas', in *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, a cura di De la Cueva e Montero, pp. 187–213. Sulla legge di Romanones cfr. Sulla periodizzazione dello scontro religioso in Spagna fra l'ultimo quarto dell'Ottocento e la Guerra Civile cfr. De la Cueva, 'Clericalismo y movilización católica durante la Restauración', pp. 32–34.

<sup>1477</sup> Nell'enciclica pubblicata l'ultimo giorno dell'anno 1929, Pio XI si soffermava sull'importanza suprema dell'educazione cristiana e ricordava come missione educativa della Chiesa «si allarga su tutte le genti senza limitazioni, secondo il mandato di Cristo: “Ammaestrare tutte le genti” (*Matth.* XVIII, 19); né vi ha podestà terrena che possa legittimamente contrastarla o impedirle». Nei passaggi successivi, il pontefice aggiungeva che l'educazione costituiva un diritto fondamentale delle famiglie e condannava le pretese dello Stato moderno di egemonizzare l'educazione dei pargoli. Basandosi sul pensiero dell'Angelico Dottore, Pio XI riaffermava che «la famiglia ha dunque immediatamente dal Creatore la missione e quindi il diritto di educare la prole: diritto inalienabile, ...; diritto anteriore a qualsiasi diritto della società civile e dello Stato, e quindi inviolabile da parte di ogni potestà terrena». Il pontefice si poneva contro l'educazione liberale ma anche si contrapponeva all'apparato educativo degli Stati totalitari novecenteschi e a quanti sostenevano «che la prole, prima che alla famiglia, appartenga allo Stato, e che lo Stato abbia sulla educazione diritto assoluto». Pio XI osservava a questo proposito come dall'Ottantanove in poi lo Stato abbia costantemente violato i diritti conferiti dal Creatore alla famiglia, non rispettando né i diritti della Chiesa, né le prerogative della famiglia. «È ingiusto ed illecito – concludeva il pontefice – ogni monopolio educativo o scolastico che

l'emanazione delle misure di Rodolfo Llopi del gennaio 1932, i vescovi richiamarono i fedeli alla mobilitazione a sostegno dei diritti della Chiesa, della libertà d'insegnamento contro il monopolio statale, alla partecipazione al sostegno economico del clero e all'intensificazione nell'opera di apostolato. A livello locale, l'atteggiamento delle autorità pubbliche fu molto variegato in quanto alcuni governatori civili e sindaci vararono misure che anticiparono l'emanazione della legislazione repubblicana in materia di istruzione pubblica mentre altre amministrazioni locali frenarono o dilazionarono l'applicazione delle misure laicizzanti<sup>1478</sup>. La Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas, approvata il 17 maggio 1933, che sviluppava le indicazioni contenute nell'articolo 26 della costituzione repubblicana, segnò il culmine della guerra scolastica e l'apice della mobilitazione dell'associazionismo cattolico in difesa dell'insegnamento confessionale.

Fra gli organismi in prima linea nella difesa dell'istruzione confessionale, insieme con i Comités Diocesanos de Enseñanza, con la Federación de Amigos de la Enseñanza (FAE) e con le associazioni di ex-alunni, spiccò il protagonismo della Confederación Católica Nacional de Padres de Familia y Padres de Alumnos (CONCAPA). Sorte alla fine del XIX secolo come organismi laici finalizzati alla difesa della moralità pubblica e dell'educazione cristiana, le associazioni dei padri di famiglia, sostenute dall'episcopato, conobbero una decisa crescita negli anni fra il 1910 e il 1913 in particolare per il loro ruolo nella lotta contro la laicizzazione dell'insegnamento. Le associazioni locali si unirono nel 1932 in una confederazione nazionale che si dotò di un programma incardinato sulla lotta contro la scuola laica, il finanziamento pubblico agli istituti confessionali e la difesa del diritto dei padri a scegliere il tipo di educazione dei figli; inoltre, il programma della confederazione prevedeva la sensibilizzazione dei padri di famiglia in merito ai propri doveri in seno alla famiglia e nella società e la collaborazione nella lotta contro l'immoralità pubblica. All'interno delle norme generali dettate dall'Azione Cattolica, la CONCAPA organizzò, sempre sotto la supervisione della gerarchia, concentrazioni, comizi, conferenze, giornate di studio e ritiri spirituali, contribuì al finanziamento degli istituti di istruzione confessionali e alla fondazione di associazioni di ex-alunni, dotandosi di un organo di stampa, la rivista *Hogar*. Negli anni repubblicani la confederazione conobbe un deciso sviluppo, giungendo a integrare 320 associazioni locali di padri di famiglia, per un totale di 70.000 affiliati circa: come ha concluso López Villaverde comparando gli studi locali, la Confederación Católica Nacional de Padres de Familia y Padres de Alumnos costituì un'associazione di primaria rilevanza all'interno del movimento confessionale e uno strumento insostituibile ai fini della crociata per la ricristianizzazione della società spagnola<sup>1479</sup>.

---

costringa fisicamente e moralmente le famiglie a frequentare le scuole dello Stato contro gli obblighi della coscienza cristiana o anche contro le loro legittime preferenze». Nei paragrafi successivi il pontefice specificava come i programmi di ogni istituto scolastico dovessero conformarsi alla dottrina della Chiesa e sottomettersi alla vigilanza ecclesiastica; queste indicazioni, insieme con la specificazione che non solo i libri di testo delle discipline letterarie e scientifiche, ma anche la morale insegnata nelle scuole dovevano discendere dalla catechesi, condannavano *ipso facto* la scuola neutra, ma anche la scuola mista, ossia il regime di coeducazione: «Giacché non per il solo fatto che vi si impartisce l'istruzione religiosa (spesso con troppa parsimonia) una scuola diventa conforme ai diritti della Chiesa e della famiglia cristiana e degna di essere frequentata dagli alunni cattolici. A questo effetto è necessario che tutto l'insegnamento e tutto l'ordinamento della scuola: insegnanti, programmi e libri, in ogni disciplina, siano governati dallo spirito cristiano sotto la direzione e vigilanza materna della Chiesa, per modo che la religione sia veramente fondamento e coronamento di tutta l'istruzione, in tutti i gradi, non solo elementare, ma anche media e superiore», Pio XI, 'Divini Illius Magistri', 1929 <[http://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_31121929\\_divini-illius-magistri.html](http://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html)> [consultato il 28 novembre 2020].

<sup>1478</sup> Sull'atteggiamento delle autorità locali di Cuenca e de La Rioja e per un bilancio generale, cfr. López Villaverde, *El gorro frigio y la mitra frente a frente*, pp. 203–17; sull'Aragona, cfr. Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón*; sul caso alicantino, cfr. Mónica Moreno Seco, *Conflicto educativo y secularización en Alicante durante la II República (1931-1936)* (Alicante: Institut de Cultura Juan Gil-Albert, 1995) e, infine, su Ciudad Real, cfr. Fernando Del Rey Reguillo, 'Anticlericalismo, movilización católica e intransigencia política en La Mancha (1931-1936)', in *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, a cura di De la Cueva e Montero, pp. 411–33.

<sup>1479</sup> López Villaverde, *El gorro frigio y la mitra frente a frente*, pp. 160–66, 223–25; Maitane Ostolaza, 'La "guerra escolar" y la movilización de los católicos en la Segunda República (1931-1936)', in *Laicismo y catolicismo. El*

Il santuario di Covadonga fu la meta di un progettato ritiro spirituale collettivo dei maestri elementari cattolici delle Asturie, nell'estate del 1932, e soprattutto la sede della quarta assemblea nazionale della Confederación Católica Nacional de Padres de Familia y Padres de Alumnos nel luglio 1934. Il ritiro spirituale dei maestri asturiani, tenutosi nell'agosto del 1932, era finalizzato al rafforzamento dello spirito combattivo e alla fede degli educatori elementari cattolici asturiani in un periodo di intensa lotta religiosa. «En los actuales momentos combativos en que el enemigo de Jesucristo dirige todos sus ataques a la escuela católica y al maestro cristiano», scrivevano i canonici del santuario, guardare a Covadonga significava rivolgere lo sguardo in direzione del simbolo più rappresentativo della fede e della patria, dell'acropoli della Spagna cattolica, dell'emblema dei valori che dovevano orientare l'azione paideutica dei maestri: «Covadonga – concludevano i redattori della rivista *Covadonga* – es perseverancia en la lucha por el bien de la patria amada». Il finanziamento dell'organizzazione degli esercizi spirituali e dei pellegrinaggi dei maestri fu a carico della borghesia cattolica asturiana, che avrebbe dovuto cooperare alla formazione degli insegnanti, e delle collette indette fra i devoti della diocesi. Consci dell'importanza della predicazione e del proselitismo per la fede cristiana – poiché, nelle parole di San Paolo, il cattolicesimo è «fides ex auditu» – i canonici erano sensibili alla formazione della legione degli educatori cattolici, poiché senza maestri e predicatori non vi poteva essere proselitismo e insegnamento. Inoltre, mentre nel paese si levavano barricate contro la fede e tribuni tuonavano contro la religione, era urgente irrobustire la schiera degli Apostoli della Verità. Oltre agli esercizi spirituali, i maestri asturiani cattolici organizzarono anche molti pellegrinaggi collettivi fra l'estate e l'autunno di quell'anno<sup>1480</sup>.

Dopo alcuni giorni di esercizi spirituali preparatori, cui parteciparono 240 delegati delle associazioni dei padri di famiglia cattolici diretti dal gesuita José Antonio de Laburu, il 13 luglio 1934 si aprì la IV assemblea della Confederación de Padres de Familia con la solenne benedizione delle bandiere delle sezioni di Santander, Oviedo, Gijón, Mieres, Pamplona, Burgos, Ciudad Rodrigo, Toledo e Palma di Maiorca. I padrini delle bandiere furono Julita González del Valle, sorella del marchese della Vega de Anzo, che donò l'insegna dell'associazione ovetense, e l'operaio cantabrico Tiburcio Terán. Come possiamo notare, la scelta dei padrini dei labari non è casuale, in quanto gli strati di estrazione di González del Valle da una parte e di Terán dall'altra si trovano agli antipodi della scala sociale: ciò dimostrava l'interclassismo del cattolicesimo, capace di unire armonicamente tutte le classi della società e garantire la prosperità economica e la concordia civile. Non è inutile inoltre ricordare come il ruolo di madrina assegnato alla sorella di Martín González del Valle corroborasse il patrocinio dell'aristocrazia asturiana sull'associazionismo cattolico, trasformando il cattolicesimo europeo otto-novecentesco in una religione della borghesia conservatrice. Nella predica successiva alla benedizione, Laburu implorò l'intercessione della Vergine di Covadonga a favore della confederazione in vista del raggiungimento del difficile obiettivo di vincere i nemici della Chiesa sul campo di battaglia dell'istruzione. Rifacendosi all'esempio dello svolgimento della battaglia di Covadonga e proseguendo nell'utilizzo del registro militare, il gesuita affermò che i padri di famiglia di tutto il paese attendevano gli ordini dei centurioni congregati a Covadonga in consiglio di guerra al fine di continuare la lotta contro i nuovi mori e la battaglia per la «reconquista de la enseñanza». Agli ordini supremi del papa, irreggimentati dietro le bandiere delle associazioni locali di padri di famiglia e dietro il labaro santo giallo e bianco del Vaticano, i genitori cattolici dovevano apprestarsi a una lunga ed estenuante lotta per la salvezza della Spagna e il trionfo della santa religione.

I lavori iniziarono nella tarda mattinata del giorno 13 sotto la direzione del comitato direttivo della confederazione formato da José María de Mayans de Seguera, IV conte di Trigona,

---

*conflicto político-religioso en la Segunda República*, a cura di De la Cueva e Montero, pp. 308–36. Sul caso vallisoletano cfr. Enrique Berzal de la Rosa, 'La Iglesia en defensa de la enseñanza religiosa: la Asociación Católica Diocesana de Padres de Familia de Valladolid (1930-1937)', *Hispania Sacra*, 50.102 (1998), 697–731.

<sup>1480</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 agosto 1932, p. 361; *Región*, 18 ottobre 1932, p. 13.



presidente, da Luis Alonso Muñozerro, direttore spirituale dell'associazione, José Puchol y Miquel, marchese consorte de la Bastida, vicepresidente e alla presenza di un'ottantina di delegati delle associazioni provinciali<sup>1481</sup>. Le sessioni dell'assemblea si tennero nel salone di rappresentanza dell'Hotel Pelayo e nella sala conferenze dell'Hostal de Favila, mentre nella giornata conclusiva i partecipanti si riunirono nella basilica monumentale. All'apertura del congresso, con la presidenza dal conte di Trigona, di Samuel Fernández Miranda e di José María Rodríguez Villamil, presidente della sezione ovetense, e alla presenza dei deputati cattolici Francisca Bohigas Gavilanés, Romualdo de Toledo e Francisco Moltó Pascual, si diede lettura dei telegrammi di adesione inviati da un grande numero di prelati spagnoli e da molte associazioni cattoliche<sup>1482</sup>. In seguito, il segretario dell'assemblea diede lettura della missiva inviata dall'arcivescovo di Toledo, il cardinale Isidro Gomá, al conte di Trigona, incentrata sull'impresa di riconquista della scuola, urgente necessità per scongiurare la formazione di una nuova generazione educata in scuole laiche. Gomá aggiungeva che la riconquista della scuola per Dio era un'opera al contempo «esencialmente cristiana» e «eminentemente patriótica» e, da questo punto di vista, si rivelava azzeccata la scelta di Covadonga come luogo per organizzare gli esercizi spirituali preparatori e celebrare l'assemblea:

Fe, abnegación, perseverancia invencible, fueron la divisa de todos los que en el transcurso de ocho siglos pelearon, sufrieron y murieron para arrojar del suelo patrio al invasor. Y esa misma ha de ser también la divisa de la Confederación de Padres de Familia en esta nueva cruzada por la reconquista de la escuela<sup>1483</sup>.

Nelle righe di Gomá, la necessità impellente di arginare le misure secolarizzatrici del primo biennio repubblicano veniva espressa con un linguaggio militare e combattivo che si addiceva perfettamente al luogo in cui l'assemblea veniva celebrata, il campo di battaglia del 718. La semantica bellica venne impiegata anche nel discorso di benvenuto che Samuel Fernández Miranda, presidente dei canonici di Covadonga, rivolse ai partecipanti all'assemblea: in una battaglia che non prevedeva l'impiego di frecce, spade e destrieri, le armi a disposizione dei padri di famiglia cattolici erano costituite dal «raciocinio cristiano impregnado de esencias dogmáticas». Forti della fede e della cultura cristiana, nella valle del Deva i padri di famiglia avrebbero studiato i metodi più adeguati al fine di reimpossessarsi dell'anima dei bambini, capovolgendo al Bene il perfido proposito espresso da Zinov'ev, e per sottrarre i pargoli alla minaccia del laicismo. La storia si ripete, concludeva Miranda, e se nel 711 dopo il disastro del Guadalete gli ultimi prodi vennero a Covadonga e qui rafforzano la loro fede protetti dalla *Santina* per poi iniziare la magna opera della Riconquista, proclamando, dall'alto dei minareti di Granada capitolata, la Spagna possessione della Madre di Dio, così i delegati dovevano, dinanzi alle grandi catastrofi di quegli anni, seguire la stessa via, incrementare il proprio fervore religioso mediante gli esercizi spirituali e quindi lanciarsi, con la *Santina* come capitana, alla riconquista della scuola. Dopo la lettura di un memoriale riguardante l'operato dell'associazione nel 1933, anno in cui la confederazione era composta da 80 associazioni locali e 72.000 affiliati, e la rilettura delle conclusioni della precedente assemblea annuale tenutasi a Vitoria, ebbe luogo un banchetto nel al termine del quale il secondo marchese

---

<sup>1481</sup> Le associazioni di padri di famiglia cattolici rappresentate erano quelle di Alcora, Avila, Ampuero, Albacete, Alcida, Alcoy, Alava, Astudillo, Burriana, Burgos, Barcellona, Binidi, Castellón de la Plana, Cadice, Ciudad Real, Ciudad Rodrigo, Chiclana de la Frontera, Cóbrecas, Campos del Puerto, Castro Urdiales, Folanitx, Ferrol, Fregonal de la Sierra, Granada, Gandía, Gijón, Játiva, Jaén, Isla, Inca, Lirín, La Coruña, Laredo, Logroño, Las Palmas, Liendo, Los Corrales de Buelma, Limpías, Lluchamayor, Murcia, Malaga, Michamayor, Mureda, Mieres, Molina de Segura, Miliña, Madrid, Manacor, Oviedo, Onteniente, Palencia, Pamplona, Puerto de Vallecas, Puerto Real, Polanco, Palma de Maiorca, Potra, Porreras, Sancolles, Sama de Langreo, San Fernando, Santander, Siviglia, Sella, Sna Sebastián, Sineu, Santany, Santoña, Tafalla, Toledo, Torrente, Villaverde de Pontones, Villacarriedo, Valladolid, Vigo, Valenza, Villar del Arzobispo, Vergara, Biscaglia e Saragozza, *Región*, 14 luglio 1934, p. 1

<sup>1482</sup> Telegrammi giunsero dagli arcivescovi di Tarragona, Siviglia, Saragozza e Valenza e dai presuli di Oviedo, Vitoria, Madrid-Alcalá, Badajoz, Malaga, Avila, Calahorra, Ciudad Rodrigo, Coria, Guadix, Jaca, Maiorca, Burgo de Osma, Santander, Segorbe, Segovia, Vich, Zamora, Tarazona, Barcellona, Tuy. Organismi come la Confederación de Mujeres Católicas de España, la Federación de Amigos de la Enseñanza e la Federación de Sindicatos Obreros Católicos inviarono la propria adesione, *Región*, 14 luglio 1934, p. 1.

<sup>1483</sup> *La Vanguardia*, 12 luglio 1934, p. 14.

della Vega de Anzo, procere asturiano e instancabile animatore e organizzatore dell'opposizione cattolica alla Repubblica sia nelle Asturie che a livello nazionale, richiamò ognuno a compiere il proprio dovere patriottico e religioso, sull'esempio di Pelayo<sup>1484</sup>.

Nel pomeriggio il maestro elementare e consigliere della FAE Alfonso Iniesta dissertò sui problemi dell'istruzione elementare, enucleando quelli che saranno tre motivi dominanti delle rivendicazioni cattoliche: la soppressione dell'obbligatorietà dell'insegnamento della religione, il regime di coeducazione, ossia la formazione di classi miste composte da alunni di ambo i sessi, l'istituzione del monopolio della scuola unica statale e la cessazione contestuale dei finanziamenti pubblici agli istituti confessionali. La deputata leonesa Francisca Bohigas intervenne nella successiva discussione, animata dai rappresentanti di diverse associazioni locali, incitando il popolo cattolico a protestare in maniera più incisiva contro l'instaurazione delle scuole uniche: i parlamentari cattolici alle Cortes, specificava Bohigas, necessitavano del sostegno nelle strade delle masse religiose al fine di corroborare la loro azione politica a favore di una scuola che si confacesse alle norme cattoliche. Nell'allocuzione di Francisca Bohigas alla preoccupazione per la promiscuità e per la degenerazione morale dei pargoli a cui conduceva inevitabilmente il regime che prevedeva classi uniche di maschi e femmine si abbinava l'esortazione diretta alle associazioni cattoliche di mobilitare le masse per dimostrare la potenza numerica del popolo cattolico e organizzare la protesta secondo le forme desunte dal repertorio politico liberale e marxista. L'azione di opposizione si sarebbe dunque dovuta sviluppare su due differenti piani, quello parlamentare e quello delle manifestazioni di piazza. A questo proposito, ricordava il conte di Trigona, un gruppo di maestri cattolici e di affiliati, guidati dai parlamentari della CEDA, si era recentemente recata dal ministro della pubblica istruzione per richiedere la soppressione della coeducazione. Il problema della soppressione dell'obbligo dell'insegnamento religioso fu al centro dell'intervento dedicato all'educazione secondaria letto da Luis Ortiz Muñoz, professore di liceo, consigliere della giunta direttiva della FAE e redattore de *El Debate*. L'educatore andaluso lamentava soprattutto il degrado dell'istruzione superiore una volta eliminata la religione: gli istituti secondari si sarebbero limitati a essere meri scuole tecniche anziché essere strutture per l'educazione morale delle giovani generazioni. Nel dibattito che seguì l'intervento il delegato della federazione dei sindacati, dopo aver ribadito l'incondizionato appoggio degli operai cattolici alla battaglia dei padri di famiglia, richiamò l'attenzione sulla necessità di agevolare l'accesso all'istruzione superiore anche ai figli degli operai e delle classi subalterne, invitando la giunta direttiva della confederazione a esporre proposte per trovare soluzioni al problema.

Nel pomeriggio del secondo giorno di lavori ebbe luogo anche la conferenza sul terzo tema dell'assemblea, l'università cattolica. La lunga dissertazione sull'istruzione universitaria confessionale fu tenuto da Ángel Herrera, presidente della giunta centrale dell'Azione Cattolica e dell'ACNP, che individuava nella lotta ai massoni nel governo il primo obiettivo del fronte educativo cattolico. La massoneria aveva portato alle Cortes, mediante l'elezione nelle fila del più forte partito della sinistra, il PSOE, tre suoi influenti membri: Llopis nel settore dell'insegnamento primario, Amós Sabrás per l'insegnamento secondario e Fernando de los Ríos per l'università<sup>1485</sup>. Il

---

<sup>1484</sup> *Región*, 14 luglio 1934, pp. 1 e 8.

<sup>1485</sup> Rodolfo Llopis era stato l'ispiratore e redattore dell'articolo 48 della Costituzione repubblicana relativo all'istruzione pubblica e fra il settembre 1931 e la primavera del 1934 fu direttore generale della Primera Enseñanza. Fernando de los Ríos era stato ministro de instrucción pública y bellas artes nel secondo governo di Azaña. Amós Sabrás Gurrea, originario della Rioja, era stato professore di matematico nell'Instituto de Segunda Enseñanza di Huelva nel secondo e terzo decennio del Novecento. Intraprese la carriera politica all'inizio degli anni Venti, venendo eletto nelle file del Partido Reformista di Melquíades Álvarez alle elezioni del 1923, le ultime consultazioni elettorali della Restaurazione. Presidente del Círculo Reformista di Huelva dal 1924, nel gennaio del 1930 si affiliò al PSOE e divenne il primo alcalde repubblicano della città andalusa. Eletto deputato in tutte gli scrutini dell'epoca repubblicana, si trasferì a Madrid, dove divenne insegnante nell'Instituto Calderón de la Barca e dove, dal 1933, presiedette la Asociación de Catedráticos de Instituto Nacionales de Segunda Enseñanza: è proprio a causa di questa carica – e del fatto di essere framassone – che Herrera inserì il suo nome nella lista dei condottieri delle forze occulte massoniche che si stavano impadronendo dell'istruzione spagnola. Colpito, al pari di Aguado Bleye, dal decreto dell'8 novembre 1936 sulla

compito affidato dai poteri occulti a questi tre uomini altro non era che distruggere l'egemonia ecclesiastica sull'educazione. Il contrasto a questo disegno demoniaco attraverso la dimostrazione della migliore qualità dell'istruzione cattolica e del suo radicamento costituiva il proposito delle associazioni cattoliche dedicate all'insegnamento, fra le quali spiccava la confederazione dei padri di famiglia. La lotta all'università statale travolta dal settarismo dominante avrebbe dovuto incardinarsi sulla fondazione di un'università cattolica, come primo passo – o programma minimo – in direzione della completa riconquista dell'università pubblica. Nella visione di Herrera, questo centro di formazione superiore avrebbe dovuto costituire un polo universitario autenticamente moderno, dotato di facoltà, scuole di specializzazione, biblioteche e laboratori scientifici, un progetto ispirato all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Fondata nel 1921 da Agostino Gemelli in collaborazione con Ludovico Necchi, Francesco Olgiati, Armida Barelli ed Ernesto Lombardo, l'istituto, ricevute l'approvazione statale e l'avallo di Benedetto XV, era composto dalle facoltà di lettere e filosofia e giurisprudenza alle quali, nel 1926, si aggiunsero la facoltà di scienze politiche, economiche e sociali. Il progetto culturale di Gemelli era d'impianto medievalistico, contrapposto alla scienza moderna e ispirato all'ideale scolastico di unità e organicità del sapere contro la frammentazione e lo specialismo. Il neotomismo costituiva l'unica e autentica filosofia cui s'ispirava il polo universitario milanese e l'assoluta fedeltà al magistero pontificio costituiva un'altra caratteristica primaria dell'istituzione educativa; dal punto di vista economico, l'ideologia dell'istituto si orientò verso la difesa del corporativismo nei confronti del socialismo e del capitalismo, soprattutto dopo la Crisi del 1929. L'università, di cui Gemelli fu rettore fino alla morte nel 1959, ebbe un ruolo determinante nella formazione dei quadri dell'Azione Cattolica a partire dalla fine degli anni Venti e costituì uno strumento importante nella battaglia culturale contro Giovanni Gentile e l'influenza dell'idealismo nella cultura ufficiale del regime: da questo punto di vista, come ha osservato Guido Formigoni, l'università cattolica ebbe un ruolo primario nell'intento di cattolicizzare il fascismo<sup>1486</sup>. Herrera spiegava quali passi erano stati intrapresi dall'Azione Cattolica e dalla Conferenza dei Metropolitani ai fini della fondazione dell'istituto, che, nei programmi della curia, avrebbe dovuto comprendere le cinque facoltà umanistiche di filosofia, teologia, scienze politiche, pedagogia e materie umanistiche, con dipartimenti di arte, storia ed economia; il favore della Santa Sede e l'appoggio dell'opinione pubblica cattolica costituivano i più saldi presupposti in vista della creazione dell'Università Cattolica. Nella parte conclusiva della conferenza, Herrera richiedeva il sostegno della CONCAPA per la prosecuzione del progetto ed esortava i padri di famiglia a combattere per il ripristino di un'educazione secondaria religiosa e, in particolare, li incoraggiava a battersi per il ripristino della prerogativa dei collegi confessionali di rilasciare titoli universalmente riconosciuti: senza un'istruzione secondaria cattolica, infatti, non poteva esserci un'università cattolica. Herrera passava quindi ad arringare l'uditorio sostenendo la necessità di intraprendere una grande campagna contro il monopolio docente dello Stato, una battaglia che, osservava, i cattolici avrebbero potuto vincere da decenni se solo avessero saputo approfittare delle possibilità che concedeva l'articolo 12 della Costituzione del 1876: la libertà di fondare centri d'istruzione privati, coesistenti con quelli finanziati dallo Stato, avrebbe creato generazioni di cittadini fedeli alla Chiesa e animati dall'amor patrio. Ciò che allora mancò, una lega cattolica che approfittasse delle libertà offerte dalla Costituzione come era accaduto in paesi come Belgio, Olanda e Italia, oggi esisteva ed era la confederazione dei padri di famiglia cattolici. Il finanziamento dell'università cattolica, ultimo

---

depurazione del personale docente firmato da Franco, Sabrás si trasferì nella Repubblica Dominicana ospite del dittatore Rafael Leonidas Trujillo come molti altri esponenti repubblicani fra cui il giurista basco Jesús de Galíndez la cui triste vicenda fu narrata da Manuel Vázquez Montalbán nel romanzo *Galíndez* del 1990; su Sabrás cfr. Aurelio Martín Najera, 'Amós Sabrás Gurrea', *Diccionario biográfico español* (Real Academia de la Historia) <<http://dbe.rah.es/biografias/49099/amos-sabras-gurrea>> [consultato il 22 agosto 2020].

<sup>1486</sup> Traniello, pp. 282–84; Formigoni, p. 54.

punto esposto da Herrera, risultava problematico e incerto, dovendo venire dopo quello al clero e per il culto e dietro anche il finanziamento dell’Azione Cattolica e delle sue iniziative<sup>1487</sup>.

Il 15 luglio, ultimo giorno dell’assemblea, González Villamil e il conte di Trigona tennero due importanti dissertazioni che costituirono le conclusioni della IV assemblea della confederazione dei padri di famiglia cattolici. Dinanzi a 4.000 persone, giunte con 150 automobili e 40 autobus, e alla presenza dei deputati cattolici Alvargonzález, Aza, Bohigas, Fernández-Ladreda, Merás, Moltó, Piñán e Toledo, il presidente della federazione asturiana tuonò contro la scuola unica statale che costituiva la più grande vittoria della rivoluzione: l’obiettivo degli oscuri poteri che dirigevano il movimento rivoluzionario risiedeva nel dominio delle coscienze delle future generazioni attraverso il monopolio delle istituzioni educative. González Villamil rivelava anche quali erano le tappe del nefando progetto secolare delle forze massoniche internazionali per raggiungere l’obiettivo di impossessarsi della coscienza dei bambini: Condorcet per primo introdusse l’insegnamento obbligatorio statale per strappare ai padri cattolici il diritto di scegliere l’educazione per i figli; le leggi di Ferry, a loro volta, costituivano il diretto precedente, il modello conclamato per l’attuale legislazione scristianizzante, poiché stabilivano la scuola neutra non religiosa. Da queste premesse si erano dipartite le successive tappe, ossia la proibizione dell’insegnamento religioso, la chiusura delle scuole cattoliche e la trasformazione, per opera di Viviani e Combes, degli istituti educativi e delle università in istituzioni antireligiose. La coeducazione, infine, solo aveva condotto alla perversione delle alunne e costituiva l’ultimo dei mali della scuola laica e statale introdotta dalla Rivoluzione dell’Ottantanove. In Spagna, per giunta, senza insegnamento religioso non vi poteva essere la formazione di uno spirito nazionale e patriottico. Il presidente asturiano invitava perciò fortemente i padri di famiglia a unirsi e combattere contro questi pericoli. Il conte di Trigona, nell’ultima conferenza dell’assemblea, invitava le associazioni cattoliche a prendere iniziative rimanendo strettamente nei limiti della legalità, secondo le indicazioni dell’episcopato. L’iniziativa civica, l’adozione di forme di mobilitazione e di protesta, di dimostrazione di dissenso e di forza numerica a carico dei cittadini cattolici doveva contrapporsi alla vessatoria legislazione statale. Il grande movimento d’opinione contro la scristianizzazione della scuola e a sostegno delle iniziative dell’episcopato in campo educativo costituiva la risposta all’oppressione governativa dei diritti del popolo di Dio. Mayans focalizzava in seguito la propria attenzione su altri due obiettivi dei padri di famiglia, la lotta all’immortalità e agli spettacoli cinematografici. Il tema era già stato al centro della conferenza del delegato alavés Azpiazu pronunciata durante la riunione a porte chiuse dei rappresentanti per delineare il programma d’azione della confederazione per i mesi seguenti, nella quale si condannavano i «libros y folletos pornográficos y los espectáculos públicos» indecorosi; la lotta all’immoralità, secondo Trigona, doveva contrastare il piano prestabilito e sistematico messo a punto e perseguito dai nemici della Chiesa al fine di disgregare la famiglia cattolica tradizionale e di traviare il pudore della donna, che di questa famiglia costituiva l’architrave imprescindibile. Confidando, come Pelayo, nell’aiuto divino per coloro che si battono per una giusta causa, il conte di Trigona esortava i padri di famiglia alla lotta<sup>1488</sup>.

Ottemperando alle indicazioni ecclesiastiche che consigliavano l’adozione di forme di azione politica legali, alla fine dell’assemblea, che aveva costituito anche una pubblica e incontrovertibile dimostrazione del radicamento delle associazioni cattoliche, la presidenza inviò telegrammi al governo, al pontefice e al cardinal primate. Particolarmente interessante risulta il contenuto del messaggio inviato alla presidenza del consiglio dei ministri nel quale, in primo luogo, si specificava la forza numerica della confederazione che organizzava l’assemblea, 200 delegati che rappresentavano 60.000 famiglie spagnole; la soppressione della coeducazione e l’ingresso delle associazioni dei padri di famiglia nei Consejos de Enseñanza costituivano le richieste della confederazione al governo del radicale Ricardo Samper, che veniva in seguito elogiato per le campagne contro la pornografia e in difesa della moralità pubblica portate a termine in alcune

---

<sup>1487</sup> *Región*, 15 luglio 1934, pp. 5 e 28 e *Región*, 17 luglio 1934, p. 7.

<sup>1488</sup> *Región*, 17 luglio 1934, p. 1.

province: si sollecitava, a questo riguardo, l'estensione di tali misure a tutto il territorio nazionale<sup>1489</sup>.

Nel momento in cui il santuario fu attrezzato per accogliere grandi masse di pellegrini e di manifestanti – in conseguenza di un processo di costruzione durato mezzo secolo, dal restauro della Santa Grotta del 1873 all'inaugurazione dell'Hostal de Favila, nel 1931 –, Covadonga divenne il palcoscenico per le proteste cattoliche contro le politiche del primo biennio repubblicano, altare per l'espiazione della violenza anticlericale e luogo in cui il cattolicesimo militante asturiano si riuniva per dimostrare la propria forza numerica, la propria capacità di mobilitazione e redigere proposte e fare pressioni sull'esecutivo nazionale. La forza di questo simbolo risiedeva nelle caratteristiche che il culto mariano assunse nel XIX e nel XX secolo: madre degli asturiani, palladio della Patria, simbolo dell'identità locale, emblema di un'arcadia mitica, l'antico Principato rurale e cristiano anteriore alla corruzione liberale e industriale, generale degli eserciti del regno di Cristo, devozione reale e culto controrivoluzionario, la Vergine di Covadonga assunse, a livello locale, gli attributi vincolati alla devozione mariana nella koiné cattolica europea otto-novecentesca. Insieme con gli organismi del cattolicesimo sociale, anche il cattolicesimo politico asturiano scelse Covadonga come luogo privilegiato per le proprie concentrazioni e comizi.

#### *IV.2.2 Un tempio espiatorio per i peccati della rivoluzione: il santuario di Covadonga durante l'epoca repubblicana (1931-1935)*

Sul modello di quanto avvenne nei periodi di più acro contrasto fra Chiesa e Stato durante il Sexenio e poi durante la Restaurazione, nella prima metà degli anni Trenta il santuario di Covadonga tornò a configurarsi come lo scenario della mobilitazione della cultura politica nazionalcattolica contro le misure laicizzanti dello Stato. Le confraternite laiche, i sindacati cattolici e le formazioni politiche confessionali organizzarono nel sacro recinto asturiano funzioni religiose di espiazione e riparazione delle offese perpetrate dai governanti contro Dio e la sua Chiesa, pellegrinaggi e atti di mortificazione personale ma anche raduni, comizi e concentrazioni oceaniche per protestare e per dimostrare la propria forza numerica e capacità di mobilitazione.

Fra le pie associazioni più assidue nell'organizzazione di atti di riparazione e penitenza a Covadonga figura la sezione asturiana delle Marías de los Sagrarios. La congregazione femminile fu fondata nel 1910 dal beato Manuel González García, al tempo arciprete della parrocchia di San Pedro a Huelva, con lo scopo di fomentare l'adorazione del Santissimo Sacramento: da questo punto di vista, la congregazione si inseriva nella pleiade delle associazioni religiose ottocentesche dedicate al culto eucaristico e alla riparazione delle offese perpetrate a Dio dai governi liberali e dai movimenti socialisti e anarchici. Il nome della congregazione richiamava le Tre Marie, le mirofore rappresentate vividamente nel suggestivo dipinto *Le Saintes femmes au tombeau* di William-Adolphe Bouguereau che accompagnarono il Cristo al Calvario e ne ritrovarono il sepolcro vuoto. Negli anni successivi González García creò anche un'associazione laica maschile, i Discepoli di San Giovanni, e una infantile, i Juanitos del Sagrario, con riferimento al discepolo che fu presente alla Crocifissione con le Tre Marie. Queste tre associazioni andranno a formare l'Unión Eucarística Reparadora che a partire dal terzo lustro del Novecento comincerà a diffondersi nel resto del regno e in America: nelle Asturie le Marías de los Sagrarios furono impiantate nel 1912 sebbene solo nel dicembre del 1916 la congregazione riceverà l'approvazione ufficiale di Batzán. Come avvenne per tutte le associazioni laiche del cattolicesimo preconciliare, alla rigida sorveglianza di un direttore spirituale si abbinava una giunta diocesana formata da membri dell'aristocrazia e della borghesia locale: il primo consiglio direttivo delle Marías de los Sagrarios asturiane era infatti composto dalla presidentessa onoraria Teresa Collantes de Herrero – quinta figlia del banchiere Policarpo Herrero e sorella di Ignacio, uno dei maggiori del partito conservatore nelle Asturie, e di Pilar, marchesa consorte della Vega de Anzo – e dalla presidentessa Gertrudis Álvarez Mir, dalla vicepresidente

---

<sup>1489</sup> *El Carbayón*, 16 luglio 1934, p. 8.

Julia Feito de Soto e dalla segretaria María Antonia de Bustamante, tutte esponenti dell'alta borghesia industriale asturiana del primo scorcio del secolo. Il primo sacerdote direttore spirituale dell'associazione fu il gesuita Ibáñez Ibeso e la Compagnia di Gesù continuò a guidare le devote nei decenni seguenti, prima col padre Santa Anna e poi con José María Partearroyo: come già nel XIX secolo, i gesuiti promossero e guidarono il fervore mariano e il culto popolare della Madonna, creando e gestendo le associazioni pie e organizzando atti di riparazione e pellegrinaggi. Le affiliate all'Opera delle Tre Marie asturiane cominciarono i propri pellegrinaggi al santuario dell'Auseva nel 1918, nell'ambito del fervore religioso-nazionalista della celebrazione del XII centenario della battaglia di Covadonga, e da allora ogni anno, in occasione del mese mariano, si recarono in pellegrinaggio a Covadonga fino allo scoppio della Guerra Civile. Negli anni della dittatura di Primo de Rivera le devote che partecipavano al pellegrinaggio annuale erano complessivamente qualche migliaio e il viaggio sacro, nonché le funzioni religiose nel santuario, erano organizzate dal direttore spirituale<sup>1490</sup>. A partire dal maggio 1932 la sezione asturiana dell'opera pia dedicò l'annuale pellegrinaggio a Covadonga delle proprie associate alla riparazione delle offese perpetrate contro i diritti di Dio sulla società ad opera dei governanti della coalizione repubblicano-socialista e all'espiazione per gli incendi degli edifici religiosi del maggio 1931. In occasione del sacro viaggio che il migliaio di esponenti dell'associazione – provenienti, sotto la guida dei parroci, da ogni punto delle geografie asturiane, dalle capitali e dai centri più importanti come Gijón, Villaviciosa, Llanes, Colunga, La Felguera, Ribadesella, Cangas de Tineo, Pola de Siero, così come da minuscoli paesi come San Juan de Beleño, Taranes, San Martín de Grazanes, Sotroñdío – compì al santuario dell'Auseva nel maggio del 1932, il canonico Samuel Fernández Miranda esortò le devote a rimanere salde nella loro fede e a continuare a pregare per la Spagna «en estas horas de tinieblas, de llantos y persecuciones; en estas horas en que la soberbia satánica vuelve a querer destruir lo indestructible», ossia la fede della nazione. Al termine della processione delle affiliate dalla basilica alla grotta, organizzata dopo la cerimonia della deposizione dell'offerta dei fiori ai piedi della Vergine di Covadonga e la recita del rosario, si tenne la funzione notturna dell'Ora Santa<sup>1491</sup>. Eduardo Grossi, canonico penitenziere, diresse la meditazione delle devote, ricordando «el amor desagradante de las Marías», quell'amore delle donne asturiane che era giunte da ogni angolo del Principato al reliquiario delle Asturie «para consolar a Jesús Sacramentado». Il canonico penitenziere esortava le Marías a proseguire nella preghiera per la Spagna, per le famiglie spagnole e anche per la salvezza dell'anima dei persecutori del popolo di Dio. Il giorno successivo, 13 maggio, le funzioni religiose proseguirono con il momento più solenne del pellegrinaggio, la comunione generale delle associate giunte a Covadonga, culmine dei culti dedicati all'Eucaristia che erano stati organizzati; Miranda, nell'omelia pronunciata nella messa pontificale, incitò nuovamente le fedeli a non incrinare la propria fede in Cristo e a continuare indefessamente a credere nella promessa della Vergine del Pilar, la quale assicurò all'apostolo Giacomo il Maggiore sulle rive dell'Ebro l'immortalità della fede in Spagna. Nel pomeriggio del medesimo giorno l'opera delle Tre Marie, insieme con i pellegrini dell'arcipretura di Llanes giunti al santuario, intraprese la magna processione di Cristo Re che si snodò dalle navate della basilica al trono della

---

<sup>1490</sup> Nel mese di maggio del 1929, ad esempio, 2.000 affiliate all'opera pia furono condotte dal padre Santa Anna al santuario, cfr. *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 giugno 1929, p. 265. Il dipinto citato è William-Adolphe Bouguereau, *Les Saintes femmes au tombeau*, 1890, olio su tela, 260 x 160 cm, Anversa, Musée des Beaux-Arts.

<sup>1491</sup> Nel 1673, Margherita Maria Alacoque ebbe una visione nella quale il Cristo le ordinò di dedicare un'ora, ogni giovedì sera, alla meditazione sulle sofferenze patite dal Figlio dell'Uomo nel Giardino del Getsemani. Ispirato a Matteo 26:40, il rito dell'Ora Santa si propagò nel mondo cattolico nei secoli successivi; nel 1829 Robert Debrosse fondò a Paray-le-Monial, in Borgogna, l'Arciconfraternita dell'Ora Santa, mentre a Tolosa, nel 1885, fu creata la Confraternita dell'Ora Santa Perpetua del Getsemani: entrambe le pie associazioni ricevettero il riconoscimento pontificio da parte di Pio X fra il 1907 e il 1911. L'esercizio dell'Ora Santa, nel corso del XIX e del XX secolo, fu incoraggiato da diversi santi, come Gemma Galgani e Faustina Kowalska, cfr. Rudolph M. Bell e Cristina Mazzoni, *The Voices of Gemma Galgani. The Life and Afterlife of a Modern Saint* (Chicago: Chicago University Press, 2003), pp. 2-17 e 47-51.

Regina delle Montagne: gli stendardi delle filiali dell'associazione pia scandivano le fila della milizia di Dio, delle donne che formavano «la guardia blanca», «la legión de honor» di Cristo Crocifisso e Sovrano, supremo perno su cui si fondava la società cristiana. Le metafore militari e regali della sfilata si riflessero nelle parole che l'abate Tamargo rivolse alle pie donne a modo di commiato prima della benedizione finale. Richiamandosi alla crociata di preghiere che i cattolici dovevano intraprendere secondo le indicazioni emesse dal cardinale Segura nella primavera del 1931, Tamargo ricordava come la Chiesa avesse trionfato in virtù del potere miracoloso dell'orazione contro i propri persecutori e preconizzava che, come la preghiera fiduciosa aveva permesso al cristianesimo di superare le persecuzioni degli imperatori romani, così con le preci la Chiesa avrebbe prevalso contro «el odio y la saña de la actual masonería». A questo proposito l'abate ribadì come la recita della preghiera mariana del rosario costituisse l'orazione più efficace contro i nemici della Chiesa e a supporto della comunità dei fedeli minacciata: «Rezad y confiad. España será siempre católica y Asturias siempre de la Santísima Señora de Covadonga, pese a quien pese»<sup>1492</sup>. Devozione mariana, culto a Nostra Signora di Covadonga, recita del rosario, adorazione dell'Eucarestia e culto di Cristo Re si fusero nel pellegrinaggio dell'Opera delle Tre Marie a Covadonga dell'anno 1932, tre culti caratteristici della pietà cattolica ottocentesca che si prolungò nei primi due terzi del XX secolo. In secondo luogo, è necessario rimarcare la configurazione delle pie associazioni femminili come *militia Christi* all'interno dell'empia società del secolo sotto la guida della gerarchia, del clero secolare e dei parroci, centurioni dell'esercito di Dio nella lotta, e il ruolo delle donne come strumento di ricristianizzazione delle famiglie e delle nazioni. Bisogna inoltre evidenziare come l'erezione dell'Hostal de Favila abbia permesso l'organizzazione del pellegrinaggio di mille esponenti dell'Opera delle Tre Marie e, al contempo, la dilatazione del tempo del viaggio sacro che poté comprendere due giornate e una notte: il pernottamento permise la creazione di un ambiente di profondo fervore religioso, favorito dall'immersione nella natura alpina e dalla celebrazione di suggestivi culti notturni nel sublime paesaggio di Covadonga. Infine, è bene ricordare che l'ampia cronaca del pellegrinaggio, stilata da Mercedes Valero de Cabal, fu pubblicata nelle pagine del settimanale gijonés *Acción*, organo dell'Azione Cattolica femminile della città costiera: la testata, stampata dapprima nella tipografia La Reconquista e poi nelle officine tipografiche La Fe di Gijón, fu pubblicata fra il 1932 e l'inizio della Guerra Civile e costituisce un esempio dell'ampliamento della stampa confessionale, fenomeno di ascendenza ottocentesca che si perpetuò nel Novecento. L'anno successivo il pellegrinaggio delle Marías coincise con gli ultimi momenti del dibattito parlamentare intorno alla Ley de Confesiones y de Congregaciones Religiosas, approvata il 17 maggio. Il pellegrinaggio costituì una ardente testimonianza di fede delle cattoliche asturiane e da atto di fede si trasformò in una manifestazione contro la politica religiosa dell'esecutivo repubblicano-socialista. La famigerata frase pronunciata da Manuel Azaña, al tempo ministro della guerra, in una sessione parlamentare dell'ottobre 1931 nella quale si dibatteva il progetto di Costituzione, si convertì nel motto del nemico da contrastare per le cattoliche asturiane:

Este año ha superado en entusiasmo y animación a los anteriores, lo cual pone de manifiesto que a pesar de la afirmación hecha por quien ostenta un alto cargo representativo en el Estado, España no solamente no ha dejado de ser católica, sino que esa peregrina afirmación ha tenido la virtud de despertar el sentimiento católico en los indiferentes y apáticos y de intensificarlo en los convencidos.

L'eroismo della fede, lo spirito di sacrificio e di abnegazione contro le persecuzioni dei governanti e l'amor di patria delle cattoliche – una patria intesa come la Spagna cattolica eterna ed essenzialmente immutabile – pervadeva le Marías a Covadonga, come riaffermava l'anonima

---

<sup>1492</sup> Mercedes Valero de Cabal, 'Los grandes actos de los días 12 y 13 en Covadonga. Ante el Altar de la Raza', *Acción. Defensor de los intereses de la mujer*, 21 maggio 1932, p. 5. Mercedes Valero Valdés, moglie di Constantino Cabal, fu una giornalista e critica musicale asturiana. Negli anni Venti e Trenta pubblicò con regolarità articoli e fu responsabile di rubriche femminili sulle più importanti testate della stampa cattolica asturiana come *Región* o *El Carbayón*. Fu inoltre molto attiva nella propagazione del culto di Covadonga sulle pagine della stampa quotidiana e periodica del Principato.

autrice della cronaca in calce al racconto delle funzioni religiose espletate nei giorni 11 e 12 maggio 1933:

No quiero cerrar esta crónica sin enviar mi más entusiasta felicitación a las valientes Marías, que en medio de esta persecución religiosa han sabido, despreciando el llamado respeto humano y desafiando las iras de todos los sectarismos, cumplir sus deberes y dar satisfacción a su conciencia de católicas, demostrándonos que aún quedan almas con temple genuinamente español que saben defender nuestras más queridas tradiciones con espíritu de sacrificio y que son un ejemplo constante tan necesario en nuestros tiempos de valor ciudadano, que anteponen a todo los dos grandes amores: el de la Religión y el de la Patria, únicos baluartes con los que se puede conseguir hoy el resurgimiento y la salvación de nuestra querida Patria.

Il palinsesto delle cerimonie non variò significativamente rispetto all'anno precedente. Il giorno 11 le esponenti dell'Opera delle Tre Marie giunsero nel tardo pomeriggio a Covadonga, recitarono il rosario nella Santa Grotta e offrirono un ramo di fiori alla Regina delle Montagne. Nella serata furono organizzate le funzioni notturne, atti di devozione suggestivi e coinvolgenti di ascendenza barocca: la processione delle torce, il canto notturno del *Salve Regina* nella Santa Grotta, l'adorazione dell'Ostia durante la funzione dell'Ora Santa. Il giorno successivo circa duemila devote, insieme con i pellegrini giunti con treni speciali al santuario quel giorno, assisterono alla messa pontificale con comunione generale e parteciparono alla processione: le devote sfilarono, dietro i labari delle sezioni locali dell'associazione, dalla basilica alla grotta, scortando il Santissimo Sacramento<sup>1493</sup>.

I connotati controrivoluzionari e antiliberali continuarono a caratterizzare i culti del Santissimo Sacramento e dell'Eucarestia così come la devozione alla Vergine anche nel corso del XX secolo. Al di là dell'Opera delle Tre Marie, altre associazioni pie dedicate al culto dell'ostia consacrata salirono al santuario durante il primo biennio repubblicano per riaffermare veementemente la propria fede, ribadire la propria appartenenza al popolo di Dio e protestare contro le misure laicizzanti del governo. Nel luglio del 1932 la sezione asturiana della Confraternita dell'Adorazione Notturna spagnola organizzò nel santuario la tradizionale Festa delle Spighe, una celebrazione che, come nel primo decennio del Novecento, si convertì in un atto di protesta contro la politica del governo. La sera del 16 luglio convennero a Covadonga circa cinquecento membri della pia associazione afferenti a una trentina sezioni locali, cui si assommarono alcune decine di novizi aspiranti a entrare nella congregazione conosciuti come tarcisi<sup>1494</sup>. I tarcisi formavano la sezione giovanile della congregazione dell'Adorazione Notturna e dovevano il proprio nome a san Tarcisio, giovane accolito cristiano incaricato dal papa Sisto II di recare il pane eucaristico ai confratelli carcerati a causa delle persecuzioni di Aureliano che conobbe il martirio ad opera dei pagani trasportando il Corpo di Cristo. Nell'Ottocento il culto del santo adolescente fu rinnovato dalla pubblicazione del romanzo *Fabiola o la Chiesa delle catacombe* da parte del cardinale arcivescovo di Westminster Nicholas Wiseman nel 1854, che ebbe un immenso successo editoriale, e da allora Tarcisio ebbe un posto privilegiato nella pietà cattolica del XIX secolo. È importante notare come l'ambiente in cui fu concepito il libro di Wiseman, l'Inghilterra vittoriana, uno Stato dove i cattolici formavano ancora una comunità oppressa e discriminata, favorisse l'identificazione fra i cattolici britannici e il cristianesimo delle origini perseguitato dal potere imperiale: tale parallelo fu rafforzato anche dalla pubblicazione, nel 1855, della *Callista* del cardinale John Henry Newman, un diacono anglicano convertitosi al cattolicesimo<sup>1495</sup>. Il successo all'interno del milieu

---

<sup>1493</sup> *Acción*, 20 maggio 1933, p. 4.

<sup>1494</sup> Le sezioni locali presenti erano quelle di Oviedo, Gijón, Avilés, Remedios, Luanco, Candás, Villaviciosa, Noreña, Bustiello, Cenero, Navia, Nembra, santibáñez, Pola de Lena, Nava, Bello, El Pino, Piñeres, Valdecuna, Pelúgano, Tacones, Carabanzo, Tineo, Mieres, La Felguera, Boo e Ribadedella, toccando ogni punto della geografia asturiana.

<sup>1495</sup> Sullo scontro fra cattolici e anglicani nell'ambito della pubblicazione dei libri e, in particolare, sull'uscita del libro di Wiseman come parziale risposta all'*Ipazia* di Charles Kingsley del 1853, cfr. Michael Wheeler, *The Old Enemies: Catholic and Protestant in Nineteenth-century English Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 70–71. Sull'impatto culturale a livello internazionale di alcuni romanzi come *Ben Hur* del generale unionista



cattolico europeo della *Fabiola*, tradotta in spagnolo già nel 1857, socializzò a livello popolare la storia di Tarcisio e le sue caratteristiche eroiche e zelanti e trasformò il racconto agiografico in un materiale narrativo riutilizzabile in tempi di persecuzione antireligiosa. Il culto di san Tarcisio, peraltro, si allineava alla devozione ai santi bambini così cara alla sensibilità del cattolicesimo europeo del XIX secolo e della prima metà del XX secolo, una fede che promosse il culto dei preadolescenti Domenico Savio e Maria Goretti e dei fratelli Francisco e Jacinta Marto<sup>1496</sup>. Alla presenza di Luis Pérez e nonostante la pioggia incessante, i devoti giunti alle falde dell'Auseva parteciparono alla processione delle torce, al canto della *Salve* popolare nella grotta e all'Esposizione del Santissimo Sacramento. I canti sacri accompagnarono ininterrottamente le funzioni religiose nel corso dei due giorni della Festa delle Spighe: i cori delle varie sezioni della santa associazione si alternarono di continuo durante la veglia notturna, contribuendo allo splendore dei culti e favorendo il raccoglimento e la fervorosa emozione religiosa dei devoti. L'espiazione dei peccati della nazione e dei suoi empî governanti e la riparazione delle offese inferte al Cuore Eucaristico furono gli argomenti principali del sermone che il canonico Grossi tenne agli adoratori all'inizio della veglia notturna. Come nel 1910 e nel 1918, la congregazione dell'Adorazione Notturna asturiana si riuniva a Covadonga

para celebrar estos actos de expiación, de reparación y de desagravio, siguiendo la voz augusta del Romano Pontífice que, angustiado y dolorido por los pecados que se cometen, llama a la oración y a la penitencia, como medio de formar un pabellón que cubra todos esos pecados que, como dice Su Santidad, no se recuerdan mayores desde el diluvio acá.

Nelle parole di Grossi, il richiamo all'obbedienza al pontefice, guida suprema del cattolicesimo mondiale, si abbinava alla visione apocalittica dei tempi presenti, dominati dall'empietà e dal paganesimo; la semantica militare, inoltre, era incorporata nel discorso, specialmente quando il canonico fece riferimento alla difesa – mediante l'orazione e il proselitismo – della cittadella dell'Eucarestia come indispensabile passo per il trionfo della causa di Dio. L'Eucarestia come nutrimento divino che rafforza la fede in tempi avversi per la nazione costituì anche il tema dell'omelia che Samuel Fernández Miranda pronunciò durante la messa solenne il giorno 17, al termine dei culti: rievocando i secoli aurei della Spagna cattolica, di Recaredo e del trionfo di Las Navas de Tolosa, il canonico invitò gli adoratori a mantenere viva la fede degli avi e il loro entusiasmo eucaristico, perno della loro pietas e arma invincibile per la riconquista della società<sup>1497</sup>.

Nel corso del primo biennio repubblicano le confraternite asturiane elessero il santuario di Covadonga come spazio sacro di espiazione nazionale in riparazione per le offese alla religione perpetrate dalla legislazione religiosa dei governanti. Nel sacro recinto dell'Auseva, sotto la guida degli esponenti dello strato ecclesiastico, i devoti a due culti rivitalizzati nel secolo diciannovesimo e caratterizzati da significati controrivoluzionari e antiliberali trasformarono la celebrazione di atti di devozione in manifestazioni di protesta del popolo cattolico oppresso contro il regime tirannico della coalizione repubblicano-socialista. La Spagna cattolica, scrissero i canonici redattori della rivista *Covadonga*, «gime bajo la presión del laicismo agresivo, sectario, que quiere borrar por la persecución las páginas de oro de la Historia de un pueblo, que siempre tuvo a gran honor el caer de rodillas ante el Dios del augusto Sacramento de los altares». I pellegrinaggi dell'Opera delle Tre

---

Lew Wallace (1880) e *Quo vadis?* di Henryk Sienkiewicz (1896), cfr. Andrew Sanders, 'Christianity and Literature in English', in *World Christianities. c.1815-c.1914*, a cura di Gilley e Stanley, pp. 136–41 e David Jasper, 'Literature and Film', in *World Christianities c.1914-c.2000*, pp. 582–91.

<sup>1496</sup> Sul caso della spiritualità italiana decimonona cfr. Stella, 'Santi per giovani e santi giovani nell'Ottocento'. Un interessante studio di storia di genere su Maria Goretti è Monica Turi, 'Il "brutto peccato". Adolescenza e controllo sessuale nel modello agiografico di Maria Goretti', in *Bambini santi: rappresentazione dell'infanzia e modelli agiografici*, a cura di Anna Benvenuti Papi ed Elena Giannarelli (Torino: Rosenberg & Sellier, 1991), pp. 119–46; il libro raccoglie una serie di saggi su infanzia e santità con particolare riferimento all'età paleocristiana e al Basso Medioevo, epoca della vicenda di Simonino di Trento.

<sup>1497</sup> *Región*, 20 luglio 1932, p. 14.

Marie, della Società dell'Adorazione Notturna, della Congregación de los Jueves Eucarísticos, dei paesi e dei municipi asturiani salirono al santuario montano «a hacer obra de amor y reparación por los desvíos, indiferencias y persecuciones que hierven en torno nuestro» e allo scopo di cominciare una crociata di orazioni per il trionfo della causa del cattolicesimo in Spagna: guardando Covadonga, baluardo della fede e della nazione nel mare tempestoso dell'invasione dei figli di Agar, il popolo credente vincerà la battaglia della Chiesa, di Dio e della nazione, che costituiscono un'unica causa<sup>1498</sup>.

Nell'epoca repubblicana le feste di settembre a Covadonga subirono alcune significative modifiche in relazione al cambiamento del regime, all'adozione delle misure laicizzanti e al mutare delle circostanze sociopolitiche. Nel biennio 1931-1933 il capitolo del santuario dovette fronteggiare il finanziamento delle celebrazioni dopo che cessarono gli stanziamenti pubblici, le autorità civili e militari non parteciparono più alle funzioni religiose, in ottemperanza ai decreti laicizzanti emessi dal governo e le omelie si incentrarono precipuamente sulla persecuzione contro la Chiesa e il popolo di Dio lanciata da un esecutivo dominato da massoni e liberi pensatori da un lato e dal marxismo internazionale sovietico e giudaico dall'altro. Nel periodo radical-cedista, al contrario, dominarono nei sermoni argomenti come la lotta contro l'importazione di idee straniere e l'impianto di modelli di Stato e società endogeni in Spagna, l'identificazione della Vergine di Covadonga come il più importante simbolo regionale mentre, nel corso del 1935, si impose l'organizzazione di funzioni penitenziali nel santuario in riparazione alle offese contro Dio e il clero perpetrate nel corso della Rivoluzione delle Asturie: queste cerimonie trasformarono il santuario nel tempio espiatorio regionale. Già nella primavera del 1931 il governo provvisorio della Repubblica aveva emanato alcune misure secolarizzatrici significative, fra le quali spiccava la proibizione imposta alle autorità civili di partecipare in veste ufficiali a cerimonie religiose; inoltre, attraverso un decreto del maggio dello stesso anno, si vietava ai militari di assistere alle funzioni sacre se non a titolo personale e si sospese la celebrazione delle festività dei patroni dei corpi delle forze armate e dei corpi di sicurezza dello Stato. Sebbene, come affermava Julio de la Cueva, le disposizioni maggiormente urtarono la sensibilità cattolica furono quelle relative all'educazione confessionale – e, in particolare, il decreto del 6 maggio 1931 che dichiarava volontario l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole – anche la proibizione della partecipazione delle rappresentanze civili e militari alle cerimonie religiose ebbe un grande impatto a livello emotivo e simbolico sull'episcopato e le masse cattoliche in quanto testimoniava la rottura dell'alleanza fra il Trono e l'Altare che si era consumata il 14 aprile e preconizzava l'inizio di un periodo di ostilità da parte dello Stato<sup>1499</sup>. Con l'istituzione della Repubblica cessò anche il finanziamento pubblico alle cerimonie religiose i cui costi di organizzazione da allora dovette essere sostenuti da collette e donazioni da parte dei fedeli. In risposta alla cessazione del finanziamento corrisposto dalla

---

<sup>1498</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 giugno 1932, p. 265. Sul pellegrinaggio delle sezioni biscaglina e ovetense dell'Archicofradía de los Jueves Eucarísticos a Covadonga nell'agosto 1932, punto di partenza per una campagna di proselitismo e di orazioni per la patria in pericolo cfr. *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 agosto 1932, p. 377. Fondata a Vigo nel 1907 dal cappuccino Juan de Guernica, che assecondò e in questo modo l'ispirazione divina della nobildonna María Saracho y Spínola e della figlia María Margarita, l'arciconfraternita intendeva promuovere culto del Corpo di Cristo e la prassi della comunione frequente su cui aveva insistito, nei primissimi anni del secolo, anche Pio X. Da questo punto di vista, la costituzione dell'Archicofradía de los Jueves Eucarísticos dimostrava l'alleanza fra l'aristocrazia e la Chiesa nel secondo Ottocento attraverso le relazioni fra i componenti femminili delle élites nobili e borghesi e i membri degli ordini religiosi. La pia associazione, che derivava la propria denominazione dal giorno in cui il Redentore aveva istituito l'Eucarestia, fu approvata canonicamente dal vescovo di Tuy, Valeriano Menéndez Conde, il 14 agosto dello stesso anno. Qualche anno più tardi il padre Guernica presentò la pia fratellanza al congresso eucaristico internazionale tenutosi a Madrid nel 1911 e in quella sede fu stabilito di promuovere l'impianto di sezioni dell'associazione a livello nazionale. La giunta suprema dell'associazione fu stabilita a Saragozza dal cardinale Soldevilla e ricevette l'approvazione apostolica da parte di Benedetto XV alla fine del 1920.

<sup>1499</sup> Julio de la Cueva, 'El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil', in *El anticlericalismo español contemporáneo*, a cura di Emilio La Parra e Manuel Suárez Cortina (Madrid: Biblioteca Nueva, 1998), pp. 224-225.

Diputación provincial, che nell'epoca di Primo de Rivera si era fatta carico dei costi delle cerimonie, a partire dall'agosto del 1931 cominciò la raccolta di elemosine per la celebrazione delle feste di Covadonga, gestita dal capitolo stesso e dalla Acción Católica de la Mujer. Fu istituito un comitato centrale che raccoglieva le donazioni lasciate dai fedeli nelle chiese della provincia e presso la stessa sede del comitato; le liste dei donatori furono quotidianamente pubblicate nelle pagine di *Región*, l'organo di stampa vicino all'Acción Nacional asturiana: fra i pii oblatori figuravano membri delle più illustri casate aristocratiche asturiane, uomini politici impegnati nei partiti cattolici e dirigenti di associazioni confessionali. Nel 1931, ad esempio, José María Fernández-Ladreda, donò 110 pesetas, Isabel de Maqua ne elargì 100, mentre l'ex deputato conservatore Nicanor de las Alas Pumariño, Gonzalo de Merás e Juan Puertes offrirono 25 pesetas cadauno. Qualora considerassimo che le diverse migliaia di donatori mediamente lasciarono come elemosina una o due pesetas, possiamo apprezzare come i proceri del cattolicesimo sociale e politico regionale continuassero a configurarsi come i maggiori patrocinatori del culto di Covadonga. Alla fine dell'agosto 1931 erano stati raccolte 691 pesetas, che una quantità che lievitò fino alle circa 1000 pesetas che furono consegnate al capitolo del santuario alla vigilia delle feste<sup>1500</sup>. A questa cifra andrebbe addizionato, al fine di poter elaborare un conteggio totale delle donazioni, l'ammontare delle elemosine lasciate dai fedeli nel santuario nel corso dei mesi di agosto e settembre e durante i giorni della novena. A partire dal 1932 fu la ACM, guidata da Maqua e da Mercedes Bernaldo de Quirós de González Herrero, appartenente alla famiglia dei marchesi di Campo Sagrado, a farsi carico della propaganda e della raccolta delle elemosine della Colletta della Santina nelle città e nei borghi asturiani, mentre il capitolo continuò a raccogliere gli oboli dei pellegrini giunti nel corso dell'estate, la stagione dei viaggi sacri, nel santuario. Le sezioni dell'associazione femminile di ogni località asturiana portarono a termine una raccolta capillare, ramificata in ogni zona delle Asturie<sup>1501</sup>. La raccolta delle elemosine per il finanziamento delle feste si abbinava alla protesta contro l'assenza delle autorità civili e militari alle tradizionali feste di settembre nel santuario. Il laicismo fanatico ed esasperato che ispirava l'azione politica del governo si opponeva chiaramente all'orientamento religioso della maggioranza del paese che, essendo cattolica, biasimava sia l'assenza delle autorità civili e militari alle funzioni religiose di Covadonga, sia la revoca del finanziamento pubblico. Le liste di oblatori pubblicate sulla rivista *Covadonga* e sul quotidiano *Región* testimoniavano inconfutabilmente la profonda e radicata fede cattolica degli asturiani, che il governo si rifiutava di riconoscere:

Y no es sólo la Asturias pudiente y aristocrática la que quiere participar en esta empresa de honor, sino que también la Asturias de los trabajadores y de los humildes se disputa el honor allegando, con grandes sacrificios, su óbolo modestísimo para que la Santina no eche en falta la ayuda oficial. El pueblo lo quiere así y lo que el pueblo quiere, nunca se defraudó<sup>1502</sup>.

L'interclassismo del culto alla Vergine di Covadonga si mischiava con la definizione sempre più netta e ribadita della dimensione regionale del culto. Il fior fiore dell'aristocrazia asturiana si mescolava, nell'imponente folla dei pellegrini giunti a Covadonga per le novene e le feste del 1932, con le famiglie provenienti dai paesi della provincia, borghesi di Gijón e Oviedo procedevano fianco a fianco ai contadini di Cangas de Onís e Arriondas e ai portuali di Ribadesella. «Desde las primeras horas de la mañana van llegando coches y autobuses; familias en masas, representaciones pueblerinas ... En Covadonga no hay castas ... todos somos hermanos ... Ricos y pobres, todos nos detenemos y saludamos con una confianza fraternal que solo da el amor cristiano» scriveva il redentorista Ramón Sarabia a propósito delle feste della Natività della Vergine del 1934. La riparazione alle offese inferte alla religione dalla Repubblica e l'espiazione collettiva per i peccati della nazione si inframezzavano alle motivazioni individuali e private dei pellegrini che salivano al santuario in cerca di conforto e raccoglimento. Nelle racconto dello stesso Sarabia, la madre che,

<sup>1500</sup> *Región*, 1° settembre 1931, p. 1; *Región*, 4 settembre 1931, p. 16; *Región*, 6 settembre 1931, p. 3.

<sup>1501</sup> *Región*, 4 agosto 1932, p. 5; *Región*, 11 agosto 1933, p. 13.

<sup>1502</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 agosto 1933, p. 361.

compiendo un voto, saliva le scale di accesso alla Santa Grotta in ginocchio per rendere grazie alla Vergine della guarigione del figlio inferno e quindi, insieme con quest'ultimo, si comunicava era accomunata all'anziano originario di Mogro, vicino Torrelavega, che in tutte le età della sua lunga vita era salito in pellegrinaggio al santuario dell'Auseva; infine, l'anziana di Candás che, raggiungendo a piedi il luogo sacro, veniva a pregare per la sua famiglia dispersa: dei quattro figli, due erano emigrati, uno all'Avana e l'altra come domestica a Madrid, una era entrata in convento e l'ultima, nubile, aveva problemi alle gambe<sup>1503</sup>. I pellegrini che avevano testimoniato le proprie motivazioni al redentorista costituivano esempi della devozione degli asturiani alla Vergine di Covadonga, un simbolo asturiano sempre più radicato e indiscusso. Il giorno della Patrona, secondo *Región*, era sentito e celebrato «en lo más íntimo del hogar hasta en lo más público de la calle», gli asturiani dedicavano il giorno alla venerata Santina che dalla Grotta dell'Auseva estendeva, come la Madonna della Misericordia, il proprio manto protettivo e consolatorio sull'intera regione<sup>1504</sup>. Come devozione tradizionalmente spagnola ed essenzialmente asturiana, la Vergine di Covadonga diveniva, nel tempo sacro delle feste di settembre, il palladio contro «las escorias del extranjerismo», contro le insidie «del internacionalismo masónico y judío» che si era impadronito del potere. Culto puro e incontaminato dalle origini della nazione e della razza, Covadonga diveniva il labaro santo contro l'importazione di idee e mode straniere e il santuario si trasformò nel luogo dove andare in pellegrinaggio alla ricerca dell'essenza originaria ispanica<sup>1505</sup>. Il discorso invasionista, sviluppato dalla storiografia nazionalcattolica a partire dagli anni Settanta del XIX secolo e poi ripreso ampiamente, quantunque con diverse sfumature, dalla propaganda sia repubblicana che faziosa durante la Guerra Civile, veniva ripreso in occasione delle feste di Covadonga in funzione antigovernativa:

Sólo así [fomentando el culto de Covadonga] conseguiremos su protección para el bien de España, tan vejada y tan oprimida por los españoles extranjerizantes, cuya invasión hay que atajar por todos los medios a fin de conservar el espíritu de la Raza creyente y patriótica, que nos dio una nación cristiana libre, independiente y una, aquí, en Covadonga<sup>1506</sup>.

Il condiviso mito delle Asturie da sempre indipendenti e non traviate da influenze straniere, deposito della genuina essenza patria, un mito ancora ripreso, agli inizi del XX secolo, da eruditi locali come Julio Somoza, veniva qui rielaborato in funzione dei tempi. La coalizione repubblicano-socialista, imbevuta del pensiero illuminista e liberale importato dall'Europa, desiderosa di emulare l'atea Francia della *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État* o la Russia sovietica, si inseriva così nella lunga teoria delle istituzioni che, a partire dal regno di Filippo V, avevano cercato di snaturare l'essenza del paese importandovi idee e istituzioni straniere, determinando la secolare decadenza della Spagna. Il pellegrinaggio a Covadonga assumeva, in quest'ottica, il significato di ritorno alle origini della nazione e della stirpe, in vista di una rigenerazione della patria anelata fin dal Novantotto.

I significati interclassisti e regionalisti, sciovinisti e xenofobi lasciarono spazio, nel 1935, alle valenze riparatorie del culto dell'Auseva poiché all'indomani dell'Ottobre asturiano, il santuario di Covadonga si trasformò nel tempio espiatorio della regione per le stragi e le distruzioni della rivoluzione. La Rivoluzione delle Asturie – e in particolare la violenza rivoluzionaria contro il clero e gli edifici sacri – costituì un fatto di rilevanza nazionale e risollevò ansie apocalittiche e paure in tutta la Spagna, radicalizzando al contempo i discorsi politici incardinati sul legittimo diritto di ribellione del popolo di Dio oppresso e i richiami alla crociata. In diverse città spagnole si celebrarono *Te Deum* per i successi delle truppe guidate dai generali Eduardo López-Ochoa e Carlos Bosch, funzioni in suffragio delle vittime dei rossi e atti di riparazione. A Saragozza, ad

<sup>1503</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1932, p. 426; Ramón Sarabia, '8 de septiembre. – Lo de siempre', *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 agosto 1934, pp. 438-440.

<sup>1504</sup> *Región*, 8 settembre 1934, p. 3.

<sup>1505</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° settembre 1933, p. 385.

<sup>1506</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1934, p. 409.

esempio, nel gennaio 1935 si celebrò una solenne funzione di espiazione nazionale nella basilica di Nostra Signora del Pilar; è interessante notare, con Javi Solans, che nell'omelia le date di cessazione delle ostilità furono fatte coincidere con anniversari mariani e spagnoli: l'abbattimento dello Stato Catalano all'interno della Repubblica Federale Spagnola coincise con la festa del Rosario, mentre la conquista di Oviedo da parte delle truppe governative, tappa fondamentale nella repressione della ribellione asturiana, avvenne il giorno della Vergine del Pilar. Il benevolo intervento della Regina e Madre di Spagna fu patente in entrambe le occasioni secondo i redattori del quotidiano conservatore *El Noticiero*, che incitava contestualmente i cattolici spagnoli alla lotta per la salvezza della patria e della religione<sup>1507</sup>. Nelle Asturie, già il primo maggio, data estremamente significativa, l'organo del santuario inaugurava la stagione dei pellegrinaggi sollecitando i sacri viaggiatori a salire a Covadonga per compiere atti di penitenza, prostrarsi dinanzi alla «libertadora del pueblo astur» e riparare le offese perpetrate alla Madre durante quelle due settimane di assassini, profanazioni, incendi e distruzioni selvaggi. La purificazione delle Asturie dai peccati rivoluzionari doveva percorrere, nell'ottica dei canonici, due vie, quella della penitenza individuale, dei singoli pellegrini, e quella dell'espiazione collettiva: per questo il capitolo invocava l'organizzazione di un pellegrinaggio di massa, di una manifestazione collettiva asturiana di penitenza e ringraziamento alla Signora della Montagna che avrebbe lavato le offese terribili perpetrate a Dio dalla terra asturiana<sup>1508</sup>. L'intento di rendere grazie alla Vergine di Covadonga per la protezione dispensata alle Asturie credenti e fedeli alla patria nei giorni della criminale rivoluzione marxista e la volontà di rendere pubblica la fede alla Vergine dell'Auseva della regione spinse nel maggio 1935 il quotidiano *Región* a organizzare un pellegrinaggio regionale a Covadonga che avrebbe dovuto svolgersi su più giornate consecutive e comprendere una serie di culti edificanti ed espiatori come la recita del rosario, la processione delle torce, le veglie notturne<sup>1509</sup>. Quantunque un pellegrinaggio espiatorio regionale non riuscì a essere organizzato, nel corso del 1935 diverse funzioni riparatorie ebbero luogo nel santuario di Covadonga. Continuando la propria pluridecennale tradizione, l'Opera delle Tre Marie organizzò un solenne pellegrinaggio nel mese mariano, mentre i catechisti e molti centri abitati asturiani organizzarono funzioni espiatorie e viaggi sacri durante l'estate; le feste di settembre di quell'anno, infine, furono precipuamente orientate alla penitenza per la violenza antireligiosa della rivoluzione.

Fra il 9 e il 10 maggio circa 6.000 devoti convennero a Covadonga convocati dal nuovo vescovo di Oviedo, Justo Echeguren y Aldama, per ottemperare ai voti e alle promesse fatte alla Vergine in occasione dei tremendi giorni della Rivoluzione d'Ottobre e per implorare pietà per le offese inferte all'Eucarestia dal marxismo ateo. I cattolici approfittarono dell'annuale pellegrinaggio delle affiliate dell'Opera delle Tre Marie, che nel 1934 salirono in 4.000 nel santuario asturiano. Le Marie provenivano dall'intera regione – dalla circoscrizione municipale di Nava, nell'Occidente asturiano, al passo montano di Campomanes, comune ai confini con il León – e, fra di esse, spiccava un cospicuo numero di esponenti dell'alta società regionale. Fra i fedeli che integravano la sacra comitiva spiccavano coloro che erano sopravvissuti alla prigionia ed erano stati liberati dai ceppi in cui furono gettati da parte dei rivoluzionari durante l'Ottobre asturiano. Gli ex-prigionieri provenivano in particolare da Sotroñdo e da Aller, nella valle mineraria del Nalón, zona sede di una delle repubbliche socialiste fondate dopo la proclamazione dello sciopero generale rivoluzionario, e giunsero ai piedi della Vergine delle Battaglie per rendere grazie di essere usciti illesi dalle mani dei nuovi barbari, rinnegati che portarono lutto a tutta la provincia. I devoti compirono atti di mortificazione personale in riparazione dei crimini marxisti: la maggioranza delle affiliate alla pia associazione fece il tragitto fino al santuario a piedi, mentre altri salirono in ginocchio la scalinata di accesso alla Santa Grotta. Echeguren presiedette tutte le funzioni del pellegrinaggio, che, in virtù delle infrastrutture erette a Covadonga negli anni Venti, poté

<sup>1507</sup> Ramón Solans, *La Virgen del Pilar dice ...*, pp. 310-311.

<sup>1508</sup> *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° maggio 1935, p. 197.

<sup>1509</sup> *Región*, 5 aprile 1935, p. 16.

svilupparsi in due giornate. L'offerta dei fiori alla Vergine, la processione delle torce, la celebrazione dell'Ora Santa, un rito particolarmente appropriato in quanto finalizzato a placare la collera divina, impetrare misericordia per i peccatori e partecipare all'agonia del Cristo nell'Orto del Getsemani, furono alcune delle funzioni che precedettero la messa pontificale della mattinata del 10 maggio, durante la quale si accostarono al banchetto eucaristico circa 2.000 fedeli. Nell'omelia pronunciata nel corso della Via Crucis celebrata nel pomeriggio, Echeguren invitò le Marie a mantenere casti e puri i loro costumi e ad assurgere sempre di più a esempio di moralità, modestia e pietà per il resto della società<sup>1510</sup>. Il culto eucaristico anche nel Novecento continuava a essere decisamente vincolato a caratteristiche riparatorie e purificatrici, in occasione del pellegrinaggio generale organizzato dall'Opera delle Tre Marie così come del successivo viaggio sacro degli allievi delle classi di catechismo asturiane. La Vergine di Covadonga, inoltre, cominciò allora a configurarsi come nume tutelare, consolazione e forza dei prigionieri dei rossi – e, in particolare, conforto e patrona per gli asturiani internati nei campi di prigionia marxisti – un ruolo che riprenderà con rinnovato, duraturo vigore nell'epoca franchista: è a questo proposito interessante evidenziare come la concentrazione di oltre 5.000 ex-prigionieri dei repubblicani a Covadonga in occasione del nono anniversario della fine delle ostilità nelle Asturie, tenutasi nell'ottobre del 1946, abbia costituito una cerimonia sacra tesa a perpetuare la divisione fra vincitori e vinti della Guerra Civile, fra il Male sconfitto e il Bene trionfante mercé la protezione della Donna del Paradiso che aveva schiacciato la testa dell'Idra bolscevica. È in conclusione importante notare come l'appello di Echeguren affinché tutti gli asturiani si unissero al pellegrinaggio delle Marie trasformò le funzioni del mese mariano a Covadonga in culti di espiatione collettiva della regione per l'Ottobre 1934<sup>1511</sup>. Alla fine del mese successivo si tenne il magno pellegrinaggio catechistico diocesano a Covadonga, che vide sfilare, nella spianata della basilica, quasi 7.000 bambini accompagnati dai catechisti e circondati da migliaia di genitori saliti al santuario per accompagnarli. Nelle indicazioni per gli accompagnatori, pubblicate del settimanale femminile *Acción*, insieme con le istruzioni per l'ordine della processione dei bambini, veniva anche specificato che su ogni autoveicolo doveva essere affisso un cartello recante l'indicazione del luogo di provenienza della classe di catechismo a bordo e piccole bandiere con lo scudo della città; in secondo luogo, ogni bambino doveva indossare un distintivo che specificava la propria città natale. Ogni gruppo doveva avanzare dietro il gonfalone con il simbolo del catechismo e le bandiere dei movimenti locali della Crociata Eucaristica. Ispirata al decreto *Quam singulari*, emesso da Pio X nell'agosto 1910, che prescriveva la comunione frequente per i bambini a partire dall'età della ragione, la Crociata Eucaristica fu fondata in Francia poco dopo lo scoppio della Prima Guerra Mondiale. Alla fine del 1914 una classe del collegio femminile di Saint-Seurin, presso Bordeaux, scrisse al generale Pau, il quale in agosto, attuando il Piano XVII, aveva conquistato Mulhouse in Alsazia, promettendogli supporto mediante la comunione frequente e le incessanti orazioni per la vittoria. Le studentesse di suor Maria della Presentazione, della Congregazione di Santa Clotilde, scrissero, all'inizio del 1915, anche al generale Castelnau, liberatore di Morhange, cittadina sulla Mosella: qualificandosi come novelle Giovanna d'Arco, le allieve del collegio, tutte fra i 13 e i 15 anni, promisero il loro aiuto agli eserciti francesi con l'autoimmolazione e la preghiera. Dopo una lettera simile a Joffre, della primavera dello stesso anno, il gesuita Albert Bessières si recò nel collegio per spronare le ragazze a perseverare nelle loro mortificazioni, preci e soprattutto nell'assunzione frequente della comunione, lanciandosi in una crociata eucaristica per bambini finalizzata alla salvezza della patria e alla restaurazione cristiana della società. Il movimento, che ricevette l'approvazione di Benedetto XV nel 1916, si diffuse in poco tempo nell'Europa cattolica, inserendosi nella serie dei culti eucaristici con caratteristiche controrivoluzionarie, militanti e nazionaliste<sup>1512</sup>. Le bandiere, i distintivi e la

<sup>1510</sup> *La Voz de Asturias*, 11 maggio 1935, p. 7; *Región*, 9 maggio 1935, p. 4 e 11 maggio 1935, p. 10.

<sup>1511</sup> *Voluntad*, 22 ottobre 1946, pp. 1 e 5. L'appello di Echeguren è in *Región*, 4 maggio 1935, p. 2.

<sup>1512</sup> Il placet pontificio giunse al termine di un discorso in cui Benedetto XV esortava i bambini ad accostarsi alla comunione frequentemente e li incitava a pregare Dio per la fine di quella «disonorante carneficina» che era la guerra europea. Poiché vane si erano rivelate le esortazioni del pontefice a deporre le armi e gli inviti del Santo Padre a

sfilata in processione dovevano accomunare la processione dei bambini a una marcia trionfale per la riconquista e la purificazione della terra contaminata dalla barbarie marxista, mentre la stessa presenza dei pargoli del catechismo costituiva una patente testimonianza della vittoria nella guerra scolastica riportata dai cattolici. Il 26 giugno, giunti a bordo di 120 mezzi fra autocarri e autobus, i pargoli, vestiti di bianco, si incolonnarono in due lunghe file e procedettero, intonando cantici sacri, verso il santuario seguendo i cartelli che ne segnalavano la provenienza: Gijón, Oviedo, Candás, Luanco, Llanes, Cangas de Onís, tutti gli angoli del Principato erano rappresentati nella lunga processione. Nella tarda mattinata Justo Echeguren celebrò la messa pontificale in suffragio dell'anima di Emilio Álvarez y Martínez, insegnante gesuita nel Colegio de la Inmaculada de Gijón, fondato da Ramón Martínez Vigil nel 1889. Padre Álvarez y Martínez, che fu assassinato a Santullano il 7 ottobre 1934 insieme con il collega Juan Bautista Arconada, anch'egli sacerdote, era stato organizzatore del precedente pellegrinaggio catechistico diocesano ed Echeguren lo ricordò come esempio di martire e di insegnante. È importante notare come, al pari del caso dei santi martiri di Turón, l'uccisione dei due educatori gesuiti, impegnati oltretutto nell'insegnamento del catechismo, si inserisca nella spirale di violenza anticlericale che ebbe come bersagli preferenti gli esponenti del clero docente e le strutture scolastiche gestite dagli ordini religiosi. La rivoluzione culturale che doveva accompagnare l'insurrezione asturiana comportava l'eliminazione degli istituti di istruzione religiosi come primo passo in direzione della costruzione della nuova società. Nel seguito della predica, il prelado amurriano invitò i bambini a pregare per gli orfani cui la rivoluzione marxista aveva strappato i genitori. Nel pomeriggio, dopo la solenne benedizione delle bandiere delle classi del catechismo da parte di Echeguren si celebrarono la Via Crucis e il Rosario dedicati alla riparazione dei sacrilegi commessi nell'ottobre 1934<sup>1513</sup>. Al di là degli allievi del catechismo e delle affiliate all'Opera delle Tre Maria, i pellegrinaggi dei paesi e delle cittadine asturiane in riparazione per i sanguinosi eccessi della rivoluzione contribuirono a trasformare definitivamente Covadonga nel tempio espiatorio della Principato. A differenza dei viaggi sacri dei decenni precedenti, i pellegrinaggi del 1935 furono caratterizzati dagli atti collettivi di mortificazione che i devoti compirono in gruppo, come espiazione dell'intera terra asturiana. Alla fine di agosto, ad esempio, i pellegrini del paese di Santa Eulalia de Manzaneda compirono a piedi il viaggio di circa 87 chilometri fino al santuario dell'Auseva. Ricevuti trionfalmente dai parroci e dai fedeli dei centri abitati lungo il tragitto, i devoti prostrarono dinanzi alla Vergine di Covadonga offrendo in olocausto le sofferenze fisiche patite durante il pellegrinaggio: il ringraziamento per la protezione e i benefici ricevuti durante la rivoluzione – Manzaneda si trova alle porte di Oviedo, sulla strada per Mieres, e fu teatro di feroci scontri fra le forze rivoluzionarie e le guardie d'assalto all'inizio della sollevazione – e l'intento di riparazione dei peccati pubblici animavano i componenti del viaggio sacro<sup>1514</sup>.

Le feste di Covadonga del 1935 costituirono il culmine del movimento religioso in riparazione per le offese perpetrate dai rivoluzionari asturiani contro Dio. Nei giorni della novena, il santuario si trasformò da un lato nell'altare sul quale collettivamente il Principato cattolico innalzò le proprie preci per espiare i crimini commessi dalla sedizione marxista; dall'altro lato il luogo sacro divenne il tempio in cui ogni asturiano individualmente compì atti di mortificazione in riparazione alla furia sanguinaria dei senzadio e rese grazie per la concessione delle grazie richieste

---

cercare colle vie della ragione la soluzione del conflitto, Benedetto XV sollecitava i pargoli all'orazione: «Forse – pensammo – stanco, se non placato, dal duro fio dei suoi sempre immemori figli, sarà Iddio commosso da un gemito innocente, che è gemito di giusto, come di giusto era il gemito del Figliuol suo Redentore del mondo», Benedetto XV, 'Incontro con i bambini di Roma', 1916 <[http://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/homilies/documents/hf\\_ben-xv\\_hom\\_19160730\\_bambini-roma.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/homilies/documents/hf_ben-xv_hom_19160730_bambini-roma.html)> [consultato il 28 novembre 2020].

<sup>1513</sup> *Acción. Defensor de los intereses de la mujer*, 13 giugno 1935, p. 2 e 13 luglio 1935, p. 4; *Covadonga. Revista quincenal ilustrada*, 1° luglio 1935, p. 310. Un ampio reportage fotografico dell'evento fu pubblicato nelle pagine di *Región*, 27 giugno 1935, pp. 7, 12 e 16.

<sup>1514</sup> *Región*, 4 settembre 1935, p. 14.

alla Santina. L'ambiente delle feste di settembre del 1935 venne suggestivamente sintetizzato dalla rivista del capitolo:

Los caminos y carreteras que llevan, desde los más apartados rincones de la región, a la casa de la Señora, están humedecidos con las lágrimas y sangre de miles y miles de penitentes que los han hollado en caravanas de penitencia y sacrificio, en viajes a pie, en silencios y muchos descalzos. ¡Es el dolor de Asturias que pasa de rodillas con saco y cilicio por las veredas que llevan a la casa de la Madre donde explota en actos de amor filial, de gratitud y lealtad a la que bondadosa los acogió con maternal amparo!<sup>1515</sup>

Il movimento espiatorio coinvolse tutta la regione, «pobres y ricos, aristocracia y pueblo», rafforzando la funzione del santuario di Covadonga come simbolo delle Asturie cattoliche e tradizionali. «La devoción a la Santina es el barómetro de la piedad cristiana de Asturias – osservava compiaciutamente il capitolo – amén de ser indicio de que el amor a lo puramente asturiano y ennoblecedor vive con perennidad en el corazón de los buenos asturianos». La devozione per la Vergine si fondeva così inestricabilmente con l'amore per la regione – e per la nazione – e, al contempo, con il progetto conservatore di restaurare la società cristiana e l'ordine tradizionale<sup>1516</sup>. Al di là dei numerosissimi atti di penitenza finalizzati alla purificazione della terra contaminata dal sangue delle decine di apostoli della Verità trucidati, le caratteristiche delle funzioni religiose tenutesi nel corso dei primi dieci giorni del settembre 1935 furono identiche a quelle inscenate nel santuario nei decenni precedenti. Il patronato nobiliare sul culto si perpetuò, così come l'allestimento di un apparato d'illuminazione in grado di sorprendere e ammaliare i fedeli: nel 1935 il gotha dell'aristocrazia asturiana partecipò alle celebrazioni e la seconda marchesa di Argüelles, María Josefa Argüelles Díaz offrì l'installazione dell'illuminazione elettrica straordinaria<sup>1517</sup>. La celebrazione dei sacramenti al santuario proseguì con l'amministrazione della confermazione a trenta bambini asturiani da parte del vescovo Echeguren, mentre tutte le cerimonie furono accompagnate dalle musiche eseguite dalla società corale di Gijón diretta da Angel Embil: gli autori scelti furono gli stessi di inizio secolo, Vicente Goicoechea e José Sarracant, insieme con Bach e Ignaz Mitterer<sup>1518</sup>. Resta, a nostro avviso, importante sottolineare come non vi siano significativi cambiamenti nella liturgia cattolica a Covadonga nei decenni presi in esame e, parimenti rilevante, nessun decisivo mutamento si ebbe fino all'introduzione delle innovazioni cerimoniali approvate dal Concilio Vaticano II.

#### *IV.2.3 Le concentrazioni del cattolicesimo politico a Covadonga: dalla difesa dei diritti di cittadinanza del popolo di Dio all'assalto alle trincee del potere (1931-1934)*

Il primo atto politico tenutosi a Covadonga all'indomani della proclamazione della repubblica fu l'assemblea ordinaria delle Juventudes Católicas Asturianas, le cui sezioni locali integravano la federazione diocesana dei giovani cattolici, fissata per il 6 settembre 1931. L'organizzazione giovanile dell'Azione Cattolica asturiana aveva anche previsto una

<sup>1515</sup> Covadonga. *Revista quincenal ilustrada*, 15 agosto 1935, p. 361.

<sup>1516</sup> Covadonga. *Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1935, p. 409.

<sup>1517</sup> È interessante ripercorrere la biografia del primo marchese di Argüelles, padre della citata María Josefa, uno dei più fulgidi esempi di indiano della seconda metà del XIX secolo. Emigrato a Cuba, Ramón Argüelles accumulò una enorme fortuna *in primis* attraverso la costruzione di ferrovie nell'isola e, in secondo luogo, mediante attività bancaria e la coltivazione del tabacco. Membro del consiglio di amministrazione de *El Diario de la Marina*, quotidiano decano della stampa cubana, e presidente del centro asturiano dell'Avana, Argüelles fu anche un comandante militare lealista durante le guerre d'indipendenza dell'isola caraibica e generoso finanziatore degli sforzi bellici spagnoli a partire dagli anni Settanta. La figlia María Josefa fu un'esponente di primo piano dell'alta società madrilenana degli anni Venti e Trenta, mecenate e anfitrione della famiglia reale nelle sue residenze balneari di Llanes e Ribadesella, cfr. De la Madrid, *Aquellos maravillosos baños*, pp. 108-126 e 238-253; in merito alle modifiche urbanistiche delle due città costiere asturiane in seguito alla costruzione di edifici ad opera di María Josefa Argüelles cfr. De la Madrid, *Aquellos maravillosos baños*, pp. 174-208 e Álvarez Quintana; sull'ospitalità offerta al re dalla marchesa di Argüelles durante una visita dei sovrani nelle Asturie, cfr. *Mundo Gráfico*, 24 luglio 1912, p. 21 da 31 luglio 1924, p. 19.

<sup>1518</sup> Covadonga. *Revista quincenal ilustrada*, 15 settembre 1935, pp. 427-428.



concentrazione nel santuario per il 30 agosto 1931, domenica, finalizzata a esprimere una vigorosa protesta contro il contenuto degli articoli che regolamentavano la questione religiosa in quel momento al vaglio della commissione costituzionale: la sezione 24 della nuova Magna Charta, contenente le disposizioni in merito alla laicità dello Stato, era ritenuta infatti offensiva per la sensibilità religiosa della maggioranza degli spagnoli. Temendo che la riunione potesse sfociare in atti di ostilità nei confronti delle istituzioni e in disordini, il governatore civile Fernández Conde si risolse a inviare una sessantina di militi della Guardia Civil, agli ordini di un capitano e di due tenenti, a Covadonga e a distaccare una compagnia di fanteria, con le mitragliatrici, a Cangas de Onís già il giorno 23 agosto, una settimana prima della progettata riunione. Il 29 agosto le guardie civili organizzarono posti di blocco a La Riera, Soto de Cangas e al Repelao, bloccando e perquisendo i turisti e i pellegrini diretti al santuario per partecipare alla novena: ciò, come lamentava il capitolo di Covadonga, causò un grave danno economico al santuario e alle strutture alberghiere ivi costruite, allontanando dal luogo sacro molti visitatori nel periodo di maggiore affluenza turistica dell'anno. Lo stesso giorno Fernández Conde decise finalmente di negare il proprio permesso alla celebrazione del comizio, provocando le proteste dei cattolici: «atentos los católicos a no ir contra la autoridad – scriveva la rivista *Covadonga* – la suspendieron, aunque protestando de que se les impidiera ejercer sus derechos ciudadanos». Il governatore civile autorizzò invece la celebrazione del «Día de las Juventudes Católicas de Asturias», l'annuale assemblea dei comitati direttivi delle sezioni locali delle JC prevista per il 6 settembre. In accordo con il ministero degli Interni, tuttavia, Fernández Conde decise di non ritirare le forze di polizia e le truppe già distaccate all'interno del municipio di Cangas de Onís: i militari perciò non smobilitarono i posti di blocco e continuarono a ispezionare le automobili e gli autobus, perquisire gli occupanti e registrare le generalità dei partecipanti all'assemblea delle JC, dei pellegrini giunti al santuario in occasione delle feste di settembre e dei membri della FACA che si radunarono per l'assemblea ordinaria dell'associazione in data 12-13 settembre. Queste severe disposizioni furono interpretate dalla gerarchia e dai cattolici come una forma di oppressione e di violazione dei diritti di cittadinanza del popolo di Dio. All'assemblea, organizzata a Covadonga anche per celebrare anche il XV centenario della definizione dogmatica della divina maternità della Vergine, riconosciuta Θεοτόκος dal concilio di Efeso del 431, parteciparono 2.000 giovani asturiani fra cui 56 provenienti dalla sola Gijón. Nella mattinata la prima messa fu officiata nella Santa Grotta dal provveditore della diocesi di Oviedo, Juan Puertes, e vi parteciparono centinaia di giovani già giunti al luogo sacro: la larga maggioranza di essi ricevette il «Pan de los fuertes» al momento dell'offertorio e dai loro petti proruppero inni sacri la cui eco si espanse per le gole dei Picos de Europa. In seguito, quando tutti i partecipanti si trovavano a Covadonga, il gesuita Feliz diresse la meditazione nella basilica, parlando dei doveri del giovane cattolico nelle attuali, perigliose circostanze. La franca ostilità verso la religione di Cristo era germogliata da generazioni che avevano nutrito rancore immotivato verso la Chiesa ma, contestualmente, all'odio era stato permesso di sopravvivere a causa della passività e all'ignavia dei cattolici che non avevano saputo condurre un'efficace opera di proselitismo. In calce alla propria dissertazione, Feliz enucleava i tre assi fondamentali che dovevano sostenere la futura azione dei cattolici: la formazione della gioventù, la creazione di organizzazioni sociali e culturali e la diffusione delle dottrine cattoliche attraverso la stampa<sup>1519</sup>. A mezzogiorno, si tenne la messa pontificale celebrata da Francisco Javier Aguirre, canonico della cattedrale di Oviedo, con la predica di Luis Pérez. Il vescovo ricordò al pubblico i tre grandi amori che avevano spinto i giovani cattolici a salire al santuario quella domenica di settembre, ossia l'amore per Dio, per il prossimo e per la patria. Avanguardie dell'esercito della Chiesa, la Juventudes Católicas avevano il compito di difendere, con lo slancio e l'entusiasmo proprio dell'età verde, la fede cattolica contro ogni forma di oppressione da parte degli Stati. Luis Pérez nei paragrafi seguenti ammetteva che era in atto una persecuzione nei confronti del gregge divino, ma ricordava che seppure Cristo e la sua Chiesa avessero subito molteplici ed

---

<sup>1519</sup> *Covadonga. Revista quincenal*, 15 settembre 1931, pp. 428-429.

efferate persecuzioni nel corso dei secoli, in ogni occasione erano sopravvissuti e rifioriti. Il presule terminava la propria omelia esortando «a la juventud española a proseguir con los mismos bríos y la misma fe su cruzada en defensa de los sentimientos religiosos y de la Iglesia». Il linguaggio militare, che riprendeva la vecchia immagine della Chiesa cittadella assediata dalle eresie del mondo moderno, si abbinava con la semantica martoriale nel discorso del presule ovetense, che si riferiva a una Chiesa e a un popolo cattolico discriminati e privati dei diritti civili dal governo provvisorio repubblicano settario e oppressore. Al termine della funzione giunse un telegramma da parte del governo civile nel quale si proibiva sia la riunione fra la giunta diocesana delle JC, i responsabili locali e il vescovo: questo incontro, avendo all'ordine del giorno l'organizzazione e la programmazione delle future attività delle sezioni giovanili dell'AC asturiana, costituiva il principale scopo dell'assemblea di Covadonga. Furono in secondo luogo proibiti i brindisi al termine del banchetto, di modo da evitare qualsiasi riferimento politico in essi. Ottemperando alle direttive delle autorità, il palinsesto della giornata procedette con il banchetto, che si tenne all'Hostal de Favila e fu presieduto da Luis Pérez, da José María Fernández-Ladreda e dal secondo marchese della Vega de Anzo che furono gl'infaticabili organizzatori e le guide indiscusse del cattolicesimo politico asturiano negli anni Trenta e Quaranta<sup>1520</sup>. Nonostante l'entusiasmo giovanile dei convitati spingesse affinché i dirigenti pronunciassero discorsi in merito alla questione religiosa e all'attuale situazione politica del paese, Samuel Fernández Miranda ricordò le disposizioni dell'autorità ai commensali i quali, «al verse impedidos de ejercer un derecho que a todos no se niega», incaricarono Taboada di redarre e spedire un telegramma di protesta ad Alcalá-Zamora, al tempo presidente del governo provvisorio, e a Miguel Maura, ministro de la Gobernación affiliato al Partido Republicano Progresista:

Presidente Consejo y ministro Gobernación. Madrid. Reunidos en Covadonga dos mil jóvenes católicos para celebrar «Día Juventudes y Asamblea católica», eminentemente legal, ante arbitrariedad cometida por representantes autoridad, que dice obrar en virtud de órdenes superiores, protestamos respectuosa pero enérgicamente atropello cometido digno hacer resaltar cuando hoy celebra acto eminentemente político Melquiades Álvarez en Gijón. Hacemos constar se dieron toda clase garantías representante gubernativo, invitándole acompañar presidencia y reiterándole afirmación de que en momento un orador pronunciara algo que a su juicio resultara escabroso o inconveniente, suspendería intervención. Temas discursos eran eminentemente religioso-formativos.

Il testo del telegramma si evidenzia bene le recriminazioni delle JC asturiane in merito all'evidente differenza fra il trattamento loro riservato e l'atteggiamento permissivo del governo nei confronti del comizio del Partido Republicano Liberal Demócrata che la stessa domenica si teneva nella città natale di Melquiades Álvarez. Con un prolungato applauso i giovani, levatisi in piedi, approvarono il testo che recava la firma di Taboada, Sanz e Antuña; al termine del banchetto, i membri delle JC asturiane sfilarono inquadrati militarmente nella spianata dalla basilica fino alla Santa Grotta dove assistettero ai vespri, cantarono la *Salve Regina* e intonarono l'Inno di

---

<sup>1520</sup> Al rinfresco parteciparono anche José María Taboada Lago, consigliere nazionale delle JCE e presidente della federazione galiziana, Javier Sanz, presidente della Federación de Juventudes Católicas de Oviedo, Antonio Antuña, vicepresidente della federazione diocesana, Francisco Javier Aguirre, il quale, oltre a essere canonico della cattedrale del Santo Salvatore, fungeva direttore spirituale e ricopriva il ruolo di consigliere della Federación de Juventudes Católicas de Oviedo, Inocencio Rodríguez Díaz, Marcelino Noriega e José Martínez, segretari della sezione asturiana, e Gerardo Requejo delle JC di Gijón. Taboada, in particolare, fu un elemento centrale del cattolicesimo sociale galiziano e in generale spagnolo della prima metà del Novecento: oltre al proprio impegno nella gioventù cattolica, sulla quale scrisse il libro *Los caballeros del ideal. Juventud Católica Española* pubblicato nel 1928, Taboada fu anche tesoriere della Federación Católico-Agraria de La Coruña e direttore del suo organo di stampa *Galizia Agraria*. Segretario della Junta Central de Acción Católica, negli anni Trenta pubblicò, con un prologo di Angel Herrera Oria, il pamphlet *La Acción Católica en España. Las legiones de Cristo avanzan* in merito alle attività dell'Azione Cattolica e sulla necessità di affiliarsi ad essa per scongiurare l'avanzata comunista in Spagna. Al fianco della presidenza siedevano alcune invitate d'onore, come Isabel de Maqua, presidente dell'Acción Católica de la Mujer di Oviedo, Sofia del Valle, presidente nazionale delle Juventudes Católicas Femeninas de Méjico, e Matilde del Valle, segretaria generale dell'Azione Cattolica di Villaviciosa, *La Voz de Asturias*, 9 settembre 1931, p. 6.

Covadonga<sup>1521</sup>. Come è possibile notare, il popolo cattolico, sotto la guida dell'episcopato, adottò le forme di protesta, i metodi di azione collettiva e il linguaggio politico che erano stati patrimonio dei partiti politici repubblicani e dei movimenti socialisti e anarchici nei decenni precedenti. Le concentrazioni finalizzate a dimostrare la forza numerica e la capacità di mobilitazione delle associazioni cattoliche, l'invio di telegrammi di protesta, una pratica politica già ampiamente sfruttata dai cattolici nei momenti di tensione con lo Stato occorsi durante la Restaurazione, e la politicizzazione dei rituali religiosi, trasformati in dimostrazioni di adesione alla religione e alla cuspide ecclesiastica, furono alcune di queste forme di competizione politica delle quali i cattolici si impossessarono.

A livello locale, in riferimento all'assemblea di Covadonga e alle feste della Natività della Vergine immediatamente successive, i socialisti asturiani stigmatizzarono l'avversione alla repubblica, al progresso e alla libertà di coscienza dei cattolici e la loro feroce lotta per il ritorno a un mondo irrimediabilmente scomparso. In due composizioni satiriche, Lucas de Barrameda evidenziava l'incitamento alla ribellione da parte degli organi di stampa cattolici, tacciando di retrogradi e illusi i cattolici nostalgici dell'Antico Regime e dell'alleanza fra il trono e l'altare:

Y ustedes, cavernícolas,  
retrógrados y arteros,  
especie troglodítico  
de espíritu senil,  
queréis tornar místicos  
con argumentos huecos,  
en una mano el látigo,  
y en la otra un fusil ...

I riferimenti alla Leggenda Nera, alla Spagna dell'Inquisizione e del Siglo de Oro, culmine della storia nazionale prima della decadenza dell'epoca illuministica nella storiografia nazionalcattolica e modello, progetto politico per il futuro per le frange più oltranziste del cattolicesimo politico spagnolo, si alternavano con l'accusa di odio alle istituzioni repubblicane instaurate dalla volontà popolare e al progresso della nazione:

¡Dejad que cada prójimo  
Liberte su conciencia!  
¡Retirad los obstáculos  
que intentáis oponer  
contra el avance hispánico,  
que es suma impertinencia  
querer tapar la fúlgida  
luz del amanecer! ...<sup>1522</sup>.

---

<sup>1521</sup> *El Carbayón*, 9 settembre 1931, p. 8.

<sup>1522</sup> *La Aurora social*, 4 settembre 1931, p. 1. La composizione è intitolata 'A Fray Junípero', ossia a Junípero Serra, missionario francescano che svolse un'importante opera di apostolato nell'Alta California della seconda metà del Settecento, fondando anche nove missioni per l'evangelizzazione dei nativi. Simbolo dell'impianto della cultura spagnola e della religione cattolica in America, Junípero Serra, che prese il nome da san Ginepro, discepolo di Francesco d'Assisi, fu santificato nel 2015. L'eredità e la figura di Frate Junípero tuttavia rimangono controverse, poiché il santo maiorchino è anche visto come l'emblema della Conquista, dello sterminio delle popolazioni native e della distruzione delle culture indigene: da questo punto di vista, è importante notare che alcune articolazioni del movimento di protesta razziale cominciato nel 2013 e conosciuto come Black Lives Matter sono consistite in manifestazioni contro la canonizzazione di Junípero Serra e sono sfociate, nel giugno 2020, nell'abbattimento di monumenti a lui dedicati in alcune città californiane cfr. Pablo Ximénez de Sandoval, 'El problema del santo conquistador', *El País*, 20 marzo 2015 <[https://elpais.com/politica/2015/03/20/actualidad/1426874235\\_840750.html](https://elpais.com/politica/2015/03/20/actualidad/1426874235_840750.html)> [consultato il 28 ottobre 2020]; Pablo Ximénez de Sandoval, 'La furia contra las estatuas en Estados Unidos salpica a la herencia española', *El País*, 17 settembre 2017 <[https://elpais.com/internacional/2017/09/16/actualidad/1505584019\\_372046.html](https://elpais.com/internacional/2017/09/16/actualidad/1505584019_372046.html)> [consultato il 29 ottobre 2020]; Pablo Ximénez de Sandoval, 'Pequeñas protestas derriban las estatuas de san Junípero Serra en San Francisco y Los

In un successivo componimento, Barrameda prendeva di mira «i figli di papà», ossia i rampolli della borghesia, bigotti, clericali e monarchici, che si erano radunati a Covadonga sotto la guida della Chiesa. L'estrazione sociale dei partecipanti all'assemblea tenuta nella valle del Deva, la stessa dei militanti dell'Azione Cattolica e dei membri delle confraternite, ossia la provenienza dai ceti borghesi e dalle classi medie, era al centro della satira socialista insieme con il tema della devirilizzazione dell'avversario, della effemminatezza dei giovani militanti cattolici, abbindolati dai confessori al pari delle beghine, ampiamente sviluppato nelle strofe centrali del componimento:

jovencitos, «al bromuro»  
de femenil apostura,  
que se marchan del «seguro»  
por defender a «Segura»;  
[...]  
Esos pollastres, «milonga»,  
De sacristanesco sayo  
Que suben a Covadonga  
A emular a don Pelayo;

Al machismo di cui è intrisa la composizione, che insisteva sull'effemminatezza dei giovani cattolici e la loro sottomissione al clero, si abbinava l'accusa di fomentare la sollevazione violenta contro le istituzioni repubblicane e tramare per la restaurazione borbonica:

Esos niños de la bola  
que confiesan a diario  
y llevan, con la pistola,  
colgado un escapulario.  
Son los que intentando están,  
con la estulta clerecía,  
restaurar la monarquía  
con el príncipe don Juan<sup>1523</sup>.

All'umorista della sezione asturiana del PSOE non sfuggiva le caratteristiche di Covadonga come santuario reale, «culla della monarchia» alla quale erano saliti in pellegrinaggio Isabella II, il nipote Alfonso e molti membri della dinastia. Ciononostante, fra i molti temi contenuti nella satira in versi de *La Aurora social*, è importante evincere, a mio modo di vedere, il rifiuto dei socialisti asturiani a inserire Covadonga nel proprio arsenale simbolico, considerandolo un emblema della vecchia Spagna, cattolica, monarchica e reazionaria. L'associazione di Covadonga al cattolicesimo antirepubblicano e anacronistico, che intendeva rispingere il paese nell'oscurantismo dei secoli dell'alleanza fra la corona, la croce e la spada, lasciava il simbolo nazionale nelle mani della destra nazionalcattolica, rafforzando quell'identificazione di Covadonga con le Asturie verdi, quel mondo rurale idealizzato, lontano dalla corruzione dovuta all'industrializzazione e all'inurbamento, regolato dalle tradizioni e dai costumi patriarcali e votato alla devozione della Vergine di Covadonga che vagheggiava Arboleya all'inizio del secolo. Il rifiuto del mito nazionale costituito da Covadonga riecheggì anche nel discorso che José Ortega y Gasset tenne al Teatro Campoamor di Oviedo l'11 aprile 1932. La conferenza, come spiegavano gli organizzatori Barreal e Monreal, del comitato provinciale della Agrupación al Servicio de la República, si inseriva nella propaganda realizzata nelle Asturie dal movimento politico guidato dall'illustre filosofo madrilenico e da Ramón Pérez de Ayala: quello di Oviedo costituiva il primo comizio pubblico della formazione parlamentare, formata perlopiù da intellettuali, che si proponeva di strutturarsi in un partito politico di massa. Nella propria lunga allocuzione, Ortega sviluppava i temi che erano stati al centro della sua riflessione nei mesi del primo inverno repubblicano e che aveva già esternato nel celeberrimo

---

Angeles', *El País*, 21 giugno 2020 <<https://elpais.com/internacional/2020-06-20/una-pequena-protesta-antirracista-derriba-la-estatua-de-san-junipero-serra-en-san-francisco.html>> [consultato il 28 ottobre 2020]

<sup>1523</sup> *La Aurora social*, 11 settembre 1931, p. 1.

discorso del 6 dicembre 1931 all'Ateneo di Madrid<sup>1524</sup>. Fra gli altri argomenti, Ortega difendeva la necessità di rivitalizzare il regionalismo, restituire il primato a una vita provinciale rinnovata, rinvigorita e liberata dal clientelismo dei cacicchi: il *caciquismo*, inteso come il trionfo del localismo e del tradizionalismo, costituiva la base del consenso di una monarchia retrograda e immobilista che manteneva il paese ai margini della Storia. La costituzione repubblicana avrebbe dovuto rinnovare la vita provinciale poiché l'impianto di nuove istituzioni sarebbe stato vano senza un' incisiva riforma della vita pubblica delle province:

¿Pero es que España es Madrid y Barcelona y dos o tres grandes capitales más, que son solo su escaparate? No. La España auténtica es esa otra España profunda, latente, agarrada al terreno, que es la provincia. Y si no me lleváis ahí las raíces del nuevo Estado republicano, en vez de llevarlas exclusivamente a un Parlamento abstracto que se reúne en Madrid; si no metéis las raíces de la República en la gleba innumerable de los pueblos españoles, no habréis sembrado un árbol suficiente fuerte que pueda resistir todas las tormentas y todos los azares. Id a la provincia.

La rivitalizzazione della provincia spagnola invocata da Ortega y Gasset avrebbe dovuto fare delle entità locali il cemento più solido del nuovo Stato repubblicano e la base della futura grandezza del paese, un nuovo sollevamento che, secondo Ortega, avrebbe dovuto poggiare sulle parole d'ordine di «trabajo» e «nación»: il progresso culturale ed economico della nazione poggiava sugli sforzi di tutte le regioni, unite pur mantenendo le proprie peculiarità, e solo la democratizzazione delle istituzioni locali avrebbe condotto all'impianto della democrazia liberale a livello nazionale. La repubblica di Ortega era quindi l'unione, l'integrazione, la partecipazione delle regioni, organi naturali del corpo peninsulare, alla vita della nazione, della Spagna che solo allora sarà veramente vertebrata. Appellandosi al regionalismo asturiano, il filosofo madrilenico preconizzava il ruolo esemplare di tale movimento, dovendosi l'asturianismo costituire modello per gli altri regionalismi spagnoli. Da questo punto di vista, il regionalismo asturiano prefigurato da Ortega doveva opporsi, da un lato, ai separatismi periferici che minavano l'unità e gli interessi nazionali – nella fattispecie, il catalanismo – e, dall'altra parte, doveva erigersi a movimento moderno e all'avanguardia in contrasto con i localismi dell'Antico Regime e dell'età monarchica:

El regionalismo que hay que oponer a aquellos otros sin claridad, lastrados de arcaísmos nacionalistas. Será vuestro regionalismo no del pasado, sino futurista; no de un pueblo que fué, sino de una región que hay que hacer en una nación que hay que hacer. Por tanto, nada de trajes regionales, nada de folklore, nada de bable, nada de Covadonga, nada de gaitas, sino una Asturias posible y mejor, una Asturias con programa de lo por venir, con una incitante palpación al fondo de la vida<sup>1525</sup>.

Come è possibile notare, nella visione del leader della Agrupación al Servicio de la República, il regionalismo asturiano doveva costituire una delle basi del nuovo regime, ma la definizione del contenuto di tale movimento differiva apertamente sia dal regionalismo nazionale del tradizionalista Juan Vázquez de Mella, sia dei movimenti localisti conservatori e cattolici fondati prima dell'avvento della dittatura di Primo de Rivera. L'esplicito distacco da queste formazioni politiche era simbolizzato dal rifiuto della Vergine di Covadonga come emblema dell'identità regionale: simbolo cattolico, connesso con una visione agreste e arcadica delle Asturie, devozione monarchica e culto borghese e aristocratico, la Madonna dell'Auseva difficilmente poteva inserirsi nella concezione del regionalismo come motore della nazione futura prospettata da Ortega y Gasset. L'esclusione del mito di Covadonga dall'arsenale simbolico della Repubblica, sia da parte dei socialisti asturiani, sia da parte dei repubblicani di Ortega y Gasset e Pérez de Ayala, lasciò ancor di più il simbolo nelle mani del cattolicesimo politico e aggravò le difficoltà del regime repubblicano a imporre un nuovo codice simbolico, condiviso e radicato, antitetico a quello monarchico e cattolico, nel paese<sup>1526</sup>. L'abbandono del mito di Covadonga da parte delle sinistre,

<sup>1524</sup> José Ortega y Gasset, *Rectificación de la República* (Madrid: Revista de Occidente, 1931).

<sup>1525</sup> *El Sol*, 12 aprile 1932, pp. 3-4.

<sup>1526</sup> Pamela Radcliff si è occupata dell'analisi dello scontro a livello locale nei rituali pubblici e nelle pratiche simboliche fra le diverse e contrapposte identità nazionali nella Spagna degli anni Trenta, concludendo che la

liberali e marxiste, sarà confermato dallo scarso impiego della figura di Pelayo e della battaglia fra goti e mori nella propaganda repubblicana nel corso della Guerra Civile: i richiami al duce astur e a Covadonga furono scarsi nel primo anno di guerra e assolutamente irrilevanti all'indomani della caduta del fronte settentrionale repubblicano<sup>1527</sup>. È inoltre necessario soffermarsi sulle proteste che la stampa cattolica nazionale avanzò in merito alle arbitrarie limitazioni imposte dal governo provvisorio alla riunione dei giovani cattolici a Covadonga. Il quotidiano tradizionalista *El Siglo Futuro* rimarcò la differenza dell'atteggiamento delle autorità civili locali e nazionali, che consentivano il comizio di Melquíades Álvarez e non la concentrazione di Covadonga. «Los católicos – concludeva il redattore – tienen derecho a pensar o que se les teme hasta llegar al terror pánico, o que se les considera fuera de la ley, verdaderos forajidos a los que es preciso vigilar constantemente con las armas en la mano»<sup>1528</sup>. Anche la testata tradizionalista evidenziava la violazione dei diritti civili dei cattolici, considerati cittadini di seconda classe dal governo, potenzialmente sovversivi e pericolosi per l'ordine pubblico. Commenti come quelli espressi da *El Siglo Futuro* contribuirono a rinfocolare la polemica sulla questione religiosa e a fornire dimensione nazionale a un atto politico-religioso altrimenti di portata locale.

Se l'assemblea delle sezioni asturiane delle Juventudes Católicas Españolas non aveva avuto grande rilevanza a livello nazionale, la concentrazione allestita nel settembre del 1934 dall'organizzazione giovanile della CEDA, la Juventud de Acción Popular, e culminata con il comizio di José María Gil-Robles, fu un evento di trascendenza nazionale e gravido di conseguenze politiche importantissime. La rivelazione da parte del partito cattolico di voler partecipare direttamente al governo in virtù del successo elettorale colto l'anno precedente e le reiterate dichiarazioni a favore dell'unità sacra della nazione innescarono una serie di reazioni che sfociarono nello sciopero insurrezionale dell'ottobre 1934, nella secessione della Catalogna e nello scoppio della Rivoluzione delle Asturie. Il raduno si inseriva nella serie di concentrazioni oceaniche allestite in importanti luoghi della memoria spagnoli ad opera della JAP fra il 1934 e il 1935. La Juventud de Acción Popular sorse nei primi anni repubblicani ispirandosi al modello delle Juventudes Mauristas del primo Novecento, della Vanguardia Social Popular, sezione giovanile del PSP e della UP primorriverista. Mentre i militanti delle JCE apportarono al nuovo gruppo lo spirito combattivo proprio dell'organizzazione giovanile dell'Azione Cattolica, i membri dell'ACNP si incaricarono di fornire l'identità ideologica della nuova formazione. La continuità nell'élite dirigente della JAP nel tempo conferì efficacia e stabilità al gruppo, mentre la circostanza che molti dirigenti del movimento giovanile occupassero anche posizioni di responsabilità nella CEDA evitò gli scontri ideologici che si erano verificati in altre formazioni politiche fra il partito e la sua sezione giovanile. La dottrina della JAP non conteneva niente di originale e si basava su una miscela – caratterizzata da una spiccata vaghezza teorica – di cattolicesimo tradizionalista, corporativismo, autoritarismo, conservatorismo e regionalismo. L'organizzazione interna delle JAP vantava diverse

---

Repubblica fu incapace di creare e imporre un codice simbolico unico e condiviso e che le identità contrapposte patrimonio dei partiti politici esacerbarono lo scontro simbolico, sociale e politico che sfociò nella sollevazione del 18 luglio, Pamela B. Radcliff, 'La representación de la nación. El conflicto en torno a la identidad nacional y las prácticas simbólicas en la Segunda República', in *Cultura y movilización en la España contemporánea*, a cura di Cruz e Pérez Ledesma, pp. 305–26.

<sup>1527</sup> Benché la propaganda di guerra repubblicana abbia fatto largo uso dell'argomento della difesa dell'indipendenza nazionale dinanzi all'invasore, combinata in dosi variabili con la causa della libertà dinanzi alla minaccia fascista, risultano scarsi i riferimenti all'epopea di Covadonga: si preferì utilizzare temi come l'assedio di Numanzia o la sollevazione del Due di Maggio, cfr. Xosé Manoel Núñez Seixas, *¡Fuera el invasor! Nacionalismos y movilización bélica durante la Guerra Civil española (1936-1939)* (Madrid: Marcial Pons, 2006), pp. 31-62. È peraltro significativo come Xosé Núñez-Seixas, uno dei più insigni studiosi di questi temi, abbia voluto intitolare il capitolo del proprio libro dedicato alla propaganda di guerra repubblicana 'La nueva Numancia miliciana', in chiara antitesi a 'La nueva Covadonga insurgente', titolo di un innovativo studio di storia sociale a cura di Javier Ugarte, uscito una ventina di anni fa e incentrato sulla mobilitazione carlista in Álava e Navarra nei primi mesi della Guerra Civile, cfr. Javier Ugarte, *La Nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en el País Vasco y Navarra* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1998).

<sup>1528</sup> *El Siglo Futuro*, 8 settembre 1931, p. 4.

sezioni, come la *Movilización Juvenil* – il comparto consacrato all’organizzazione delle manifestazioni di strada e alla politica di piazza che, a partire dalla Rivoluzione delle Asturie, si trasformò in una specie di guardia civica consacrata al contrasto degli scioperi –, la sezione di propaganda, finalizzata all’organizzazione di comizi e campagne elettorali che costituì una delle divisioni più potenti all’interno dell’organizzazione giovanile cattolica e che era destinata a costituire a braccio propagandistico della CEDA, e le organizzazioni sportive, che attraverso le attività ricreative si dedicavano all’addottrinamento ideologico degli affiliati. Soprattutto dopo la radicalizzazione massimalista che interessò la sezione giovanile della CEDA a partire dalla seconda metà del 1934, la JAP, pur non essendo un’organizzazione chiaramente fascista, divenne un gruppo intensamente fascistizzato, assumendo molti elementi dell’estetica e della retorica del fascismo. Dedicata alla propaganda cattolica e conservatrice e alla mobilitazione controrivoluzionaria nei limiti della legalità repubblicana, la JAP conobbe un irreversibile periodo di decadenza e riflusso all’indomani delle elezioni del Fronte Popolare, quando molti militanti abbandonarono l’attività politica mentre altri confluirono nella Falange. Il palinsesto e l’estetica delle gigantesche concentrazioni di massa organizzate dalla JAP all’Escoriale (aprile 1934), Covadonga (settembre 1934), Uclés (maggio 1935), San Juan de la Peña e Santiago de Compostela (settembre 1935) furono modellati sulle cerimonie tenute dal nazismo a Norimberga che Gil-Robles aveva studiato nel corso di un viaggio in Germania e adattate al contesto spagnolo. A partire dalla concentrazione dell’Escoriale vennero definiti i parafernali per i rituali *japistas*: furono emanate indicazioni sui vestiti che dovevano indossare i militanti, senza però giungere a definire un’uniforme vera e propria; furono scelti i distintivi che dovevano ornare le camicie dei partecipanti e le bandiere e i labari che ogni organizzazione locale doveva portare alle concentrazioni; venne infine sollecitata la formazione di bande musicali popolari le quali, abbigliate con i vestiti tipici della regione di provenienza, dovevano accompagnare le delegazioni locali ai raduni. Inoltre, fu definito un protocollo per le celebrazioni che, come vedremo nel dettaglio, sarà utilizzato anche a Covadonga. Il raduno di massa dell’Escoriale, che il 25 aprile 1934 congregò circa 30.000 giovani di *Acción Popular* nel monastero filippino, costituì l’inizio di un nuovo tipo di politica teatrale desunto dal modello hitleriano e segnò l’inizio della crociata redentrice che i giovani cattolici dovevano intraprendere in vista della salvezza del paese<sup>1529</sup>.

Nell’estate del 1934 la direzione delle JAP, guidata da Geminiano Carrascal, segretario generale della CEDA e leader della *Acción Popular* zamorana, scelse Covadonga come luogo più opportuno in relazione allo scopo della concentrazione, ossia la conquista del potere: «una reconquista – recitava il primo punto di uno dei *memorandum* diramati dalla direzione del partito –, si ha de ejecutar se bañada de prestigio, ha de ser iniciada en Covadonga». Il richiamo alla tradizione e alla storia patria era primario nella concezione dei dirigenti della CEDA, come dimostrava il raduno dell’Escoriale, ma non si dovevano confondere tradizione e tradizionalismo, in quanto il secondo termine poteva urtare la sensibilità degli alleati politici di cui il partito abbisognava. Le condizioni topografiche di Covadonga, inoltre, impedivano l’aggregazione di decine di migliaia di persone, circostanza che eliminava la infausta possibilità che il luogo scelto, al momento del comizio, non risultasse straripante di folla. Una spianata della basilica di Covadonga semivuota avrebbe determinato il fallimento di uno degli obiettivi primari del raduno, ossia la dimostrazione di forza numerica e capacità di mobilitazione da parte del partito cattolico. Al fine di accrescere il numero dei partecipanti, la direzione delle JAP raccomandava fortemente di organizzare «el combativo acto inicial» della nuova riconquista in una data prossima alle feste di Covadonga, di modo che la concorrenza di devoti alle funzioni religiose aumentasse anche il numero degli affiliati presenti al raduno. Una delle parti più interessanti del documento, pubblicato dal quotidiano vicino

---

<sup>1529</sup> José Ramón Montero Gibert, ‘Entre la radicalización antidemocrática y el fascismo: las Juventudes de *Acción Popular*’, *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 5 (1987), 47–64; Báez Pérez de Tudela, ‘Movilización juvenil y radicalización verbalista: la Juventud de *Acción Popular*’; José María Báez Pérez de Tudela, ‘El ruido y las nueces: la Juventud de *Acción Popular* y la movilización “cívica” católica durante la Segunda República’, *Ayer*, 59.3 (2005), 123–45; Lowe, pp. 15–42.

a Renovación Española *La Época*, consiste anche nei consigli in merito al discorso da pronunciare destinati agli oratori. In primo luogo, era raccomandato a Gil-Robles e agli altri dirigenti di evitare qualsiasi riferimento alla forma di governo del paese e alla fedeltà del partito alla costituzione repubblicana: i dirigenti della CEDA e delle JAP caldeggiavano la prosecuzione della linea accidentalista del partito, spingendo a evitare dichiarazioni definitive in questo senso vieppiù in un luogo fortemente vincolato alla monarchia come Covadonga. L'indeterminatezza era consigliata anche in merito alla crisi di governo che il comizio annunciava: l'eventuale necessità di collaborazione con i radicali e il probabile inserimento di ministri affiliati ad altre formazioni repubblicane nell'esecutivo consigliavano di non definire chiaramente le caratteristiche del futuro governo. Inoltre, «será preciso insinuar que ni don Alejandro, ni don Melquíades, son revolucionarios, ni masones. [...]». En cuanto a don Alejandro, convendrá hacer resaltar sus cualidades de hombre austero, que han querido olvidarse entre el estrépito de una campaña difamatoria. Y esto no es de ahora; es desde que don Alejandro era joven»: come è possibile notare, l'arguzia politica della direzione del partito spingeva da un lato a usare toni esaltati per arringare e infervorare le masse nei comizi ma, dall'altro lato, le esagitate concioni degli oratori celavano una strategia politica meditata e chiaramente definita. In calce al memorandum uscito dall'ufficio di Carrascal, erano formulate alcune indicazioni pratiche per l'organizzazione della concentrazione: in primo luogo si dovranno schedare e censire i partecipanti, che assumeranno il nome di «ofrecidos a la Santina», non si dovrà essere troppo fiscali in merito all'età dei gruppi da mobilitare, sollecitando la partecipazione dei giovani attivisti così come dei militanti più maturi e degli affiliati alle congregazioni pie e sarà necessario propagandare in maniera congrua l'evento, sia sulla stampa che nei circoli cattolici<sup>1530</sup>. Nelle settimane precedenti l'inizio del settembre 1934 il comitato organizzatore, guidato da Romualdo Alvargonzález e integrato dai deputati cattolici Fernández-Ladreda, Moutas e Merás, si occupò della minuziosa e capillare organizzazione della concentrazione, dall'allestimento di treni speciali con tariffe agevolate per convogliare i partecipanti nel santuario, alla pubblicazione di mappe topografiche nelle pagine della stampa cattolica per orientare i militanti che giungevano in autobus o automobili private al censimento degli affiliati provenienti dalle sezioni locali della JAP. Prevedendo inoltre la proclamazione dello sciopero generale e l'organizzazione di atti di sabotaggio da parte dei militanti delle sezioni asturiane del PSOE e degli anarcosindacalisti, la Movilización Juvenil organizzò un servizio di protezione per gli affiliati alla JAP che si recavano al santuario: militanti cattolici pattugliarono le strade e sorvegliarono i binari delle linee ferroviarie per evitare azioni di boicottaggio ai danni delle vie di accesso alla valle del Deva<sup>1531</sup>.

Dinanzi alle concentrazioni del settembre 1934 di Covadonga e di Madrid – dove si tenne un'assemblea dell'Istituto Agrícola Catalán de San Isidro, un organismo che raggruppava i grandi proprietari terrieri della Catalogna, vincolato alla Lliga Regionalista e in quel momento invischiato in un acre scontro con la Unió de Rabassaires in merito alla Ley de Contratos de Cultivo –, il PSOE proclamò lo sciopero generale nelle Asturie e nella capitale. I quotidiani cattolici e conservatori pubblicarono prolissi elenchi degli atti di sabotaggio e di ostruzionismo che i militanti socialisti e gli anarcosindacalisti perpetrarono ai danni dei giovani cattolici che si stavano recando a Covadonga; il quotidiano monarchico *ABC*, in particolare, dedicò molte colonne alla minuziosa e financo pedante descrizione degli scontri avvenuti nelle vie di accesso a Covadonga nella notte fra l'8 e il 9 e poi nella mattinata del 9 settembre. Nelle grandi città asturiane lo sciopero proclamato dal Comité de Alianza Obrera Revolucionaria de Asturias, León y Palencia fu assoluto, paralizzando la vita cittadina dall'1 del pomeriggio dell'8 settembre alla mezzanotte del 9: l'astensione dal lavoro degli autisti impedì la circolazione di taxi e autobus, gli esercizi commerciali abbassarono le serrande, si interruppero i servizi comunali e si bloccarono le attività portuali; lo sciopero dei tipografi impedì la pubblicazione di molte testate locali il giorno successivo, mentre

---

<sup>1530</sup> *La Época*, 10 settembre 1934, p. 6.

<sup>1531</sup> *Región*, 1° settembre 1934, p. 6, 6 settembre 1934, p. 9 e 7 settembre 1934, p. 7.



l'adesione dei panettieri creò problemi di vettovagliamento. Lo sciopero generale ebbe successo anche nella cittadina portuale di Avilés, dove dal 7 settembre fu proclamata l'assoluta astensione dal lavoro per 48 ore bloccando tutti i servizi. Anche nella conca mineraria si paralizzò il lavoro dei pozzi minerari e si impedì la circolazione dei viaggiatori; nel pomeriggio dell'8 settembre, inoltre, 430 minatori, prendendo in ostaggio due sorveglianti, si asserragliarono per protesta nel pozzo minerario del Fondón, facente parte del complesso di Nanola, vicino Langreo, sfruttato dalla Duro Felguera. Dopo una giornata di trattative con l'alcalde e la Guardia Civile, gli scioperanti uscirono spontaneamente dalla miniera, liberando i prigionieri. Fra Langreo e Sotrondio, nel distretto carbonifero della valle del Nalón, alcuni scioperanti minacciarono i macchinisti di un treno che convogliava *japistas* a Covadonga, costringendo il convoglio ferroviario a fermarsi fino a che il gruppo socialista non fu disperso dalla Guardia d'Assalto; nei pressi della stazione ferroviaria di Ujo, vicino a Mieres, i minatori distrussero un chilometro circa di strada ferrata della importante arteria Gijón-León che collegava il Principato con la Meseta castigliana, mentre alcune linee appartenenti alla Compañía de Ferrocarril Económico de Asturias furono divelte con la dinamite nei pressi della stazioni di Lieres, Pola de Siero e Navas, nel distretto estrattivo di Siero. Presso Colloto, Mieres e Oviedo furono tagliate le linee telefoniche e posati pali del telegrafo nel mezzo delle strade per impedire l'accesso ai veicoli: allo stesso modo, massi e alberi furono collocati nelle carrozzabili fra Trubia e Grado, mentre fra Quirós e Teverga le vie di comunicazione furono disseminate di chiodi che danneggiarono gli pneumatici delle automobili e degli autocarri. Al di là degli atti di sabotaggio di strade e ferrovie si contarono anche episodi più cruenti, come l'assalto subito da diversi autocarri a Ujo: alcuni gruppi armati costrinsero i mezzi a fermarsi, mentre gli occupanti riuscirono a darsi alla fuga sui monti. Sebbene la Guardia Civile a cavallo giungesse prontamente per disperdere gli assalitori, i giovani cattolici non riuscirono a proseguire il viaggio a causa dei danni agli automezzi. Nel centro industriale di Turón, presso Mieres, sette camionette che trasportavano attivisti delle JAP provenienti dalla conca mineraria furono bloccate e sequestrate dai socialisti in sciopero, impedendo così ai cattolici di raggiungere Covadonga. Infine, si registrarono sparatorie in diversi punti della geografia asturiana: a Sama, ad esempio, un treno fu bersaglio di colpi di arma da fuoco mentre presso Oviedo l'automobile su cui viaggiava il deputato Bernardo Aza fu raggiunta da diversi proiettili mentre si dirigeva al santuario asturiano. Nel resoconto degli attacchi ai giovani cattolici, avvenuti nella grande maggioranza nella conca mineraria e ad opera di gruppi di socialisti rivoluzionari, spicca il lancio di petardi contro il campanile della chiesa parrocchiale di Pola de Laviana e il tentato assalto, da parte di bande di adolescenti rivoluzionari, della chiesa di Santo Tomás ad Avilés: i facinorosi furono dispersi dalla Guardia d'Assalto che ripristinò l'ordine. La puntigliosa cronaca di *ABC*, ripresa da tutti gli altri giornali della destra, corroborava il discorso vittimista elaborato dai cattolici durante i primi anni della Repubblica incardinato sulla persecuzione del popolo di Dio da parte delle legge massoniche e dell'internazionale giudaico-comunista: dalle righe dei quotidiani conservatori si evinceva in primo luogo come i cattolici rispettassero la legge e l'ordine costituito, come i socialisti e gli anarcosindacalisti fossero banditi rivoluzionari che violavano le disposizioni governative e, infine, come il governo repubblicano non facesse nulla per proteggere i propri cittadini dalla violazione dei loro legittimi diritti costituzionali<sup>1532</sup>. Persecuzione, violazione dei diritti civili e sofferenza nel martirio si costituivano quindi come i maggiori temi veicolati dalla narrazione della stampa cattolica. Al termine della giornata, intervistato all'Hotel Pelayo, lo stesso Gil-Robles considerava autentiche azioni di guerra civile i sabotaggi, le angherie e lo sciopero generale proclamati contro la riunione di AP, azioni di boicottaggio che tuttavia non raggiunsero il loro scopo visto il successo

---

<sup>1532</sup> *ABC*, 8 settembre 1934, pp. 19-22, 9 settembre 1934, pp. 39 e 48 e 11 settembre 1934, pp. 17-19, 26-27 e 34. Ampie cronache degli atti di sabotaggio e degli scontri apparvero anche su *La Época*, 8 settembre 1934, pp. 2-4 e 10 settembre 1934, pp. 1 e 4 ed *El Siglo Futuro*, 10 settembre 1934, pp. 1 e 2. È significativo ricordare come la testata tradizionalista riportasse anche una lunga cronaca degli scontri avvenuti a Madrid nell'ambito dello sciopero generale lanciato nella capitale in protesta contro l'assemblea dell'Instituto Catalán de San Isidro, *El Siglo Futuro*, 8 settembre 1934, pp. 1, 2 e 6.

della concentrazione<sup>1533</sup>. I socialisti, invece, evidenziarono il successo dello sciopero generale che, sia nelle Asturie sia nella capitale, paralizzò la vita quotidiana pur mantenendosi in generale nei limiti della legalità: le colonne del quotidiano del PSOE minimizzarono gli scontri fra scioperanti e forze dell'ordine e i turbamenti dell'ordine pubblico sia a Oviedo, sia a Mieres e nella zona estrattiva, ribadendo da un lato il successo dello sciopero e dall'altro l'adesione alla costituzione e la disposizione del partito alla difesa dell'ordine repubblicano contro le tendenze fasciste, monarchiche e reazionarie delle destre<sup>1534</sup>.

I partecipanti al comizio furono si aggirarono intorno ai 10.000 e provenivano da tutto il Principato, da Madrid, Santander e diverse provincie della Vecchia Castiglia come León e Valladolid. Alcuni quotidiani riportarono anche il numero di veicoli e di treni giunti al santuario al fine di accrescere l'impatto delle cifre relative al numero di partecipanti al comizio: secondo *Región* circa 700 fra automobili e autocarri erano giunti a Covadonga quel giorno, parcheggiati ordinatamente, in virtù degli sforzi organizzativi del servizio d'ordine *japista*, ai lati della strada che conduceva ai Laghi di Covadonga. Come ha specificato Rafael Cruz, i comizi si componevano di due parti distinte: al di là del raduno dei militanti e dei discorsi dei capi di partito, il «mitin de papel» costituiva la seconda fase del comizio. Costituito dalla cronaca, dalla riproduzione tachigrafica delle allocuzioni e dai commenti riportati nelle pagine della stampa della sera o del giorno seguente, i raduni di carta avevano lo scopo di informare i lettori non allineati e i militanti che non avevano partecipato alla concentrazione sugli argomenti sviluppati nelle concioni e sul successo, in termini di capacità di richiamo del partito, dell'atto politico. I principali organi di partito si affannavano dunque a riportare il numero dei partecipanti, a esaltare l'entusiasmo dei militanti mobilitati e l'approvazione trionfale delle idee espresse dagli oratori<sup>1535</sup>. I redattori di *Región*, organo ufficioso della sezione asturiana di AP, rivelavano inoltre come 285 autocarri che trasportavano affiliati alla JAP non fossero riusciti a partire a causa dello sciopero degli autisti e aggiungevano che, a causa dei ritardi causati dagli attacchi ostruzionisti degli aderenti allo sciopero generale, un treno proveniente da Oviedo e carico di militanti era giunto alla stazione di Covadonga solo la sera del 9. Infine, i telegrammi di adesione alla manifestazione, generalmente letti prima dell'inizio ufficiale delle cerimonie, ampliavano ulteriormente il numero dei seguaci del partito. Nel raduno di massa delle JAP a Covadonga, ad esempio, furono letti i telegrammi inviati da Sama di Langreo, Gijón, La Felguera, Proaza, Oviedo, Mieres, Moreda e di altri centri asturiani minori<sup>1536</sup>. È da notare, in questa lista, non solo la vessazione subita, senza la quale i partecipanti al comizio avrebbero agevolmente superato le 12.000 unità, ma anche il fatto che questi telegrammi provenivano da zone egemonizzate dai socialisti e dagli anarchici: questa circostanza confermava il radicamento del partito cattolico non solo nelle zone rurali e montane, ma anche nella conca mineraria e nelle città industriali, dimostrando al contempo che non tutta la classe operaia era marxista o libertaria.

Definito sin dalla concentrazione oceanica organizzata all'Escoriale nella primavera, il palinsesto del comizio prevedeva la celebrazione di una messa di campagna, che fu officiata nella tribuna installata nella spianata antistante la basilica da Andrés González, sacerdote appartenente alla giunta direttiva della JAP di Gijón. L'«ilustre caudillo de las derechas» José María Gil-Robles, accolto trionfalmente dalla folla e acclamato dai giovani cattolici, assistette alla funzione assiso nella tribuna presidenziale accanto ai deputati cedisti presenti. Oltre a tutti e sette i deputati asturiani eletti nel novembre precedente, erano presenti altri venti rappresentanti cattolici che provenivano da tutto il paese: la loro partecipazione dimostrava la dimensione nazionale e l'importanza politica

---

<sup>1533</sup> *El Carbayón*, 8 settembre 1934, p. 8.

<sup>1534</sup> *El Socialista*, 9 settembre 1934, p. 3 e 11 settembre 1934, p. 3.

<sup>1535</sup> Cruz, *En el nombre del pueblo*, pp. 94–95.

<sup>1536</sup> *Región*, 11 settembre 1934, p. 1. I militanti asturiani provenivano da Gijón, Llanes, Lluarca, Aller, Mieres, Langreo, Ribadesella, Vegadeo e Oviedo. La fila di macchine parcheggiate ai lati della carreggiata occupava uno spazio di 4 chilometri. I soci e simpatizzanti che scrivevano da Sama de Langreo erano 500, mentre un migliaio di militanti, che a causa dello sciopero degli autisti non poté partecipare al comizio, scriveva da Gijón.

trascendentale della concentrazione<sup>1537</sup>. Durante la messa di campagna e le funzioni religiose che durante il giorno si tennero nella basilica e nella Santa Grotta i sacerdoti distribuirono più di 2.000 comunioni, segno inequivocabile che la concentrazione costituiva un atto politico ma anche una potente manifestazione di fede. Al termine della funzione sacra, Argentino Tuya, presidente della JAP gijonesa, diede lettura dei nomi dei giovani martiri che perirono per l'ideale, mentre il pubblico con ardore rispondeva «¡Presente!» dopo ogni nominativo. Il culto del soldato caduto, come ha studiato George Mosse, si andò diffondendo in tutta l'Europa all'indomani dell'armistizio di Compiègne, arricchì la religione civica del nazionalismo e modellò l'autorappresentazione della nazione nel ventennio fra le due guerre mondiali. Gli elementi che componevano il culto del soldato caduto erano giovinezza, sacrificio, virilità e resurrezione e i templi del culto nazionale dei caduti furono costituiti dai monumenti ai caduti e dalla Tomba del Milite Ignoto. Il culto del soldato caduto conferì senso alla morte di milioni di soldati e rafforzò l'identità collettiva delle nazioni coinvolte nel tremendo conflitto, le quali furono purificate e rafforzate dal sangue versato dagli eroi al fronte. Secondo l'insigne studioso berlinese, le destre europee del primo dopoguerra si appropriarono sia del culto del soldato caduto sia del mito dell'esperienza di guerra, utilizzandoli per i propri fini politici e sottraendoli al repertorio simbolico delle sinistre. Dall'Europa centrale queste tendenze si diffusero nella Spagna degli anni Venti e Trenta, dove, come ha notato Brian Bunk, il concetto di redenzione attraverso la sofferenza ha avuto un ruolo importante nell'immaginario nazionalista. Bunk ha inoltre argutamente studiato come l'uso dei martiri e degli eroi, così come la definizione di un immaginario collettivo basato sulla sofferenza e il martirio, abbia supportato le rivendicazioni sociali e politiche di diversi gruppi nel XX secolo spagnolo, fra i quali spiccano i rivoluzionari socialisti del 1934. Dopo la resa del comitato rivoluzionario provinciale presieduto dal Belarmino Tomás, al pari dei conservatori che adattarono i tradizionali schemi del martirologio cristiano per glorificare i religiosi uccisi durante l'insurrezione, i socialisti e gli anarchici impiegarono le forme dell'immaginario religioso per i loro eroi morti, assemblando un culto dei rivoluzionari caduti le cui componenti imprescindibili erano costituiti dalla sofferenza, dalla gloria, dalla sconfitta e dalla resurrezione<sup>1538</sup>.

La cerimonia proseguì con la lettura, da parte dello stesso Tuya, dei 19 punti del programma della JAP. Dedizione alla nazione, culto della gioventù, disciplina e obbedienza gerarchica si mescolavano all'antiparlamentarismo, alla democrazia organica e al culto dei martiri; a questi ideali di ascendenza fascista si abbinavano la difesa della famiglia cristiana tradizionale, la libertà di educazione in opposizione al monopolio statale dell'istruzione e l'amore alla piccola patria come base per l'amore alla patria grande. In materia economica, alla redistribuzione più equa della ricchezza nazionale si associava la fine della lotta di classe e l'impianto di un'economia al servizio della nazione. La deroga della legislazione repubblicana campeggiava al quarto punto dell'elenco, mentre il primo e il diciannovesimo postulato sintetizzavano la miscela ibrida di elementi provenienti dal tradizionalismo cattolico e dalla modernità fascista costituiva era la caratteristica essenziale del programma: «Primero – Espíritu ESPAÑOL. Pensar en ESPAÑA. Trabajar por ESPAÑA. Morir por ESPAÑA» e «19 – Ante todo ESPAÑA y sobre ESPAÑA, DIOS». Resi pubblici nella grande concentrazione dell'Escoriale nell'aprile 1934, il 19 punti della JAP avevano una forma simile ai sintetici programmi del PNF, del partito nazista, della Falange e delle JONS. Come ha osservato José Montero, l'ambivalenza del programma si proiettava nella contraddizione

---

<sup>1537</sup> Erano presenti i deputati asturiani Fernández-Ladreda, Bernardo Aza, Alvargonzález, Moutas, Merás e Piñán. Inoltre erano saliti a Covadonga Geminiano Carrascal, deputato per Zamora e segretario generale del partito, Dimas de Madariaga di Toledo, Eduardo Pérez del Camino di Santander, Antonio Álvarez Robles, Francisca Bohigas e Francisco Roa de la Vega di León, Nicasio Guisasaola di Pontevedra, Luciano de la Calzada di Valladolid, Honorio Riesgo, Javier Martín Artajo ed Rafael Esparza di Madrid, Luis Amores di Siviglia, Ruiz Alonso di Granada, Luis Montes López de la Torre di Ciudad Real, José Ibáñez Martín e Antonio Reverte di Murcia e José Moreno Torres di Jaén. Figurava inoltre fra i presenti il secondo marchese della Vega de Anzo, *Región*, 11 settembre 1934, p. 1.

<sup>1538</sup> Mosse, *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, pp. 79–118; Brian D. Bunk, *Ghost of Passion. Martyrdom, Gender, and the Origins of the Spanish Civil War* (Durham/Londra: Duke University Press, 2007), pp. 34–60 sui martiri cattolici e pp. 61–88 sui caduti rivoluzionari.

apparente fra la bellicosità verbale e ideologica e il rifiuto della violenza politica di piazza che faceva della JAP un'organizzazione fascistizzata ma non fascista e perciò legale e in grado di attirare aderenti dal mondo cattolico tradizionalista<sup>1539</sup>. L'ambivalenza dell'atteggiamento delle JAP si riflesse anche nei discorsi preliminari al comizio di Gil-Robles tenuti il 9 settembre a Covadonga: mentre José Pérez Canales, presidente delle JAP cantabriche, pronunciò un breve e infuocato discorso nel quale esortava i giovani alla lotta nella vita pubblica e nella sfera privata contro coloro che spregiano il nome benedetto della Spagna e si mostrava impaziente di iniziare una nuova riconquista del suolo patrio, José María Fernández-Ladreda invitò i giovani attivisti ad armarsi di calma e freddezza. Il militare asturiano ammoniva che la violenza era sempre riprovevole e ribadiva che la linea del partito era quella di attuare un'opposizione ferma e decisa nei limiti della legalità repubblicana. Anche quando l'esercizio delle prerogative riconosciute dalla costituzione veniva minacciato e ridotto con la forza dalle forze massoniche, comuniste e giudaiche al potere, i giovani cattolici, con gli occhi rivolti alla Vergine di Covadonga e con il labaro santo di Pelayo nelle mani, dovevano lottare per i propri diritti con i mezzi offerti dalla carta fondamentale democratica. L'invito alla disciplina e alla pazienza da parte dell'ex alcalde di Oviedo strideva con l'aggressività verbale e la smania degli esponenti locali delle JAP. Fernández-Ladreda ricordava quindi come la CEDA – una forza politica svincolata dalle colpe dei partiti del passato, che non serviva interessi clientelari ma aveva a cuore solamente il supremo bene della nazione – presto avrebbe avuto accesso diretto al potere: allora la lotta contro i demagoghi, contro gli scioperi illegali che stavano strozzando l'economia del paese, contro gli attentati all'unità della patria da parte di ERC e Partido Nacionalista Vasco (PNV), sarebbe stata portata a termine con gli strumenti dello Stato da parte di un governo energico e autorevole<sup>1540</sup>.

La partecipazione politica come sofferenza per il bene della nazione, la percezione di essere vittime di una persecuzione anticattolica e la certezza di stare assistendo alla distruzione sistematica e continua della patria erano gli argomenti al centro dei primi paragrafi del discorso del *Jefe* della CEDA. Il sacrificio era costituito, nelle parole di Gil-Robles, dalla pazienza nel non reagire con violenza alle offese e alle angherie perpetrate dai nemici del popolo di Dio nelle strade e alle Cortes, un sacrificio che, quantunque doloroso, ha consentito di poter lanciare oggi l'assalto alle trincee del potere. A proposito di questa decisiva offensiva al ridotto del potere, il politico cattolico salmantino difendeva l'azione politica della CEDA contro le critiche e le accuse di tradimento che erano state scagliate dalle formazioni dell'estrema destra e dai gruppi del cattolicesimo oltranzista contro la coalizione. Il graduale, lento ma certo avvicinamento alle leve del potere pubblico – raggiunto pazientemente attraverso la conquista di seggi alle Cortes, l'opera di propaganda per rimpolpare i ranghi e ampliare le sezioni del partito, la partecipazione a pragmatiche alleanze elettorali e l'appoggio esterno al governo radicale – aveva permesso la realizzazione del programma minimo delle destre cattoliche, che cavitava intorno all'abrogazione della legislazione approvata dalla coalizione repubblicano-socialista. A differenza dei monarchici alfonsini di Renovación Española, dei carlisti della *Comunión Tradicionalista* e dei gruppuscoli del fascismo spagnolo, la CEDA era a un passo dalla conquista del potere con mezzi legali. La terminologia del paragrafo, desunta patentemente dal lessico cristologico vincolato alla Passione, da un lato si inserisce nel discorso dolorista di gran parte del cattolicesimo europeo decimonono e, dall'altro, riprende l'immagine di ampia circolazione della politica come sofferenza, sopportazione delle ingiurie, doloroso peso di cui è necessario farsi carico per la salvezza della patria di derivazione classica e sovente usata in riferimento alla persona del sovrano. Gil-Robles passava quindi a delineare la posizione ufficiale ed esplicita della coalizione cattolica in ordine alle pretese dei nazionalismi periferici e all'ordinamento dello Stato in merito alle autonomie regionali. Sulla questione catalana, il *Jefe* deplorava lo stato di costante ribellione in cui una *Generalitat* dominata dai socialisti aveva gettato

---

<sup>1539</sup> Montero Gibert, 'Entre la radicalización antidemocrática y el fascismo: las Juventudes de Acción Popular', p. 59.

<sup>1540</sup> *Región*, 11 settembre 1934, p. 5.

la regione e reclamava a gran voce un risoluto intervento del governo centrale per porre fine alla sovversione e liberare dall'oppressione dei politici corrotti dell'ERC il popolo catalano oppresso. La vera dottrina della personalità regionale – chiariva Gil-Robles – era quella espressa una ventina di anni prima nel santuario della Vergine di Covadonga da Juan Vázquez de Mella e a tali postulati la coalizione da lui guidata si allineava. L'autonomia regionale era parte integrante della tradizione nazionale, ma essa aveva solamente due limitazioni: l'effettiva capacità delle autorità locali di governare la loro regione e la priorità, la supremazia dei supremi interessi della nazione su quelli provinciali. Come ha osservato José María Baez, la struttura confederale della CEDA, una coalizione integrata da partiti con profondo radicamento regionale, obbligava il partito a inserire nella sua ideologia il regionalismo ma rinnegava vigorosamente il federalismo inteso come l'approvazione di statuti di autonomia come quello catalano del 1932. La nebulosità teorica in merito a questo punto era riflessa dall'ottavo punto presentato al I congresso nazionale delle JAP tenutosi all'inizio dell'aprile 1934: «El poder central del Estado deberá coordinar el progreso y actividades regionales [...] mediante [...] la concesión de autonomías tan amplias como lo permita la voluntad de la región, su capacidad para desarrollarlas y la sumisión aquel principio coordinador, unitario y supremo». Nella visione di Gil-Robles in particolare, l'autonomia provinciale doveva limitarsi alla conservazione degli usi e dei costumi locali, e, quantunque nei raduni oceanici le sezioni locali fossero incoraggiate a portare le bandiere regionali, indossare gli abiti tradizionali e eseguire danze tipicamente locali al suono di strumenti tradizionali, la concezione regionalista della JAP riduceva le istanze regionali al folklore: questo atteggiamento tendeva ad anestetizzare le rivendicazioni politiche locali, banalizzando il regionalismo. Una tale concezione cozzava con il ruolo di protagonista della rigenerazione nazionale prospettato per il regionalismo asturiano da Ortega y Gasset e si adeguava all'identificazione del regionalismo col folklore locale propria del franchismo<sup>1541</sup>. «¡Hasta aquí hemos llegado y de aquí no se puede pasar! – tuonava Gil-Robles nella spianata di Covadonga fra l'ovazione assordante del pubblico – ¡De lo que se trata es España, de su unidad y de ahí no cedemos nada!». La questione catalana, spiegava il *Jefe* ai suoi adepti, era un problema connesso con l'unità della patria e, quantunque la CEDA abbia sopportato i soprusi degli avversari in tanti frangenti, dalla legislazione sulla questione religiosa alle norme sulla riforma agraria, in merito all'unità della nazione non era disposta a cedere. Al grido «En el pasado, por España todo; en el porvenir, contra España nada» Gil-Robles rivelava la sua intenzione di togliere l'appoggio parlamentare della CEDA al governo al costo, se necessario, di provocare la convocazione di nuove consultazioni elettorali. Il climax finale dell'arringa provocò l'entusiasmo sfrenato della moltitudine di giovani cattolici radunata nel santuario che sfociò – all'affermazione di Gil-Robles «Vamos a exaltar el sentimiento nacional con locura, con paroxismo» – nell'ovazione trionfale finale. Al termine del fervido discorso, i giovani attivisti inneggiarono al capo del partito gridando, in pieno stile fascista, «¡Jefe! ¡Jefe! ¡Jefe!» e giurarono unanimemente fedeltà assoluta al caudillo: il culto del capo fu degli elementi che le JAP desunsero dal fascismo e dal nazismo e negli anni repubblicani nei confronti di Gil-Robles si sviluppò un autentico culto della personalità precedente di quello che, negli anni successivi alla Guerra Civile, sarà tributato al generale Franco<sup>1542</sup>.

Nei giorni successivi tutti i quotidiani nazionali commentarono il comizio di Gil-Robles a Covadonga e lo sciopero generale nelle Asturie, abbinando questi eventi allo sciopero di protesta e agli scontri avvenuti a Madrid in occasione dell'assemblea dell'Istituto Agrícola Catalán de San Isidro. In generale, i periodici monarchici, cattolici e reazionari esaltarono la concentrazione *japista* come una imponente dimostrazione di forza della CEDA e si allinearono al discorso del dirigente vallisoletano. Sia *El Debate* a livello nazionale, sia i quotidiani *El Carbayón* e *Región* elogiarono la

<sup>1541</sup> Lowe, p. 55; Báez Pérez de Tudela, 'El ruido y las nueces: la Juventud de Acción Popular y la movilización "cívica" católica durante la Segunda República', p. 132. Sul caso del regionalismo aragonese negli anni Quaranta e Cinquanta cfr. Cenarro, *Cruzados y camisas azules*, pp. 270–77

<sup>1542</sup> *Región*, 11 settembre 1934, pp. 6-7. Sul culto del capo nella concentrazione di massa dell'Escoriale cfr. Lowe, pp. 15-48. In merito al culto della personalità del Caudillo nell'epoca di Franco cfr. Box, pp. 317-341.

difesa appassionata dell'unità della nazione contro le velleità separatiste di baschi e catalani da parte di Gil-Robles, sostenendo al contempo le ambizioni del *Jefe* di formare un nuovo governo con una maggioranza di ministri provenienti dalle fila del partito<sup>1543</sup>. Le testate filomonarchiche, pur elogiando i contenuti del discorso di Gil-Robles in merito alla lotta contro i nazionalismi periferici, chiarivano che il ritorno del re costituiva un elemento imprescindibile in vista di un accordo per un progetto di nazione futura. Nel commento intitolato «Reconquista, pero sin Pelayo», i redattori de *La Época*, quotidiano madrilenno allora vicino ai monarchici di Renovación Española (RE), specificavano come lo spagnolismo unitarista e castiglianocentrico costituiva un solito terreno per un accordo, ma il vero ostacolo a un'azione politica comune risiedeva nella forma di governo, un punto volutamente lasciato ambiguo dalla CEDA: la restaurazione della monarchia, solido baluardo a difesa degli interessi del cattolicesimo e della nazione, era l'unica opzione prospettata da *La Época*<sup>1544</sup>.

Dall'altra parte dello spettro politico, repubblicani da una parte e socialisti e anarchici dall'altra condannavano energicamente e inflessibilmente la concentrazione di Covadonga e i temi e la retorica dell'allocuzione di Gil-Robles, scorgendo la minaccia reazionaria e fascista che presupponeva il raduno cattolico nella valle del Deva. I quotidiani vicini ai partiti della sinistra repubblicana coglievano nella CEDA la *longa manus* della Chiesa e dei nemici del regime e nella concione di Gil-Robles il programma degli avversari della costituzione per scardinare la Repubblica. L'oscurantismo clericale, la reazione passatista e antiliberal e il conservatorismo agrario nostalgico dell'Antico Regime e del feudalesimo si erano radunati a Covadonga e si preparavano all'assalto alla cuspide dello Stato. Affermava perentoriamente *La Libertad*, il quotidiano repubblicano più diffuso di Madrid, che «todos estos actos de los derechistas monarquizantes – ayer en Madrid, hoy en Covadonga – no aspiran a otra cosa: a quebrantar el régimen republicano, a desprestigiarlo, a substituirlo con una dictadura derechista». *La Voz*, da parte sua, pubblicava una vignetta nella quale figurava la caricatura di Gil-Robles nei panni di Don Pelayo all'imbocco della Santa Grotta nell'atto di lanciare macigni contro i mori assediati. Sull'enorme sasso nelle mani del *Jefe* appariva la scritta «Discurso» mentre nello stendardo alla sua destra gli acronimi CEDA e AMDG, ossia il motto *Ad maiorem gloriam Dei*, e il fiordaliso, simbolo della Casa di Borbone. La didascalia recitava «chinitas más o menos gordas sobre el infiel Samper. Y nada más», ponendo in evidenza come il comizio di Covadonga costituiva una delle pietre con cui la destra monarchica e cattolica stava lapidando il governo radicale. Il quotidiano progressista vespertino inoltre faceva notare come Gil-Robles avesse avuto speciale cura nel non pronunciare dichiarazioni di fede repubblicana, lasciando presagire l'obiettivo un ritorno al regime monarchico e feudale una volta giunto alle leve del potere. L'anacronismo del programma politico di restaurazione monarchica e di abrogazione della legislazione sociale e educativa repubblicana che avrebbe riportato la Spagna al Medioevo veniva anche evidenziato da *El Liberal*, nel cui titolo di prima pagina si affermava che Gil-Robles aveva trasformato la storica grotta di Covadonga in una caverna per la riconquista monarchica. In questa prospettiva gli ostacoli che il leader cedista doveva spianare erano costituiti dall'opinione pubblica repubblicana che ripudiava la politica reazionaria degli agrari e le organizzazioni operaie «que, integradas por millones de trabajadores de todas clases, oponen una resistencia heroica a que España remonte el curso de la historia para retrocederlo a la fecha en que D. Pelayo, desde Covadonga, inició contra los árabes la reconquista». Dinanzi a questi ostacoli, determinati a impedire a ogni costo la vittoria del cattolicesimo arcaizzanti, «la venerada Virgen de Covadonga puede poco». La complicità dei radicali e dei riformisti – repubblicani rinnegati che avevano stretto una scellerata alleanza elettorale con l'oscurantismo reazionario e clericale – alle trame della CEDA contro il regime costituiva un altro tema al centro dei commenti dei giornali vicini alla sinistra repubblicana. «En Covadonga, también con el amparo del Poder, la reacción logra celebrar un acto de propaganda contra los principios

<sup>1543</sup> *El Carbayón*, 9 settembre 1934, p. 3.

<sup>1544</sup> *ABC*, 11 settembre 1934, p. 17; *La Época*, 11 settembre 1934, p. 1.

fundamentales de la Constitución española» tuonava nel titolo di prima pagina l'*Heraldo de Madrid*, mentre *El Liberal* stigmatizzava l'operato di Salazar Alonso, ministro radicale degli interni, e di Ricardo Samper, il presidente del consiglio, che avevano permesso i provocatori raduni della destra sovversiva a Covadonga e Madrid. Il mancato riconoscimento del diritto di associazione alle organizzazioni cattoliche e conservatrici da parte dei membri dell'antica coalizione repubblicano-socialista determinava l'esclusione della CEDA e delle masse cattoliche che votavano per la coalizione guidata da Gil-Robles dai diritti di cittadinanza e rivelava l'adesione di grande parte della sinistra repubblicana alla concezione sostantiva della democrazia. Nella piccola Europa degli anni Venti e Trenta la nozione di democrazia comportava sovente l'esercizio del potere esclusivamente da parte di un'unica identità collettiva, fosse essa la classe, la nazione o la comunità popolare: i dirigenti dei gruppi al potere applicavano le garanzie costituzionali e accordavano i diritti civili e politici solamente in relazione agli appartenenti alla propria identità collettiva, escludendo gli altri gruppi dal godimento dei diritti che pure erano loro riconosciuti dalla costituzione<sup>1545</sup>. In calce al proprio commento, *La Voz* preconizzava che Mussolini, Hitler, Oliveira Salazar e Dullfuß allungavano le loro sinistre ombre sulla grotta dell'Auseva, introducendo un importante tema di riflessione sul comizio di Covadonga che sarà precipuamente sviluppato dagli organi di partito delle organizzazioni operaie: la minaccia fascista insita nell'accesso al potere da parte della CEDA<sup>1546</sup>.

L'insurrezione compatta dei lavoratori asturiani contro il fascismo costituiva l'argomento principale dell'organo del PSOE nei giorni immediatamente successivi la concentrazione di Covadonga e gli scontri di Madrid del giorno della Natività della Vergine. *El Socialista*, dopo aver pomposamente affermato che «como un solo hombre, los proletarios asturianos se han puesto en pie afirmando su voluntad de no transigir con el fascismo», abbinava il comizio di Gil-Robles all'assemblea dell'associazione padronale catalana, eventi distinti ma accomunati dal fatto di essere stati organizzati dai nemici della Repubblica:

¿En qué se diferencia el acto de Covadonga del celebrado en el Monumental Cinema? Difícil sería explicado. [...] En realidad, no existe diferencia. Los populistas y los agrarios catalanes son revisionistas de la Constitución, enemigos de las autonomías, adversarios de la Ley de Contratos de Cultivos. Unos y otros aspiran a derrotar a la clase obrera para fundamentar sobre sus restos desmoralizados un régimen de tiranía. [...] Monárquicos los de Acción Popular y monárquicos los terratenientes catalanes. A grito limpio pidieron éstos últimos que hablaran Goicoechea y Calvo Sotelo. ¿Que más se quiere para demostrar su monarquismo?

La questione agraria si mischiava quindi con il problema dei separatismi periferici e con la sovversione realista: monarchici, agrari, cattolici e fascisti venivano così identificati coi nemici della Repubblica e i socialisti costituivano l'unica barriera efficace che impediva al fascismo di Gil-Robles, assecondato e protetto dai radicali, l'accesso al potere. Sulla stessa linea si ponevano gli anarcosindacalisti della Confederación Nacional del Trabajo (CNT), che deploravano l'allarmante situazione in cui versava il paese dal cambio di governo nel 1933. «Fascismo latente, concentraciones reaccionarias, trabajadores en paro forzoso o en presidio, oposición espectacular al fascismo no espectacular, régimen carcelario excepcional, crisis y hambre, injusticia y autoritarismo»: questi erano i problemi che affliggevano la Spagna secondo la CNT che esaltava lo sciopero generale di protesta contro l'ulteriore avanzamento della reazione clericofascista tutelata dall'accomodante governo radicale<sup>1547</sup>.

---

<sup>1545</sup> *Heraldo de Madrid*, 10 settembre 1934, p. 1; *El Liberal*, 11 settembre 1934, p. 1. Per la concezione della democrazia sostantiva nella piccola Europa cfr. Cruz, *En el nombre del pueblo*, 15-24.

<sup>1546</sup> *La Libertad*, 9 settembre 1934, p. 1; *La Voz*, 10 settembre 1934, p. 1 e *La Voz*, 11 settembre 1934, p. 2; *El Liberal*, 11 settembre 1934, pp. 1 e 4.

<sup>1547</sup> *El Socialista*, 9 settembre 1934, p. 1 e 12 settembre 1934, p. 1; *Solidaridad Obrera*, 11 settembre 1934, pp. 1 e 3.

## Conclusioni

La quarta sezione dello studio ha preso in considerazione l'evoluzione del culto di Nostra Signora di Covadonga negli anni del regime autoritario del generale Primo de Rivera e poi nel corso dei convulsi anni repubblicani. In primo luogo, abbiamo potuto osservare come per la prima volta le autorità civili, militari e politiche, partecipassero alle celebrazioni organizzate nel santuario in veste ufficiale, dimostrando l'adesione e l'appoggio della dittatura alla Chiesa. Durante gli anni Venti, inoltre, le istituzioni amministrative locali finanziarono l'allestimento delle feste di settembre, un contributo che andò a integrare le donazioni elargite dai fedeli, in particolare dalla borghesia industriale e dall'aristocrazia asturiana. Negli anni di Primo de Rivera, il culto di Covadonga cominciò a configurarsi non solo come simbolo religioso dell'identità collettiva asturiana ma anche come emblema delle comunità della diaspora, degli emigrati asturiani nelle Americhe. Questa capacità di configurare la madrepatria per le comunità di emigranti condusse all'inserimento, nell'arsenale simbolico dell'*Hispanidad*, anche della Vergine di Covadonga, una devozione saldamente legata alle origini della razza. Il santuario, inoltre, in virtù dell'attivismo del vescovo Luis Pérez costituì anche uno dei centri attivi nella campagna per la proclamazione del dogma dell'Assunzione attraverso l'organizzazione dell'assemblea mariana del 1926. Il congresso promosse non solo il culto mariano ma anche un tipo di religiosità barocca, miracolistica ed esteriore, allineandosi in questo al tipo di religiosità preponderante nel cattolicesimo ottonevicesimo. Il giuramento della milizia civica della dittatura a Covadonga, nell'agosto del 1924, assurse negli anni a modello sia per i comizi di massa che i capi dei partiti politici cattolici tennero negli anni repubblicani, sia per le concentrazioni del movimento giovanile della CEDA, le Juventudes de Acción Católica, molto fascistizzate, sia per i raduni della Falange nell'era franchista.

L'opposizione alla politica laicizzante della Repubblica, soprattutto contro la riforma agraria e poi nel corso della guerra scolastica, costituì il principale tratto del culto di Covadonga negli anni repubblicani. Conclusa definitivamente la costruzione dello scenario sacro con l'erezione dell'Hostal Favila, la capiente ed economica foresteria per pellegrini poveri, e con la stesura di moderne vie di accesso, il santuario dell'Auseva si trasformò nel palcoscenico per la protesta della cittadinanza cattolica perseguitata dal governo repubblicano, laicista e massonico. In una dinamica parallela a quella del cattolicesimo politico dell'epoca repubblicana – che passò dalla disorganizzazione iniziale e dalla difesa dei diritti del popolo di Dio negli anni 1931-1933 all'avvicinamento al controllo dell'esecutivo nel 1934-1935 –, Covadonga si trasformò da santa roccaforte in cui si radunavano le elette schiere per protestare contro gli articoli religiosi inseriti nel progetto di costituzione nel 1931 e a trincea dalla quale le milizie di Cristo balzarono all'assalto del ridotto del potere nel 1935. Inoltre, Covadonga assurse a tempio espiatorio nazionale per i peccati della rivoluzione, sul modello della basilica del Sacro Cuore di Montmartre, all'indomani dell'insurrezione dell'Ottobre 1934: al centro sacro convennero, percorrendo, in un movimento accentuatamente centripeto, le strade del Principato che per l'occasione si trasformarono nella Via Dolorosa, pellegrini da tutta la provincia asturiana. La Via Crucis collettiva che assurgerà a modello per le grandiose cerimonie di riparazione inscenate nell'estate del 1939. Parallelamente, il simbolo religioso divenne sempre più l'emblema del regionalismo conservatore asturiano e la Santa Grotta un altare dove le sezioni locali dell'Azione Cattolica potevano rinsaldare la loro fede per intraprendere la riconquista cristiana della società. Lo scoppio della Guerra Civile, nel 1936, consacrò la Vergine di Covadonga come simbolo del cattolicesimo asturiano martire e minacciato dalla rivoluzione e poi, a partire dal biennio 1937-1939, come labaro del popolo di Dio trionfante che aveva schiacciato la testa dell'idra rossa.



## Conclusioni

Con il fallimento del colpo di Stato del 18 luglio 1936 ha termine il periodo preso in esame per il nostro studio. Dal 25 luglio, giorno della ricorrenza di San Giacomo Maggiore, celebrata in pompa magna dai generali sediziosi a Santiago de Compostela e Pamplona, divenne chiaro che la rivolta si era definitivamente trasformata in una guerra civile. All'interno del conflitto, come ha dimostrato Xosé Manoel Núñez-Seixas, il tema della battaglia di Covadonga e il culto alla Vergine delle Battaglie furono un argomento costantemente richiamato dalla propaganda franchista, mentre i repubblicani fecero scarso uso della figura di Pelayo, anche quando, nei primi mesi dell'autunno 1937, si trattò di difendere il Principato dall'invasione dell'esercito fazioso con una resistenza di guerriglia fra le montagne come aveva fatto il fondatore della nazione nell'VIII secolo. Questa circostanza sembra confermare, in primo luogo, il successo della strategia messa in atto dalla Chiesa di Oviedo a partire dalla Rivoluzione di Settembre e tesa a instaurare quella che abbiamo creduto corretto definire un'egemonia sacra del culto di Covadonga nelle Asturie. In secondo luogo, il fatto che la propaganda repubblicana abbia preferito utilizzare altri temi, sempre vincolati al passato nazionale, come il mito dei *comuneros* di Castiglia o la eroica resistenza di Sagunto e Numanzia nell'Evo Antico, ci spinge a supporre il successo dell'appropriazione nazionalcattolica del mito delle origini della nazione.

Nel corso dell'analisi, abbiamo da una parte visto come la primazia del culto di Covadonga fu costruita a partire da un culto che, fino a quel momento, era limitato alle valli montane limitrofe al santuario e alla corte di Madrid: non si tratta perciò di una pura e semplice invenzione della tradizione, a meno che non si parli di invenzione della tradizione del primato del culto nel Principato e presso i focolai asturiani. Il momento in cui il culto venne promosso coincise con la prima fase delle guerre culturali fra clericali e anticlericali in Spagna negli anni della Rivoluzione Gloriosa e della Prima Repubblica, che presupposero un tentativo – anche attraverso l'offerta della corona a un rampollo di una dinastia considerata anticlericale, i Savoia – di laicizzazione delle istituzioni e della società spagnole. Nella cornice più generale di un risveglio del culto mariano in Europa in funzione antiliberal e controrivoluzionaria, la devozione alla Madonna di Covadonga fu fomentata mediante l'attribuzione di indulgenze e privilegi per i pellegrini, l'istituzione della festa del 9 settembre e la conseguente dilatazione del calendario sacro mediante il vincolo fra la festa della Natività della Vergine e quella della Madonna di Covadonga. Inoltre, come abbiamo visto, i vescovi ovetensi ebbero cura di inserire la devozione di Covadonga nella religiosità popolare e nei suoi usi e ritmi: il restauro della Fonte del Matrimonio, ad esempio, si iscrive in questa finalità. La promozione del nome Covadonga fu un'altra delle modalità di ampliamento e radicamento popolare del culto, insieme con la celebrazione dei riti di passaggio nel santuario, una pratica possibile sempre di più in virtù del miglioramento delle comunicazioni. La costruzione della basilica monumentale e il restauro del santuario non solamente si inseriscono nel fervore costruttivo della Chiesa ottocentesca, ma erano anche guidati dal proposito di costruire un palcoscenico per le manifestazioni dell'identità cattolica minacciata dalla legislazione laicista, soprattutto nel primo decennio del Novecento. Inoltre, la basilica costituì una preziosa e incontrovertibile offerta della nazione cattolica alla Madonna e alla fede, che gareggiava per mole architettonica con le meraviglie tecnologiche del secolo e con le ciminiere delle fabbriche.

La politicizzazione delle religioni tradizionali nei decenni della Restaurazione europea passò, nel caso di Covadonga, anche al XX secolo: appropriandosi del repertorio di mobilitazione e di protesta utilizzato dai movimenti liberali, repubblicani e socialisti rivali, i cattolici utilizzarono Covadonga sia come tempio espiatorio sia come luogo in cui manifestare la propria forza numerica e la propria capacità di mobilitazione. Nel caso di Covadonga, l'offensiva laicizzante del Partito Liberale – intrapresa sull'onda della coeva legislazione della Terza Repubblica francese – provocò manifestazioni di protesta e funzioni di riparazione nel santuario fra il 1901 e il 1912; tuttavia, la

scarsità di infrastrutture e di mezzi di trasporto economici fece sì che solo a partire dal 1931, mercé l'elettrificazione di alcune tratte ferroviarie, la costruzione di strade per automobili e l'erezione dell'Hostal de Favila, divenne davvero possibile trasformare Covadonga nel ridotto della Chiesa assediata dalle eresie del mondo moderno e concentrare ivi i *militēs Christi* che dovevano ricristianizzare la società. Il ruolo del vescovo, in questo processo, è stato determinante: l'azione di Sanz y Forés e di Martínez Vigil, al pari dell'operato instancabile dei prelati di Lourdes e La Salette a favore dei rispettivi culti, risultò primario, al pari dei patroni laici di Covadonga, l'aristocrazia asturiana e la borghesia industriale e commerciale nobilitata. Il Quarantotto ebbe come conseguenza l'alleanza fra la Chiesa e la borghesia conservatrice in difesa dell'ordine sociale contro la sovversione dei movimenti socialisti e anarchici in Europa e in Spagna tale connubio si strinse nel 1875, all'indomani dei torbidi rivoluzionari e repubblicani sotto l'egida del re ritornato, Alfonso XII. Quest'alleanza diede il tono al culto di Covadonga nei cento anni presi in esame, conferendo alla devozione le sue caratteristiche aristocratiche e antirivoluzionarie. I prelati asturiani, insieme con la borghesia conservatrice, identificarono la Vergine di Covadonga come il più importante simbolo regionale, una caratteristica riconosciuta sia dagli abitanti del Principato che dagli asturiani della diaspora. Questo legame fra Covadonga e la regione, che sfociò nella configurazione della Vergine delle Battaglie come patrona del Principato e simbolo dell'asturianismo, presupponeva un progetto di identità locale di stampo conservatore e cattolico, che si contrapponesse alle dottrine marxiste e fomentasse l'armonia sociale in un paese che aveva conosciuto una rapida industrializzazione caratterizzata dai mali che ad essa generalmente si accompagnano.

Il culto dell'Auseva vincolò il mito nostalgico delle Asturie verdi – un paradiso perduto arcaico e arcadico, alieno alla convulsa modernizzazione della fine del XIX secolo, tradizionale e patriarcale – con Covadonga e con le caratteristiche primigenie della razza che la storiografia e la letteratura avevano collegato agli asturi – valore, austerità, fede: possiamo perciò affermare, con Geertz, che i simboli religiosi sintetizzano l'ethos di un popolo e la sua cosmovisione. Nel simbolo religioso costituito dalla Vergine di Covadonga, infatti, sono insiti sia una cosmovisione cattolica e tradizionale, sia un progetto di nazione e di società futura: da questo punto di vista è risultato fondamentale studiare le opere storiografiche e letterarie sul mito di fondazione della nazione. Tuttavia, la visione olistica di Geertz non coincide con quanto abbiamo ricostruito a proposito del mito di Covadonga: la dissociazione dei repubblicani e dei liberali dal mito, iniziata al volgere dell'Ottocento e palese nelle parole di Ortega, di Alomar o nelle pagine de *El Socialista*, ci spinge a credere che, pur riconoscendo il significato del simbolo, queste culture politiche non condivisero l'ethos e la cosmovisione dominanti in esso. Le masse operaie dei nuclei urbani del Principato e della conca mineraria rifiutarono parimenti il culto di Covadonga, se non altro come emblema del cattolicesimo sociale e politico: la Rivoluzione delle Asturie confermò questa avversione e, quale rivoluzione culturale, cercò di cancellare i rappresentanti e gli edifici della religione cui afferiva il simbolo. È tuttavia importante ricordare come gran parte dell'anticlericalismo operaio abbia avuto un'estrazione religiosa e un'afflato etico, perciò non ci sorprenderebbe trovare in futuro riferimenti alla Vergine di Covadonga nel campo operaio, anarchico e repubblicano. Javi Solans e Giuliana Di Febo hanno citato il caso di *coplas* dedicate alla Vergine del Pilar apparse su quotidiani della zona leale e cantate dalle colonne di miliziani che si ricavano ad assediare Saragozza e Huesca, piazzeforti sediziose. In questo caso, e nel caso trovassimo in futuro poesie inneggianti alla Vergine patrona degli operai e miliziana della rivoluzione, potremmo davvero affermare, con Bourdieu, che gli schemi di pensiero religioso nati nelle classi proletarie fossero conflittuali e al contempo coesistenti con le categorie della borghesia conservatrice, almeno nel caso della Madonna del Pilar e di quella di Covadonga.

La ricerca ha dimostrato, a nostro modo di vedere, che il classico paradigma di matrice weberiana della secolarizzazione non può essere applicato al caso del culto della Vergine di Covadonga nella Spagna otto-novecentesca. La promozione e il successo del culto di Covadonga dimostrano la vitalità del cattolicesimo spagnolo, la sua capacità di configurare le identità locali e nazionali, il suo potenziale nel creare fedeltà e nella mobilitazione delle masse in vista di un

progetto di nazione in linea con la cosmovisione cattolica. Quantunque non più egemone come nei secoli della Controriforma, le Chiese asturiana e spagnola, in linea con il cattolicesimo in generale sotto la guida dei papi, reagirono alle sfide della legislazione liberale, assumendo il repertorio di azione pubblica dei rivali, creando partiti e associazioni, promuovendo la religiosità popolare e la sua politicizzazione.

La ricerca, infine, ha evidenziato il cambiamento negli elementi del carisma religioso del re, non più certo re per grazia divina, ma comunque bisognoso della legittimazione religiosa derivata dalla protezione che il sovrano offriva alla chiesa nazionale. Il re come difensore dei credenti, in un paese nel quale, secondo la cultura politica del primo liberalismo e poi del nazionalcattolicesimo, la fede coincideva con l'essenza della nazionalità, rendeva inscindibile il proprio legame con la nazione. Se, come scrisse Anderson, le dinastie europee si nazionalizzarono nell'età del liberalismo, allora l'identificazione del sovrano come re cattolico si inserisce, come ulteriore puntello, in questo processo. Inoltre, è importante sottolinearlo, i pellegrinaggi reali a Covadonga hanno dimostrato che, nella politica pubblica della monarchia ebbe un ruolo centrale la dimostrazione dinanzi al popolo delle virtù cristiane dei sovrani e della loro religiosità e integrità. Se il re non è più nascosto, come diceva Bercé in riferimento ai sovrani della prima Età Moderna, egli deve dimostrare la sua fede recandosi come pellegrino nella culla della nazione, ai piedi della Vergine e dinanzi alla tomba di Pelayo<sup>1548</sup>.

Sovente nel corso della disamina abbiamo avuto modo di osservare come diversi eventi studiati hanno costituito un modello ripreso in tempi successivi. Le cerimonie patriottico-religiose tenutesi a Covadonga durante la dittatura del generale Primo de Rivera o durante il biennio radical-cedista, ad esempio, furono riprese negli anni del regime di Franco. Inoltre, fenomeni quali l'identificazione della Vergine di Covadonga come simbolo di un progetto di identità locale conservatore con connotati unitaristi, la religiosità barocca delle funzioni religiose, la riduzione dell'identità locale a mero folklore, si protrassero durante la dittatura franchista. Per questi motivi, ritengo che una utile linea di indagine che potrebbe valere la pena di seguire nei prossimi anni è costituita dall'allargamento dei confini cronologici della ricerca fino al 1975. Questo ampliamento, peraltro, permetterebbe di inserire lo studio all'interno del periodo di ascesa a crisi di due fenomeni di primaria importanza nella modernità occidentale: il nazionalismo in primo luogo, ma anche il cattolicesimo ultramontano. L'ampliamento del lasso temporale preso in considerazione, inoltre, sarebbe utilissimo anche in ottica comparativa, allo scopo di inserire i fenomeni asturiani nel generale contesto religioso dell'Europa latina del secondo dopoguerra. Il ritorno trionfale della Vergine di Covadonga nelle Asturie nell'estate della fine della Guerra Civile, ad esempio, si inserisce nel movimento continentale delle madonne pellegrine, dal *Grand Retour* di Notre-Dame de Boulogne alle esperienze italiane del 1948 che abbiamo già avuto modo di ricordare. L'ambizione di comprendere nel periodo analizzato anche il tempo del Concilio Vaticano II offrirebbe anche la possibilità di apprezzare i cambiamenti oltreché le continuità nella religiosità europea.

---

<sup>1548</sup> Yves-Marie Bercé, *Il re nascosto. Miti politici popolari dell'Europa moderna* (Torino: Einaudi, 1996).

# Bibliografía

## Fonti primarie

- Abellán, Lucía, 'La princesa Leonor estrena su agenda oficial de viajes en Asturias', *El País*, 8 settembre 2018 <[https://elpais.com/politica/2018/09/08/actualidad/1536398715\\_714338.html](https://elpais.com/politica/2018/09/08/actualidad/1536398715_714338.html)> [consultato il 5 novembre 2020];
- Aldeyturriaga, Alfonso, e Laura Mayordomo, 'Leonor conquista Asturias', *El Comercio*, 10 settembre 2018 <<https://www.elcomercio.es/asturias/princesa-leonor-conquista-covadongadia-asturias-20180909015246-ntvo.html>> [consultato il 5 novembre 2020]
- Actas del Cuarto Congreso Mariano Internacional celebrado en Zaragoza en 1908*, Juan Postius (Madrid: El Iris de Paz, 1909);
- Aguado Bleye, Pedro, *Manual de historia de España*, 3 voll. (Madrid: Espasa-Calpe, 1958), I. PREHISTORIA, EDADES ANTIGUA Y MEDIA;
- A.J.S., 'Covadonga', in *Semanario Pintoresco Español. 1841* (Madrid: Imprenta de la viuda de Jordan e hijos, 1841), III, 73–76;
- Altar mayor*, dir. da Gonzalo Delgrás (Procines, 1944);
- Altamira, Rafael, *Historia de España y de la civilización española*, 4 voll. (Barcelona: Librería de Juan Gili, 1900);
- Álvarez, Arturo, *Mi ofrenda* (Oviedo: Imprenta 'La Cruz', 1948);
- Álvarez Areces, Vicente, 'Presentación', in *Covadonga. Iconografía de una devoción. Exposición conmemorativa del centenario de la dedicación de la basílica de Covadonga (1901-2001)* (Gijón: Mercantil Asturias, 2001), p. 13;
- Álvarez Gendín, Sabino, *Regionalismo. Estudio general. El problema en Asturias* (Oviedo: s.e., 1932);
- Álvarez Montequín, Saturio, *La Virgen de Covadonga. Loa en un cuadro* (Oviedo: Imp. y Lit. de Brid y Regadera, 1874);
- Álvarez Valdés, Ramón, *Memorias del levantamiento de Asturias en 1808* (Oviedo: Imprenta del Hospicio Provincial, 1889);
- Amado, Manuel, *Dios y España: ó sea ensayo sobre una demostración histórica de lo que debe España á la Religión Católica*, 2 voll. (Madrid: Imprenta de D. Eusebio Aguado, 1831);
- Andreu Valdés, Martín, *Visión de Covadonga. Apuntes de emoción para el peregrino y el turista* (Covadonga: Editorial Covadonga, 1926);
- Antongini, Giuseppe, *Pelayo. Tragedia lírica en tres actos* (n.p.: Imprenta Nacional a cargo de D. Juan Guasp y Pascual, 1840);
- Aramburu, Félix, 'Covadonga', in *Asturias. Su historia y monumentos. - Bellezas y recuerdos. - Costumbres y tradiciones. - El bable. - Asturianos ilustres. - Agricultura é industria. - Estadística*, a cura di Octavio Bellmunt e Fermín Canella, 3 voll. (Gijón: Fototip. y Tip. de O Bellmunt, 1894), I, 23–46;
- Arboleya, Maximiliano, 'Asturias de mañana', in *Almanaque de El Carbayón* (Oviedo: Imprenta de El Carbayón, 1902), pp. 86–88;

- Argüelles, Ramón, *Regionalismo económico asturiano. Carbones, ganadería, pesca. Régimen político regional. De la autonomía asturiana* (Gijón: s.e., 1934);
- Azaña, Manuel, *El jardín de los frailes* (Madrid: Espasa-Calpe, 1927);
- Barrau-Dihigo, Lucien, *Historia política del reino asturiano (718-910)* (Oviedo: Silverio Cañada, 1989);
- Bellmunt, Octavio, e Fermín Canella, ‘De vita et moribus’, in *Asturias. Su Historia y Monumentos. - Bellezas y Recuerdos. - Costumbres y Tradiciones. - El Bable. - Asturianos Ilustres. - Agricultura é Industria. - Estadística*, a cura di Octavio Bellmunt e Fermín Canella, 3 voll. (Gijón: Fototip. y Tip. de O Bellmunt, 1900), III, 5–65;
- , ‘Asturias’, in *Asturias. Su Historia y Monumentos. - Bellezas y Recuerdos. - Costumbres y Tradiciones. - El Bable. - Asturianos Ilustres. - Agricultura é Industria. - Estadística*, a cura di Octavio Bellmunt e Fermín Canella, 3 voll. (Gijón: Fototip. y Tip. de O Bellmunt, 1894), I, 3–16;
- Bendición y entrega de la bandera del Regimiento de Covadonga* (Avilés: Imp. LA ESPERANZA, 1918);
- Benedetto XV, ‘Incontro Con i Bambini Di Roma’, 1916 <[http://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/homilies/documents/hf\\_benxv\\_hom\\_19160730\\_bambini-roma.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/homilies/documents/hf_benxv_hom_19160730_bambini-roma.html)> [consultato il 28 novembre 2020];
- Bignotti, Angelo, *Florinda: dramma lirico in un atto* (Barcellona: Imp. Vda. Luis Tasso, 1893);
- Bruño, G.M., *Historia de España. Segundo curso* (Madrid: Ed. de las Escuelas Cristianas, 1925);
- Burguete, Ricardo, *Rectificaciones históricas. De Guadalete a Covadonga y primer siglo de la Reconquista de Asturias* (Madrid: Sáenz de Jubera, Hermanos, Editores, 1915);
- Cabal, Constantino, *Covadonga* (Oviedo: Grupo Editorial Asturiano, 1990);
- , *La Divina Peregrina (Los ritmos de Covadonga)* (Oviedo: Diputación Provincial de Oviedo-Instituto de Estudios Asturianos, 1948);
- Cabezas, Juan Antonio, *Asturias. catorce meses de Guerra Civil* (Oviedo-Madrid: Imprenta Del Toro, 1974);
- Cáceres Prat, Acacio, *Covadonga. Tradiciones, historias, leyendas* (Madrid: Imprenta de ‘El Progreso Editorial’, 1887);
- Camín, Alfonso, *Águilas de Covadonga (Pelayo, el Guerrillero de Cristo)* (Città del Messico: Editorial Norte, 1940);
- Campo Grande, Álvaro Fernández de Miranda, visconde di, *Grado y su concejo. Historia de una comarca asturiana* (Madrid: Est. Tip. de la Viuda é Hijos de M. Tello, 1907);
- , *La Junta General del Principado de Asturias. Bosquejo histórico* (Oviedo: Establecimiento tipográfico ‘La Cruz’, 1916);
- , Ceferino Alonso Fernández e José González, *Doctrina asturianista aprobada por la Junta Regionalista del Principado* (Oviedo: Biblioteca Popular Asturiana, 1977);
- Campomanes, Pedro Rodríguez, conte di, *Noticia de la antigüedad y situación del santuario de Covadonga* (Madrid: Imprenta de Antonio de Sancha, 1778);
- Canals, Salvador, *Asturias. Información sobre su presente estado moral y material* (Madrid: M. Romero, 1900);
- Canella, Fermín, *De Covadonga. Contribución al XII Centenario* (Madrid: Establecimiento tipográfico de Jaime Ratés, 1918);
- , *El libro de Oviedo. Guía de la ciudad y su concejo* (Oviedo: Imp. de Vicente Brid, 1887);

- , *Memorias asturianas del año ocho* (Oviedo: Imprenta de Flórez, Gusano y Compañía, 1908);
- , *Resúmen de las actas y tareas de la Comisión de monumentos históricos y artísticos de la provincia de Oviedo desde el 1.º de febrero de 1868 hasta la fecha* (Oviedo: Imprenta de Eduardo Uría, 1871);
- , *Resúmen de las actas y tareas de la Comisión de monumentos históricos y artísticos de la provincia de Oviedo desde el agosto de 1872 hasta diciembre de 1874* (Oviedo: Imprenta de Eduardo Uría, 1874).
- Carvalho, Luis Alfonso de, *Antigüedades y cosas memorables del Principado de Asturias* (Madrid: Julián de Paredes, 1695);
- Castell, Ángel María, ‘Apuntes del viaje regio’, *El Imparcial*, 5 agosto 1902, p. 1;
- Catalogo oficial de la Exposición Nacional de Bellas Artes de 1924* (Madrid: «Mateu» Artes Gráficas, 1924);
- Caunedo, Nicolás Cástor de, *Album de un viaje por Asturias* (Oviedo: Imprenta de D. Domingo González Solís, 1858);
- , ‘Covadonga’, in *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*, a cura di Pascual Madoz, 16 voll. (Madrid: Establecimiento tipográfico de P. Madoz y L. Sagasti, 1847), 160–62;
- , ‘Don Pelayo, primer rey de Asturias’, *Museo de las Familias*, 25 noviembre 1848, pp. 211–15;
- , ‘La tumba de Pelayo’, in *Semanario Pintoresco Español. 1849* (Madrid: Oficinas y establecimiento tipográfico del Semanario Pintoresco Español y de La Ilustración a cargo de D. G. Alhambra, 1849), pp. 34-37;
- , ‘Recuerdos vivos del Rey Pelayo’, *Museo de las Familias*, 25 gennaio 1851, pp. 1–4;
- , ‘San Pedro de Villanueva’, in *Semanario Pintoresco Español. 1849* (Madrid: Oficinas y establecimiento tipográfico del Semanario Pintoresco Español y de La Ilustración a cargo de D. G. Alhambra, 1849), pp. 76-78;
- , ‘Santa Eulalia de Abamia’, in *Semanario Pintoresco Español. 1849* (Madrid: Oficinas y establecimiento tipográfico del Semanario Pintoresco Español y de La ilustración a cargo de D. G. Alhambra, 1849), pp. 140–43;
- Cavanilles, Antonio, *Historia de España*, 5 voll. (Madrid: Imprenta de J. Martín Alegría, 1860-1863);
- Caveda, José, *Examen crítico de la restauración de la monarquía visigoda en el siglo VIII*, Memorias de La Real Academia de La Historia, IX (Madrid: Imprenta y fundición de Manuel Tello, 1879);
- Concha, Josep, *A España dieron blasón las Asturias y León, y triunfos de D. Pelayo* (Madrid, 1795);
- Consagración de Asturias a Nuestra Señora de Covadonga. 25 de Octubre de 2008, Santuario de Covadonga* (Oviedo: Arzobispado de Oviedo. Delegación de Liturgia, 2008);
- Coronas, Fernán, *Poesía asturiana y traducciones*, a cura di Antón García (Oviedo: Trabe, 1993);
- Crespo Reguero, Concha, *La Historia de Covadonga, Reportaje histórico-religioso* (Reinosa: Artes Gráficas ‘El Lápiz de Oro’, 1949);
- Crónica de Alfonso III*, a cura di Zacarías García Villada (Madrid: Est. tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1918);

- Crónica del Primer Congreso Mariano-montfortiano celebrado en Barcelona en el año 1918* (Totana: El Mensajero de María, 1920);
- Cuesta, Teodoro, ‘Á la Santísima Virgen de Covadonga’, in *Asturias. Su Historia y Monumentos. - Bellezas y Recuerdos. - Costumbres y Tradiciones. - El Bable. - Asturianos Ilustres. - Agricultura é Industria. - Estadística*, a cura di Octavio Bellmunt e Fermín Canella, 3 voll. (Gijón: Fototip. y Tip. de O Bellmunt, 1894), I, 21–22;
- D’Arienzo, Marco, *Pelagio. Tragedia lirica in quattro atti* (Milano: Francesco Lucca, 1858);
- De Castro, Fernando, *Compendio razonado de historia general*, 4 voll. (Madrid: Imprenta de F. Martínez García, 1866), II. EDAD MEDIA;
- De la Fuente, Vicente, *Vida de la Virgen María con la historia de Su culto en España*, 2 voll. (Barcellona: Montaner y Simón, 1877-1879).
- , *Historia eclesiástica de España, o Adiciones a la Historia general de la Iglesia escrita por Alzog, y publicada por la Librería Religiosa*, 6 voll. (Barcellona: Librería Religiosa: imprenta de Pablo Riera, 1855);
- De la Huerga, Emiliano, *Covadonga* (León: Editorial EVEREST, 1972);
- De la Rada, Juan de Dios, *Viaje de SS. MM. y AA. por Castilla, León, Asturias y Galicia, verificado en el verano de 1858* (Madrid: Aguado, 1860);
- Del Prado, Norberto, *Sermón de Nuestra Señora de Covadonga predicado el 8 de septiembre de 1895 en Su Real Colegiata por el R. P. F. Norberto del Prado de la orden de predicadores catedrático de teología en la Universidad Católica de Friburgo* (Oviedo: Establecimiento tipográfico de Adolfo Brid, 1895);
- , *Zaragoza y Covadonga ó Dios y Patria. Discurso pronunciado en las fiestas de Nuestra Señora de Covadonga el día 8 de septiembre de 1898 por N. del P.* (Oviedo: Tipografía de Adolfo Brid, 1898);
- Díaz, Ramón, ‘Medio millar de personas arropa a Abascal en Covadonga’, *La Nueva España*, 12 aprile 2019 <<https://www.lne.es/elecciones/2019/04/12/medio-millar-personas-arropa-santiago/2456684.html>> [consultato il 20 ottobre 2020];
- Díaz Merchán, Gabino, ‘Proemio’, in *Covadonga. Iconografía de una devoción. Exposición conmemorativa del centenario de la dedicación de la basílica de Covadonga (1901-2001)* (Gijón: Mercantil Asturias, 2001), p. 11;
- Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, a cura di Pascual Madoz, 16 voll. (Madrid: Establecimiento tipográfico de P. Madoz y L. Sagasti, 1845-1850);
- Du Hamel, Victor *Historia constitucional de la monarquía española desde la invasión de los bárbaros hasta la muerte de Fernando VII. 411-1833*, 3 voll. (Madrid: Imprenta de D. Manuel G. Uzal, 1845);
- Episodios históricos*, Biblioteca para niños (Barcellona: Editorial Ramón Sopena, 1944);
- Escalera, Evaristo, *Crónica del Principado de Asturias*, Crónica general de España, o sea historia ilustrada y descriptiva de sus provincias, sus poblaciones más importantes de la península y de Ultramar (Madrid: Ronchi y compañía, 1866);
- Escolar, Valentín, *La Cruz de la Victoria* (Gijón: Imp. ‘La Reconquista’, 1918);
- España sagrada, teatro geográfico-histórico de la Iglesia de España*, a cura di Enrique Flórez e altri, 51 voll. (Madrid: n. pub., 1747-1879), XXXVII. ANTIGUEDADES CONCERNIENTES Á LA REGION DE LOS ASTURES TRANSMONTANOS DESDE LOS TEMPO MAS REMOTOS HASTA EL SIGLO X. ESTABLECIMIENTO DEL REYNO DE ASTURIAS: Y MEMORIA DE SUS REYES: FUNDACIÓN DE

LA CIUDAD E IGLESIA DE OVIEDO: NOTICIAS DE SUS PRIMEROS OBISPOS: Y EXÁMEN CRÍTICO DE LOS CONCILIOS OVETENSES, a cura di Mariano Risco (Madrid: En la Oficina de Blas Roman, 1789);

Espina, Concha, *Altar mayor: novela* (Madrid: Lifesa, 1951);

Fabraquer, José Muñoz Maldonado, conte di, *Historia, tradiciones y leyendas de las imágenes de la Virgen aparecidas en España*, 3 voll. (Madrid: Imprenta y litografía de D. Juan José Martínez, 1861);

———, ‘Pelayo en Covadonga’, in *Museo de las Familias. Periódico mensual publicado y dirigido por Mellado* (Madrid: Imprenta del Banco Industrial, 1867), pp. 98–104;

Fernández Guerra, Aureliano, Eduardo de Hinojosa e Juan de Dios de la Rada, *Historia de España desde la invasión de los pueblos germánicos hasta la ruina de la monarquía visigoda*, Historia general de España escrita por individuos de número de la Real Academia de la Historia, II-III (Madrid: El Progreso Editorial, 1893);

Fernández y González, Manuel, *El Ángel de la Patria (crónicas de la reconquista de España)*, Leyendas Nacionales (Madrid: Carlos Bailly-Bailliere, 1874);

Ferrer del Río, Antonio, ‘Biografía’, in *Obras poéticas de José de Espronceda*, Colección de los mejores autores españoles, a cura di Juan Eugenio Hartzenbusch, XLVI (Parigi: Baudry, 1870), pp. XI–XXIII;

Ferreras, Juan de, *Synopsis historica chronologica de España*, 27 voll. (Madrid: En la Imprenta de Don Antonio Pérez de Soto, 1775), PARTE QUARTA, COMPREHENDE LOS SUCEOS DE LOS SIGLOS VIII. IX. Y X;

Ferrería, José P., *Evolución civil y organización agraria de Asturias. Apuntes para la historia política del Principado* (Rosario (Cuba): Talleres gráficos A. Carnovali, 1914);

Fonseca, Joaquín, *Sermón de Nuestra Sra. de Covadonga predicado en Su santuario el 8 de septiembre de 1885 por el R. P. Joaquín Fonseca de la Orden de Predicadores* (Oviedo: Imp. de Vallina y comp., 1885);

Galinsoga, Luis de, *Centinela de Occidente: semblanza biográfica de Francisco Franco* (Barcellona: AHR, 1956);

García, Celso, *Pelayo* (Imp. del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1925);

García San Miguel, Julián, *Resúmen de las actas y tareas de la Comisión de monumentos históricos y artísticos de la provincia de Oviedo, desde que se reorganizó hasta la fecha* (Oviedo: Imp. y Lit. de Brid y Regadera, 1868);

García Villada, Zacarías, *Covadonga en la tradición y en la leyenda* (Madrid: Razón y Fe, 1922);

Garibay, Esteban de, *Los quarenta libros del compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los Reynos de España* (Barcellona: Sebastián de Comellas, 1628);

Garriga y Palau, Francisco Javier, *Resumen de actas y tareas de la Comisión de monumentos históricos y artísticos de la provincia de Oviedo desde 1874 a 1912* (Oviedo: Imprenta de Flórez, Gusano y Compañía, 1915);

Gebhardt, Victor, *Historia general de España y de sus Indias, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, 13 voll. (Madrid: Librería Española; Barcellona: Librería Plus Ultra, 1865);

Giovanni Paolo II, ‘Christifideles Laici’, 1988 <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jpii\\_exh\\_30121988\\_christifideles-laici.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jpii_exh_30121988_christifideles-laici.html)> [consultato il 12 dicembre 2020];



- , ‘Novo Millennio Ineunte’, 2001 <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost\\_letters/2001/documents/hf\\_jpii\\_apl\\_20010106\\_novo-millennio-ineunte.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/2001/documents/hf_jpii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html)> [consultato il 12 dicembre 2020];
- Gómez Ranera, Alejandro, *Compendio de la historia de España, desde su origen hasta el reinado de doña Isabel II* (Madrid: Imprenta de Alejandro Gómez Fuentesnebro, 1844);
- González, José María (Columbia), ‘Covadonga y España’, *Región*, 8 settembre 1926, p. 1;
- González, Miguel, ‘Abascal lanza desde Covadonga su cruzada contra separatistas y “progres”’, *El País*, 13 aprile 2019 <[https://elpais.com/politica/2019/04/12/actualidad/1555085458\\_659820.html](https://elpais.com/politica/2019/04/12/actualidad/1555085458_659820.html)> [consultato il 20 ottobre 2020];
- González-Blanco, Andrés, ‘La Asturias verde y la Asturias negra’, *La Esfera*, 30 agosto 1924, pp. 25–26;
- González-Blanco, Edmundo, *Cincuenta españoles ilustres. Biografías compuestas y acopiadas para su lectura en las escuelas* (Madrid: El Magisterio Nacional, 1927);
- Gregorio XVI, ‘Afflictas in Hispania’, 1841 <<http://w2.vatican.va/content/gregoriusxvi/it/documents/allocuzione-afflictas-in-hispania-1-marzo-1841.html>> [consultato il 28 aprile 2020];
- , ‘Mirari Vos’, 1832 <<http://w2.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti-1832.html>> [consultato il 28 aprile 2020];
- Guerra Díaz, Juan, *Apuntes geográfico-históricos del concejo de Cabrales* (Oviedo: La Cruz, 1913);
- Hernández, Pío, ‘Nuestra Señora de Covadonga’, in *Sermones de la Santísima Virgen María*, di Pío Hernández (Madrid: A. de San Martín y Agustín Jubera, 1864), pp. 311–28;
- Hevia, Domingo, *Relación histórica de los santuarios célebres de Covadonga, El Brezo y La Saleta, insignes monumentos del poder, grandeza y gloria de la Santísima Virgen María Madre de Dios y de los hombres* (Lérida: Imprenta de Mariano Carruez, 1867), pp. 91–151;
- Isla, José Francisco de, *Compendio de la historia de España escrita en francés por el R. P. Duchesne* (Madrid: Imprenta de la Compañía General de Impresores y Libreros, 1845);
- Jovellanos, Gaspar Melchor de, *Elogio de D. Ventura Rodríguez leído en la Real Sociedad de Madrid por el socio D. Gaspar Melchor de Jovellanos, en la junta ordinaria del sábado 19 de enero de 1788* (Madrid: En la Imprenta de la Viuda de Ibarra, 1790);
- , ‘Tragedia titulada Pelayo’, in *Obras de Jovellanos*, Biblioteca Popular, 5 voll. (Madrid: Establecimiento tipográfico de Mellado, 1846) IV, pp. 391-503;
- Junta para la construcción del templo de Nuestra Señora de Covadonga* (Buenos Aires: Imp. á vapor de ‘El Correo Español’, 1886);
- Lafuente, Modesto, *Historia general de España, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, 6 voll. (Madrid: Establecimiento tipográfico de Mellado, 1850-1867);
- León y Domínguez, José María, *Covadonga* (Siviglia: Imp. y Lib. de A. Izquierdo y sobrino, 1874);
- Leone XIII, ‘Rerum Novarum’, 1891 <[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_lxiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)> [consultato il 25 giugno 2020];
- , ‘Superiore Anno’, 1884 <[http://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_lxiii\\_enc\\_30081884\\_superiore-anno.html](http://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_30081884_superiore-anno.html)> [consultato il 20 maggio 2020];

- López, Jenaro, ‘Asturias “novelable”’, in *Almanaque de El Carbayón* (Oviedo: Imprenta de El Carbayón, 1902), pp. 64–66;
- López y García-Jove, Luciano, *La batalla de Covadonga e historia del santuario* (Oviedo: Gráficas LUX, 1976);
- Luis Pérez, Juan Bautista, *Doctrina constante de la Iglesia en materia política. Circular del Ilustrísimo Señor Obispo de Oviedo* (Oviedo: Establecimiento tipográfico ‘La Cruz’, 1931);
- , ‘La Restauradora de España’, *Región* (Oviedo, 8 settembre 1925), p. 9;
- , *Jesucristo y las relaciones económico-sociales* (Oviedo: Talleres Tip. de ‘El Carbayón’, 1922);
- , *Por la fe y por el clero. Carta pastoral del Ilustrísimo Sr. Obispo de Oviedo Dr. D. Juan B. Luis y Pérez* (Oviedo: Establecimiento tipográfico ‘La Cruz’, 1931);
- Manjón, Martín, *Covadonga en la mano: guía del santuario* (n.p.: n. pub., 1925);
- Manrique, Luis, *Pelayo, Hombres de acero* (Barcellona: Enrique Meseguer, 1943);
- Mariana, Juan de, *Historia general de España*, a cura di José Sabau y Blanco, 14 voll. (Madrid: Leonardo Nuñez de Vargas, 1818);
- Martínez de Velasco, Eusebio, *Guadalete y Covadonga. Del año 600 al 900 (páginas de historia patria)*, Biblioteca enciclopédica popular ilustrada, 2ª (Madrid: Tip. de Estrada, 1878);
- , ‘Santa María de Covadonga’, *El Museo Universal*, 22 agosto 1869, p. 266;
- Martínez Marina, Francisco, *Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación y principales cuerpos legales de los Reynos de Castilla y León, especialmente sobre el código de D. Alonso el Sabio, conocido con el nombre de Las Siete Partidas* (Madrid: En la Imprenta de la hija de D. Joaquín Ibarra, 1808);
- , *Teoría de las Cortes o grandes juntas nacionales de los Reinos de León y Castilla, monumentos de su constitución política y de la soberanía del pueblo*, 3 voll. (Madrid: Imprenta de D. Fermín Villalpando, 1813);
- Martínez Vigil, Ramón, ‘Pastoral Segunda - El Santuario de Covadonga (9 de septiembre de 1884)’, in *Pastorales del Rmo. P. Martínez Vigil de la Orden de Predicadores obispo de Oviedo, conde de Noreña, etc.*, 3 voll. (Oviedo: Librería Católica de Gregorio del Amo, 1898), I (1884 Á 1892), pp. 45–60;
- , ‘Bendición del Ferrocarril de Asturias (14 de agosto de 1884)’, in *Pastorales Del Rmo. P. Martínez Vigil de la Orden de Predicadores obispo de Oviedo, conde de Noreña, etc.*, 3 voll. (Oviedo: Librería Católica de Gregorio del Amo, 1898), III. INSTRUCCIONES Y COMUNICACIONES (1884 Á 1898), pp. 5–9;
- , ‘XXXIX. – 1. El templo de Covadonga. – Reseña de los trabajos ejecutados y estado de las obras. 2. Dificultades para la formación de los planos. La primera piedra del templo. 3. Gastos y resultado brillante de la subscripción. 4. Las fiestas de septiembre: rasgos edificantes. Proyectos para el porvenir. Resumen de Las Cantidades invertidas (2 de octubre de 1887)’, in *Pastorales del Rmo. P. Martínez Vigil de la Orden de Predicadores obispo de Oviedo, conde de Noreña, etc.*, 3 voll. (Oviedo: Librería Católica de Gregorio del Amo, 1898), III. INSTRUCCIONES Y COMUNICACIONES (1884 Á 1898), pp. 191–204;
- , ‘Instrucción pastoral LXXX. – Covadonga – 1. Resultado de la subscripción hecha en toda la diócesis en 1892. – 2. Reseña histórica de los trabajos hechos desde 1874 hasta 1886. – 3. Idem de los ejecutados hasta 1892. donativos; coste de las obras. – 4. La novena de Covadonga y las confirmaciones en el día de la fiesta. Gratitud para con los bienhechores. Total de gastos hechos hasta esta fecha en Covadonga. (15 de febrero de 1893).’, in

- Pastorales del Rmo. P. Martínez Vigil de la orden de predicadores obispo de Oviedo, conde de Noreña, etc.*, 3 voll. (Oviedo: Librería Católica de Gregorio del Amo, 1898), III. INSTRUCCIONES Y COMUNICACIONES (1884 Á 1898), pp. 462–74;
- , ‘Nuevo llamamiento a la caridad de los fieles para terminar el templo monumental de Covadonga. Subscripción voluntaria por espacio de seis meses (8 de diciembre de 1897)’, in *Pastorales del Rmo. P. Martínez Vigil de la Orden de Predicadores obispo de Oviedo, conde de Noreña, etc.*, 3 voll. (Oviedo: Librería Católica de Gregorio del Amo, 1898), III. INSTRUCCIONES Y COMUNICACIONES (1884 Á 1898), pp. 577–80;
- Masdeu, Juan Francisco de, *Historia crítica de España, y de la cultura española*, 18 voll. (Madrid: por Don Antonio de Sancha, 1783-1805);
- Medrano, Manuel, *Patrocinio de N. Señora en España. Noticias de la milagrosa Imagen del Rey Casto: Vida del Illustrissimo, y Reverendissimo Señor, el Señor, D. Fr. Thomas Reluz, Obispo de Oviedo, del Consejo de Su Magestad, y Su predicador, Conde de Noreña, de la Orden de Predicadores* (Oviedo: Francisco Plaza, 1719);
- Mellado, Francisco de Paula, ‘Prologo’, in *Enciclopedia moderna. Diccionario universal de literatura, ciencias, arte, agricultura, industria y comercio*, a cura di Francisco de Paula Mellado, 34 voll. (Madrid: Establecimiento tipográfico de Mellado, 1851), I, V–IX;
- , *Recuerdos de un viage por España. Primera y segunda parte. Castilla, León, Oviedo, Provincias Vascongadas, Asturias*, 3 voll. (Madrid: Establecimiento tipográfico de Mellado, 1849);
- Méndez Mori, Paciente, *El. Emmo. Sr. Cardenal Sanz y Forés* (Obispo de Oviedo, 1868-1882) (Oviedo: Imprenta ‘La Cruz’, 1928);
- Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles* (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003);
- Menéndez-Pidal y Álvarez, Luis, *La Cueva de Covadonga. Santuario de Nuestra Señora la Virgen María* (Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1958);
- Merry y Colón, Manuel, *Historia de España*, 4 voll. (Siviglia: Imp. A. Izquierdo y sobrino, 1876);
- Meseguer y Costa, José, *Reseña de las solemnes funciones celebradas en la Real Colegiata de Covadonga en los días 8 y 9 de septiembre de 1873, con motivo de la inauguración del oficio y misa propios en honor de la Titular de dicha insigne Iglesia, aprobados por nuestro SS. Padre Pío IX á petición del Ilmo. Sr. Dr. D. Benito Sanz y Forés, obispo de Oviedo* (Oviedo: Imp. de La Unidad, á cargo de J. Laruelo, 1873);
- Montengón, Pedro, *La perdida de España reparada por el rei Pelayo* (Nápoli: Giovanni Battista Settembre, 1820);
- Mora, Juan de Dios, *Pelayo o el restaurador de España* (Madrid: Imprenta de D. José Repullés, 1853);
- Morales, Ambrosio de, *Coronica general de España*, 8 voll. (Madrid: En la oficina de Don Benito Cano, 1791);
- , *Viage de Ambrosio de Morales por orden del Rey Phelipe II a los Reynos de León, y Galicia y Principado de Asturias para reconocer las reliquias de santos, sepulcros reales, y libros manuscritos de las cathedrales, y monasterios*, a cura di Henrique Flórez (Madrid: Antonio Marín, 1765);
- Moreno Cebada, Emilio, *Historia de la Santísima Virgen María* (Madrid: Juan José Martínez, 1859);

- Morayta, Miguel, *Historia general de España desde los tiempos antehistóricos hasta nuestros días*, 9 voll. (Madrid: Felipe González Rojas, 1893);
- Navarro Villoslada, Francisco, ‘Covadonga’, *El Museo Universal*, 15 gennaio 1857, pp. 4–6;
- Ortiz de la Vega y Sor Adela, Manuel, *Anales de España desde sus orígenes hasta el tiempo presente*, 10 voll. (Madrid: Librerías de D. José Cuesta y de D. A. San Martín y en la de la Publicidad; Barcellona: Imprenta de Cervantes, 1857);
- Palacio Valdés, Armando, ‘Verde y negro’, in *Asturias. Información sobre su presente estado moral y material*, di Salvador Canals (Madrid: M. Romero, 1900), pp. XIV–XVIII;
- Parcerisa, Francisco Javier, ‘El fundador y propietario de la presente obra, a los suscriptores’, in *Recuerdos y bellezas de España, bajo la Real protección de SS.MM. la Reyna y el Rey. Obra destinada a dar a conocer sus monumentos y antigüedades*, di Francisco Javier Parcerisa e José María Quadrado, 11 voll. (Barcellona: Imprenta de D. Luis Tasso, 1872), VOLUME XI. SALAMANCA, ÁVILA Y SEGOVIA, 531–37;
- , e José María Quadrado, ‘Principado de Asturias’, in *Recuerdos y bellezas de España, bajo la Real protección de SS.MM. la Reyna y el Rey. Obra destinada a dar a conocer sus monumentos y antigüedades*, di Francisco Javier Parcerisa e José María Quadrado, 11 voll. (Madrid: Imprenta de Repulles, 1855), VOLUME VIII. ASTURIAS Y LEÓN, 5–248;
- , e Pablo Piferrer, ‘Introducción’, in *Recuerdos y bellezas de España. Obra destinada a dar a conocer sus monumentos, antigüedades, paysages, etc.*, di Francisco Javier Parcerisa e Pablo Piferrer, 11 voll. (Barcellona: Imprenta de Joaquín Verdaguer, 1839), VOLUME I. PRINCIPADO DE CATALUÑA, pp. 1–8;
- Peláez Alea, José Antonio, *Asamblea mariana en honor de Nuestra Señora la Stma. Virgen de Covadonga convocada por el Illtmo. Sr. Obispo de Oviedo con motivo del XXV aniversario de la consagración de la basílica y organizada por el centro diocesano de Acción Católica para los días 9, 10 y 11 de septiembre del año 1926 en el Real Sitio de Covadonga* (Covadonga: Talleres Tipográficos ‘Editorial Covadonga’, 1926);
- Pérez de Urbel, Justo, e Ricardo Del Arco y Garay, *España cristiana. Comienzo de la Reconquista. 711-1038*, Historia de España Menéndez Pidal, VI (Madrid: Espasa-Calpe, 1964);
- Pérez Sanjulián, Joaquín, *Historia de la Santísima Virgen María, del desarrollo del Su culto y de Sus principales advocaciones en España y América*, 3 voll. (Madrid: Felipe González Rojas, 1902-1903);
- Pérez Villamil, Manuel, ‘La obra de Covadonga’, *La Ilustración Católica*, 7 giugno 1879, pp. 356–58;
- Pidal y Mon, Alejandro, ‘El templo proyectado en Covadonga’, *La Ilustración Gallega y Asturiana*, 10 dicembre 1879, 423–24;
- Pidal, Pedro, *Lo que es un parque nacional y el Parque Nacional de Covadonga* (Madrid: Imprenta de Ramona Velasco, viuda de P. Pérez, 1917);
- , e José Zabala, *Picos de Europa. Contribución al estudio de las montañas españolas* (Madrid: Club Alpino Español, 1918);
- Pio IX, ‘Nostis et Nobiscum’, 1849 <<http://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-nostis-etnobiscum-8-dicembre-1849.html>> [consultato il 27 aprile 2020];
- , ‘Ubi Primum’, 1849 <<http://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-ubi-primum-2-febbraio-1849.html>> [consultato il 27 aprile 2020];

- Pio X, ‘Discurso del Santo Padre Pio X ai partecipanti al XVI Congresso Internazionale Eucaristico’, 1905 <[http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/speeches/documents/hf\\_px\\_spe\\_19050604\\_congresso-eucaristico.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/speeches/documents/hf_px_spe_19050604_congresso-eucaristico.html)> [consultato il 2 maggio 2020];
- , ‘Il Fermo Proposito’, 1905 <[http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf\\_px\\_enc\\_11061905\\_il-fermo-proposito.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_px_enc_11061905_il-fermo-proposito.html)> [consultato il 1° luglio 2020];
- , ‘Quam Singulari’, 1910 <[http://www.vatican.va/news\\_services/or/or\\_quo/cultura/2010/181q04a1.html](http://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/cultura/2010/181q04a1.html)> [consultato il 2 maggio 2020];
- , ‘Tra le sollecitudini’, 1903 <[http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/motu\\_proprio/documents/hf\\_px\\_motu-proprio\\_19031122\\_sollecitudini.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/motu_proprio/documents/hf_px_motu-proprio_19031122_sollecitudini.html)> [consultato il 30 aprile 2020];
- Pio XI, ‘Dilectissima Nobis’, 1933 <[http://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf\\_pxi\\_enc\\_19330603\\_dilectissima-nobis.html](http://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_pxi_enc_19330603_dilectissima-nobis.html)> [consultato il 30 luglio 2020];
- , ‘Divini Illius Magistri’, 1929 <[http://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_31121929\\_diviniillius-magistri.html](http://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_diviniillius-magistri.html)> [consultato il 28 novembre 2020];
- , ‘Non Abbiamo Bisogno’, 1931 <[http://w2.vatican.va/content/piusxi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19310629\\_non-abbiamo-bisogno.html](http://w2.vatican.va/content/piusxi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310629_non-abbiamo-bisogno.html)> [consultato il 1° luglio 2020];
- Pio XII, ‘Ad Coeli Reginam’, 1954 <[http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_11101954\\_ad-caeli-reginam.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_11101954_ad-caeli-reginam.html)> [consultato il 23 settembre 2020];
- , ‘Fulgens Corona’, 1953 <[http://w2.vatican.va/content/piusxii/it/encyclicals/documents/hf\\_pxii\\_enc\\_08091953\\_fulgens-corona.html](http://w2.vatican.va/content/piusxii/it/encyclicals/documents/hf_pxii_enc_08091953_fulgens-corona.html)> [consultato il 27 aprile 2020];
- Placer Bouzo, Camilo, ‘El marqués de Pidal. Apuntes biográficos’, *La Ilustración Gallega y Asturiana*, 8 febbraio 1880, pp. 47–48;
- Poveda, Pedro, *Visita a La Santina* (Oviedo: Imprenta La Comercial, 1909);
- Primer Congreso Hispano-americano de las Congregaciones Marianas. Crónica personal, documentos, discursos y memorias* (Barcellona: Tipografía Católica, 1905);
- Quintana, Manuel José, *Pelayo: tragedia en cinco actos* (Madrid: En la oficina de García y compañía, 1805);
- Real Provisión de S.M. y Señores de Consejo en que se concede licencia al Abad, y Cabildo de la Real Colegiata de Santa María de Covadonga, para pedir lismosnas en estos Reynos, é Islas adjacentes, aplicada à el reedificio de aquel santuario, y mientras duraré la obras, con preciso destino a ella, con las demás calidades, y previsiones que se expresan* (Madrid: En la Imprenta de Pedro Marín, 1777);
- Regatillo, Eduardo, *Un marqués modelo. El siervo de Dios Claudio López Bru, segundo marqués de Comillas* (Santander: Sal Terrae, 1950);
- Reigada, A., *Covadonga* (Gijón: Talleres tipográficos ‘La Fe’, 1916);
- Rodríguez García, Fabián, *Galería de asturianos ilustres y distinguidos (adiciones y ampliaciones)* (Cebú: Establecimiento tipográfico ‘El Boletín de Cebú’, 1891);
- Rosario y novena de Nuestra Señora de Covadonga* (Oviedo: Imprenta ‘La Cruz’, 1892);

- Ruiz de la Vega, Domingo María, *El Pelayo. Poema épico*, 3 voll. (Madrid: Imprenta de la Viuda de M. Calero, 1839);
- Saavedra, Eduardo, *Pelayo* (Madrid: Tipografía Española, 1906);
- Diego Saavedra Fajardo, *Corona gothica, castellana, y austriaca* (Anversa: En la Casa de Ieronymo y Iuan Bapt. Verdussen, 1658);
- Sanz y Forés, Benito, *Carta pastoral sobre la edificación de un templo monumental en Covadonga* (Oviedo: Imp. de Vallina y comp., 1877);
- San Martín, Antonio de, *La Virgen de Covadonga*, Leyendas Nacionales (Madrid: Urbano Manini, 1870);
- Santa María, Antonio de, *España triunfante y la Iglesia laureada en todo el globo del mundo por el patrocinio de María Santísima en España. Finezas que Nuestra Señora ha obrado con España, obsequios, y servicios con que han correspondido nuestros Reyes católicos a tan Soberana Señora* (Madrid: Por Iulian de Paredes, 1682);
- Scioločov, Michail, *Il placido Don*, 4 voll. (Milano: Garzanti, 1966), II. LA GUERRA CONTINUA;
- Somoza García Sala, Julio, *Gijón en la historia general de Asturias*, 2 voll. (Gijón: Ayuntamiento de Gijón, 1971), II. TIEMPOS MEDIEVALES;
- Tapia, Eugenio de, *Historia de la civilización española desde la invasión de los árabes hasta la época presente* (Madrid: en la Imprenta de Yenes, 1840);
- Tolstoj, Lev Nikolaevič, *Anna Karenina*, trad. di Leone Ginzburg (Torino: Einaudi, 1993);
- , *Guerra e pace*, trad. di Pietro Zveteremich, 13ª, 2 voll. (Milano: Garzanti, 1999);
- Toreno, José María Queipo de Llano y Ruiz de Sarabia, conte di, *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España*, 3 voll. (Madrid: Imprenta de Don Tomás Jordán, 1835);
- Trueba, Joaquín Telesforo de, *España romántica. Colección de anécdotas y sucesos novelescos sacados de la historia de España*, trad. di Andrés Mauglaez, 4 voll. (Barcelona: Librería de D. J.A. Sellas y Oliva);
- Verga, Giovanni, *I Malavoglia* (Milano: Mondadori, 2003);
- Zapata, Marcos, ed Eusebio Sierra, *Covadonga. Zarzuela en tres actos, divididos en diez cuadros en verso* (Madrid: Florencio Fiscowich, 1901);
- Zumel, Enrique, *La batalla de Covadonga* (Malaga: Imprenta de D. Francisco Gil Montes, 1854).

## Fonti secondarie

- Adagio, Carmelo, *Chiesa e nazione in Spagna. La dittatura di Primo de Rivera, 1923-1930* (Milano: UNICOPLI, 2004);
- Aldobrandini, Giovanni, 'Vittoria: l'imperatrice delle classi medie', in *Gli occhi di Alessandro. Potere sovrano e sacralità del corpo da Alessandro Magno a Ceaușescu*, a cura di Sergio Bertelli e Cristiano Grottanelli (Firenze: Ponte alle Grazie, 1990), pp. 101-115;
- Alfonso XIII visita España. Monarquía y nación*, a cura di Margarita Barral (Granada, Comares: 2016);
- Alfonso XIII: un político en el trono*, a cura di Javier Moreno Luzón (Madrid: Marcial Pons, 2003);
- Almeida, Joao Miguel, 'Portugal. La Iglesia y el nacionalismo católico', in *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, a cura di Alfonso Botti, Feliciano Montero e Alejandro Quiroga (Madrid: Silex, 2013), pp. 65–91;
- Alonso, Cecilio, *Hacia una literatura nacional*, Historia de la literatura española, v (Barcelona: Crítica, 2010);
- Alonso, Gregorio, 'La ciudadanía católica y sus enemigos. cuestión religiosa, cambio político y modernidad en España (1793-1874)' (Tesi di dottorato, Universidad Autónoma de Madrid, 2008);
- , 'La secularización de las sociedades europeas', *Historia Social*, 46 (2003), 137–57;
- Álvarez, Rosario, 'Covadonga', in *Temas literarios hispánicos (II)*, a cura di Leonardo Romero Tobar (Saragozza: PUZ, 2014), pp. 53–79;
- Álvarez Barrientos, Joaquín, e Francisco León Tello, 'El teatro musical español durante el siglo XIX', *Historia de la literatura española* (Madrid: Espasa-Calpe, 1995-1998), IX. SIGLO XIX (II), a cura di Leonardo Romero Tobar (1998), pp. 150–83;
- Álvarez Bolado, Alfonso, *Para ganar la guerra, para ganar la paz. Iglesia y Guerra Civil, 1936-1939* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1995);
- Álvarez Junco, José, 'Historia e identidades colectivas', in *Usos públicos de la historia. Ponencias del VI congreso de la Asociación de Historia Contemporánea (Universidad de Zaragoza, 2002)*, a cura di Juan José Carreras e Carlos Forcadell (Madrid: Marcial Pons-Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2003), pp. 47–69;
- , 'El anticlericalismo en el movimiento obrero', in *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión* (Madrid: Siglo XXI de España, 1985), pp. 283–300;
- , 'La invención de La Guerra de la Independencia', *Studia Historica. Historia Contemporánea*, XII (1994), 75–99;
- , *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX* (Madrid: Taurus, 2010);
- , e Gregorio de la Fuente, 'La evolución de un relato histórico', in *Historias de España. Visiones del pasado y construcción de identidad*, a cura di José Álvarez Junco, Historia de España, XII (Barcelona: Crítica; Madrid: Marcial Pons, 2013), pp. 3–437;
- , e Gregorio de la Fuente, *El relato nacional. Historia de las historias de España* (Madrid: Taurus, 2017);
- Álvarez Quintana, Covadonga, *Baños de mar en Ribadesella 1890-1936: urbanismo, arquitectura y sociedad* (Ribadesella: Asociación Cultural 'Amigos de Ribadesella', 1995);

- Alonso Rey, María Dolores, ‘España: Mater dolorosa/Mater victoriosa. Del teatro clásico al teatro alegórico de la Guerra de la Independencia’, *Estudios Humanísticos. Filología*, 32 (2010), 167–82;
- Álvarez Sánchez, Adolfo Manuel, ‘La Fiesta de las Espigas, una vigilia de acción de gracias’, *La Nueva España*, 17 julio 2018 <<https://mas.lne.es/cartasdeloslectores/carta/31525/fiesta-espigas-vigilia-acciongracias.html>> [consultato il 21 maggio 2020];
- Álvarez Tardío, Manuel, *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República española (1931-1936)* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002);
- , ‘Dieu et liberté: la alternativa del catolicismo liberal en el Ochocientos’, *Historia y Política*, 3 (2000), 7–29.
- , ‘Revolución en las Conciencias. Política y secularización en el primer bienio, 1931-1933’, in *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, a cura di Julio de la Cueva e Feliciano Montero (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá - Servicio de publicaciones, 2009), pp. 40–65;
- Anderson, Benedict, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi* (Roma: Manifestolibri, 1996);
- Andézian, Sossie, ‘Procés de fondation’, *Archives de sciences sociales de religions*, 151 (2010), 9–23;
- Applegate, Celia, *A Nation of Provincials. The German Idea of Heimat* (Berkeley: University of California Press, 1990);
- , ‘A Europe of Regions: Reflections on the Historiography of Sub-National Places in Modern Times’, *American Historical Review*, 104.4 (1999), 1157–83;
- Archilés, Ferrán, ‘“Hacer región es hacer patria”. La región en el imaginario de la nación española de la Restauración’, *Ayer*, 64.4 (2006), 121–47;
- , e Manuel Martí, ‘Un país tan extraño como cualquier otro. La construcción de la identidad nacional española contemporánea’, in *El siglo XX. Historiografía e historia*, a cura di María Cruz Romeo Mateo e Ismael Saz (Valencia: Universitat de València - Servei de Publicacions, 2002), pp. 245–74;
- Arias Anglés, Enrique, *El paisajista romántico Jenaro Pérez Villaamil* (Madrid: Consejo Superior de Investigación Científica, 1986);
- Ariño Colás, José María, *Recuerdos y bellezas de España: ideología y estética* (Saragozza: Institución Fernando el Católico, 2007);
- Báez Pérez de Tudela, José Carlos, ‘El ruido y las nueces: la Juventud de Acción Popular y la movilización “cívica” católica durante la Segunda República’, *Ayer*, 59.3 (2005), 123–45;
- , ‘Movilización juvenil y radicalización verbalista: la Juventud de Acción Popular’, *Historia Contemporánea*, 11 (1994), 83–106;
- Balandier, Georges, *Le società comunicanti. Introduzione all’antropologia dinamista* (Roma: Laterza, 1973);
- Banti, Alberto Mario, ‘Le invasioni barbariche e le origini delle nazioni’, in *Immagini della nazione nell’Italia del Risorgimento*, a cura di Alberto Mario Banti e Roberto Bizzocchi (Roma: Carrocci, 2002), pp. 21–44;
- Barón Thaidigsmann, Javier, ‘Covadonga en la pintura: del Romanticismo a la Guerra Civil’, in *Covadonga. Iconografía de una devoción. Exposición conmemorativa del centenario de la*



- dedicación de la basílica de Covadonga (1901-2001)* (Gijón: Mercantil Asturias, 2001), pp. 108–41;
- , ‘Renovación artística y exposiciones regionales en Asturias (1915-1934)’, in *El arte español del siglo XX: su perspectiva al final del milenio*, a cura di Miguel Cabañas Bravo (Madrid: Consejo Superior de Investigación Científica, 2001), pp. 205–20;
- Barrado Barquilla, José, *Fray Ramón Martínez Vigil, O.P. (1840-1904). Obispo de Oviedo* (Salamanca: Editorial San Esteban, 1996);
- Barrios Rozúa, José Manuel, *Iconoclastia (1930-1936): la Ciudad de Dios frente a la modernidad* (Granada: Universidad de Granada);
- , ‘La legislación laica desbordada. El anticlericalismo durante la Segunda República’, *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Contemporánea*, 12 (1999), 179–224;
- Bartosek, Karel, ‘Los regímenes poscomunistas y la memoria del tiempo presente’, *Ayer*, 38.4 (1998), 105–18;
- Baubérot, Jean, ‘Laïcité, laïcisation, sécularisation’, in *Pluralisme religieux et laïcités dans l’Union Européenne*, a cura di Alain Dierkens (Bruxelles : Université de Bruxelles, 1994), pp. 9-17;
- , ‘Los umbrales de la laicización en la Europa Latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía’, in *La modernidad religiosa. Europa y América Latina en perspectiva comparada*, a cura di Jean-Pierre Bastian (Città del Messico: Fondo de Cultura Económica, 2004), pp. 85–99;
- , ‘Sécularisation et laïcisation’, in *L’histoire religieuse en France et en Espagne*, a cura di Benoît Pellistrandi (Madrid: Casa de Velázquez, 2005), pp. 17-38;
- Bayly, Christopher A., *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons* (Oxford: Blackwell, 2004);
- Bazzani, Carlo ‘Miracoli e ierofanie in epoca rivoluzionaria: rivoluzionari e controrivoluzionari a confronti attraverso il caso veneto e cisalpino’, *Studi e materiali di storia delle religioni*, 85.2 (2019), 626-637;
- Bell, Rudolph M., e Cristina Mazzoni, *The Voices of Gemma Galgani. The Life and Afterlife of a Modern Saint* (Chicago: Chicago University Press, 2003);
- Bellagamba, Alice, ‘Regalità’, in *Dizionario di antropologia: etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale*, a cura di Ugo Fabietti e Francesco Remotti (Bologna: Zanichelli, 1997), pp. 616-617;
- , ‘Riti di passaggio’, *Dizionario di antropologia: etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale*, a cura di Ugo Fabietti e Francesco Remotti (Bologna: Zanichelli, 1997), p. 635;
- Benavides, Domingo, *El fracaso social del catolicismo español. Arboleya Martínez, 1870-1951* (Barcelona: Nova Terra, 1973);
- , ‘Maximiliano Arboleya y su interpretación de la Revolución de Octubre’, in *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión* (Madrid: Siglo XXI de España, 1985), pp. 253–67;
- Benítez, Rubén, ‘Novela popular y folletinesca’, in *Historia de la literatura española* (Madrid: Espasa-Calpe, 1995-1998), VIII. SIGLO XIX (I), a cura di Guillermo Carnero (1997), pp. 675–95;
- Benvenuti Papi, Anna, ed Elena Giannarelli, *Bambini santi: rappresentazione dell’infanzia e modelli agiografici* (Torino: Rosenberg & Sellier, 1991);
- Beramendi, Justo, ‘Historia e identidad nacional’, *Ayer* 30.2 (1998), 125–40;

- Bercé, Yves-Marie, *Il re nascosto. Miti politici popolari dell'Europa moderna* (Torino: Einaudi, 1996);
- Berger, Peter L., *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione* (Milano: SugarCo, 1984);
- , 'The Desecularization of the World. A Global Overview', in *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, a cura di Peter L. Berger (Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999), pp. 1–18;
- , *The Limits of Social Cohesion. Conflict and Mediation in Pluralist Societies* (Boulder: Westview Press, 1998);
- Bertelli, Sergio, 'Religio regis e media aetas', in *Gli occhi di Alessandro. Potere sovrano e sacralità del corpo da Alessandro Magno a Ceaușescu*, a cura di Sergio Bertelli e Cristiano Grottanelli (Firenze: Ponte alle Grazie, 1990), pp. 9–16;
- Berzal de la Rosa, Enrique, 'La Iglesia en defensa de la enseñanza religiosa: la Asociación Católica Diocesana de Padres de Familia de Valladolid (1930-1937)', *Hispania Sacra*, 50.102 (1998), 697–731;
- Blackbourn, David, *Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Bismarkian Germany* (Oxford: Clarendon Press, 1993);
- Blanning, T.C.W., *The French Revolution in Germany. Occupation and Resistance in the Rhineland, 1792-1802* (Oxford: Clarendon Press, 1983);
- Blaschke, Olaf, 'Le XIX<sup>e</sup> siècle : un deuxième âge confessionnel ou un deuxième âge du confessionnalisme ?', in *La Coexistence confessionnelle en France et en Europe germanique et orientale du Moyen Age à nos jours*, a cura di Catherine Maurer e Catherine Vincent (Rhône-Alpes: Laboratoire de recherche historique, 2015), pp. 301–8.
- Blasco Herranz, Inmaculada, 'Ciudadanía y militancia católica femenina en la España de los años Veinte', *Ayer*, 57.1 (2005), 223–46;
- , 'Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica', *Historia Social*, 53 (2005), 119–36;
- , *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)* (Saragozza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003);
- Bloch, Marc, *Apologia della storia o mestiere di storico* (Torino: Einaudi, 1998);
- , *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra* (Torino: Einaudi, 1973);
- Bohlman, Philip V., 'The Nation in Song', in *Narrating the Nation: Representations in History, Media and the Arts*, a cura di Stefan Berger, Linas Eriksonas e Andrew Mycock (New York: Berghahn Books, 2008), pp. 246–65;
- Borutta, Manuel 'Enemies at the Gate: The Moabit Klostersturm and the Kulturkampf: Germany', in *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-century Europe*, a cura di Christopher Clark e Wolfram Kaiser (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 227–54;
- Bossard-Borner, Heidi, 'Village Quarrels and National Controversies: Switzerland', in *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-century Europe*, a cura di Christopher Clark e Wolfram Kaiser (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 255–84;
- Botti, Alfonso, 'La Chiesa di fronte a un regime autoritario. La dittatura di Primo de Rivera come "occasione perduta"', in *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose fra le due*

- guerre mondiali (Italia, Francia, Spagna)*, a cura di Daniele Menozzi e Renato Moro (Brescia: Morcelliana, 2004), pp. 75–123;
- , *Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova: 1881-1975* (Milano: FrancoAngeli, 1992);
- Boudon, Jacques-Olivier, ‘L’évêque de La Salette, Mgr de Bruillard’, in *La Salette : apocalypse, pèlerinage et littérature (1856-1996)*, a cura di François Angelier e Claude Langlois (Grenoble: Jérôme Millon, 2000), pp. 49–62;
- Bourdieu, Pierre, ‘Genèse et structure du champ religieux’, *Revue française de sociologie*, 12.3 (1971), 295–334;
- , *La distinzione. Critica sociale del gusto* (Bologna: Il Mulino, 1983);
- , e Jean-Claude Passeron, *La riproduzione. Teoria del sistema scolastico ovvero della conservazione dell’ordine culturale* (Rimini: Guaraldi, 1972);
- Box, Zira, España. *Año cero. La construcción simbólica del franquismo* (Madrid: Alianza, 2010);
- Boyd, Carolyn P., ‘Covadonga y el regionalismo asturiano’, *Ayer* 64.4 (2006), 149–78;
- , *Historia patria: política, historia e identidad nacional en España, 1875-1975* (Barcelona: Pomares-Corredor, 2000);
- , ‘El rey-soldado: Alfonso XIII y el ejército’ in *Alfonso XIII. Un político en el trono*, a cura di Javier Moreno Luzón (Madrid: Marcial Pons, 2003), pp. 213-238;
- , ‘Los textos escolares’, in *Historias de España. Visiones del pasado y construcción de identidad*, a cura di José Álvarez Junco, Historia de España, XII (Barcelona: Crítica; Madrid: Marcial Pons, 2013), 439–561;
- , ‘Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales: el caso del santuario de Covadonga’, in *Religión y política en la España contemporánea*, a cura di Carolyn P. Boyd (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007), 271–94;
- Bozal, Valeriano, *Historia del arte en España*, 2 voll. (Madrid: Istmo, 1994), II. DESDE GOYA HASTA NUESTROS DÍAS;
- Brading, David A., *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition across Five Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001);
- Braudel, Fernand, ‘Histoire et sciences sociales : la longue durée’, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 13.4 (1958), 7–37;
- Breully, John, *Il nazionalismo e lo Stato* (Bologna: Il Mulino, 1995);
- Brice, Catherine, *Monarchie et identité nationale en Italie : 1861-1900* (Parigi: Editions de l’Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 2010);
- Broers, Michael, *The Politics of Religion in Napoleonic Italy. The War against God, 1801-1804* (Londra: Routledge, 2002);
- Bruce, Steve, *God is Dead. Secularization in the West* (Oxford: Blackwell, 2002);
- , *Religion in Modern Britain* (Oxford: Oxford University Press, 1995);
- Bunk, Brian D., *Ghost of Passion. Martyrdom. Gender, and the Origins of the Spanish Civil War* (Durham: Duke University Press, 2007);
- Burdiel, Isabel, *Isabel II: una biografía (1830-1904)* (Madrid: Taurus, 2010);
- Burgos, Ernesto, ‘Historia de un cuadro: «Salus infirmorum»’, *La Nueva España*, 5 febbraio 2013 <<https://www.lne.es/cuencas/2013/02/05/historia-cuadro-salus-infirmorum-20712937.html>> [consultato il 24 maggio 2020];
- Burke, Peter, *Cultura popolare nell’Europa moderna* (Milano: Mondadori, 1980);

- , *La storia culturale* (Bologna: Il Mulino, 2009);
- Busto, Juan Carlos, “‘Covadonga’ as a Literary Theme of Asturian and Spanish Regionalism and Nationalism”, in *Revisiting Centres and Peripheries in Iberian Studies: Culture, History and Socio-Economic Change*, a cura di Mark Gant (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2019), pp. 19–39;
- Cabibbo, Sara, “‘Dal nido savoiaro al trono d’Italia’: i santi di Casa Savoia”, in *Santi, culti, simboli nell’età della secolarizzazione, 1815-1915*, a cura di Emma Fattorini (Torino: Rosenberg & Sellier, 1997), pp. 331–60.
- Cabrera, Mercedes, ‘El rey constitucional’, in *Alfonso XIII: un político en el trono*, a cura di Javier Moreno Luzón (Madrid: Marcial Pons, 2003), pp. 83–110;
- Cachin, Françoise, ‘Le paysage du peintre’, in *Les Lieux de mémoire*, a cura di Pierre Nora, 3 voll. (Parigi: Gallimard, 1986), II. LA NATION, 435–86;
- Caffiero, Marina *La nuova era. Miti e profezie dell’Italia in rivoluzione* (Genova: Marietti, 1991)
- Calero, Antonio, ‘Octubre visto por la derecha’, in *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión* (Madrid: Siglo XXI de España, 1985), pp. 159–76;
- , ‘Prólogo’, in *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, a cura di Giuliana Di Febo (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002), pp. 15–22;
- Callahan, William J., *La Iglesia católica en España, 1875-2002* (Barcelona: Crítica, 2002);
- , ‘Los privilegios de la Iglesia bajo la Restauración, 1875-1923’, in *Religión y política en la España contemporánea*, a cura di Carolyn P. Boyd (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007), pp. 17–32;
- , *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874* (Madrid: Nerea, 1989);
- Camaiani, Pier Giorgio, ‘L’immagine femminile nella letteratura e nella trattatistica dell’Ottocento: la donna “forte” e la donna “debole”’, in *Santi, culti, simboli nell’età della secolarizzazione, 1815-1915*, a cura di Emma Fattorini (Torino: Rosenberg & Sellier, 1997), pp. 431–48;
- Canal, Jordi, ‘Recaredo contra la revolución: el carlismo y la conmemoración del “XIII Centenario de la Unidad Católica” (1889)’, in *Religión y política en la España contemporánea*, a cura di Carolyn P. Boyd (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007), pp. 249–69;
- Cannadine, David, ‘Il contesto, la rappresentazione e il significato del rito: la monarchia britannica e l’«invenzione della tradizione»’, in *L’invenzione della tradizione*, a cura di Eric Hobsbawm e Terence Ranger (Torino: Einaudi, 1987), pp. 99-157;
- Capel, Horacio, *Los diccionarios geográficos de la Ilustración española*, Geo Crítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana, 100 voll. (Barcelona: Universitat de Barcelona, 1981), XXXI;
- Capellán de Miguel, Gonzalo, ‘El problema religioso en la España contemporánea. Krausismo y catolicismo liberal’, *Ayer*, 39.3 (2000), 207–44;
- , ‘Intelectuales, universidad y opinión pública. El Grupo de Oviedo’, *Historia y política*, 8 (2002), 9–37;
- Carasa, Pedro, ‘Isabel II y la cultura de la pobreza’, in *Isabel II: los espejos de la reina*, a cura di Juan Sisinio Pérez Garzón (Madrid: Marcial Pons, 2004), pp. 113-140;
- Caro Baroja, Julio, *Historia del anticlericalismo español* (Madrid: Caro Raggio, 2008);
- Carr, Edward H., *Sei lezioni sulla storia* (Torino: Einaudi, 1966);

- Casanova, José, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica* (Bologna: Il Mulino, 2000);
- Casanova, Julián, *La iglesia de Franco* (Madrid: Temas de Hoy, 2001);
- , *República y Guerra Civil, Historia de España, VIII* (Barcelona: Crítica; Madrid: Marcial Pons, 2007);
- Castro, Demetrio, *Antroponimia y sociedad. Una aproximación al nombre de persona como fenómeno cultural* (Pamplona: Universidad Pública de Navarra, 2014);
- , ‘Tipos y aires. Imágenes de lo español en la zarzuela de mediados del siglo XIX’, *Ayer*, 72.4 (2008), 57–82;
- Cattaneo, Massimo, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione: miracoli a Roma e nello Stato della Chiesa, 1796-1799* (Roma: Istituto nazionale di studi romani, 1995);
- Cattolici e Unità d’Italia. Tappe, esperienze e problemi di un discusso percorso*, a cura di Maria Paiano (Assisi: Cittadella, 2012);
- Cavazza, Stefano, ‘El culto de la pequeña patria en Italia, entre centralización y nacionalismo: de la época liberal al fascismo’. *Ayer*, 64.4 (2006), pp. 95-119;
- , *Piccole patrie. Feste popolari fra regione e nazione durante il fascismo* (Bologna: Il Mulino, 2003);
- , ‘Regionalism in Italy: a critique’, in *Region and State in Nineteenth-century Europe. Nation-Building, Regional Identities, and Separatism*, a cura di Eric Storm e Joost Augusteijn (Londra: Palgrave MacMillan, 2012), pp. 69-89.
- Cenarro, Ángela, *Cruzados y camisas azules. Los orígenes del franquismo en Aragón, 1936-1945* (Saragozza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1997);
- Chadwick, Owen, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975);
- Chartier, Roger, *La rappresentazione del sociale: saggi di storia culturale* (Torino: Bollati Boringhieri, 1989);
- Christian, William, ‘De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media a nuestros días’, in *Temas de antropología española*, a cura di Carmelo Lisón Tolosana (Madrid: Akal, 1976), pp. 49–105;
- , *Moving Crucifixes in Modern Spain* (Princeton: Princeton University Press, 1992);
- , *Person and God in a Spanish Valley* (Princeton: Princeton University Press, 1989);
- , ‘Religious Apparitions and the Cold War in Southern Europe’, in *Religion, Power, and Protest in Local Communities. The Northern Shore of the Mediterranean*, a cura di Eric J. Wolf (Berlino: Mouton Publisher, 1984);
- , *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ* (Berkeley: University of California Press, 1996);
- Clark, Christopher, ‘The New Catholicism and the European Culture Wars’, in *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-century Europe*, a cura di Christopher Clark e Wolfram Kaiser (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 11–46;
- , e Wolfram Kaiser, ‘Introduction. The European Culture Wars’, in *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-century Europe*, a cura di Christopher Clark e Wolfram Kaiser (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 1–10;
- Clavero, Bartolomé, ‘Tejido de sueños: la historiografía jurídica española y el problema del Estado’, *Historia contemporánea*, 12 (1995), 25–48;

- Comes, Vicent, 'La CEDA: las grietas del bloque derechista', in *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, a cura di Julio de la Cueva e Feliciano Montero (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá - Servicio de publicaciones, 2009), pp. 188–214;
- Conde, Ernesto, 'Rojo por fuera, cura por dentro', *La Nueva España*, 27 novembre 2009 <<https://www.lne.es/asturias/2009/11/27/rojo-fuera-cura-promociones-nueva-espana-domingo-gratis-nueva-espanafasciculo-numero-29-coleccionable-revolucion-34/839721.html>> [consultato il 23 ottobre 2020];
- Confino, Alon, *The Nation as a Local Metaphor. Württemberg, Imperial Germany, and National Memory, 1871-1918* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1997);
- Conway, Martin, 'Catholics Politics or Christian Democracy? The Evolution of Interwar Political Catholicism', in *Political Catholicism in Europe: 1918-1945*, a cura di Wolfram Kaiser e Helmut Wohnout (Londra: Routledge, 2004), pp. 235–51;
- , 'The Christian Church and Politics in Europe, 1914-1939', in *World Christianities c.1914-c.2000*, a cura di Hugh McLeod, *The Cambridge History of Christianity*, IX (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 151–78;
- Coreth, Anna, *Pietas Austriaca* (West Lafayette: Purdue University Press, 2004);
- Cox, Hervey, 'The Myth of the Twentieth Century. The Rise and Fall of Secularization', in *The Twentieth Century. A Theological Overview*, a cura di Gregory Baum (Londra: Geoffrey Chapman, 1999), pp. 135–43;
- Crabiffosse Cuesta, Francisco, 'Francisco Javier Parcerisa, Covadonga', in *Covadonga. Iconografía de una devoción. Exposición conmemorativa del centenario de la dedicación de la basilica de Covadonga (1901-2001)* (Gijón: Mercantil Asturias, 2001), pp. 305–7;
- Cruz, Rafael, *En el nombre del pueblo. República, rebelión y guerra en la España de 1936* (Madrid: Siglo XXI de España, 2006);
- , '¡Luzbel vuelve al mundo! Las imágenes de la Rusia soviética y la acción colectiva en España', in *Cultura y movilización en la España contemporánea*, a cura di Manuel Pérez Ledesma e Rafael Cruz (Madrid: Alianza, 1997) pp. 273-303;
- Cuart, Baltasar, 'La larga marcha de las historias de España en el siglo XVI', in *La construcción de las historias de España*, a cura di Ricardo García Cárcel (Madrid: Marcial Pons, 2004), pp. 45–126;
- Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, a cura di Francisco Javier Drona ed Emilio Majuelo Gil (Pamplona: Universidad Pública de Navarra, 2007);
- Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-century Europe*, a cura di Christopher Clark e Wolfram Kaiser (Cambridge: Cambridge University Press, 2003);
- Dalissou, Rémi, *Célébrer la nation. Les fêtes nationales en France de 1780 à nos jours* (Parigi: Nouveau Monde Éditions, 2009);
- Daniels, Stephen, *Fields of Vision. Landscape Imagery and National Identity in England and the United States* (Cambridge: Polity Press, 1993);
- Dardé, Carlos, 'En torno a la biografía de Alfonso XII: cuestiones metodológicas y de interpretación', *Ayer*, 52.4 (2003), 39–56;
- Darnton, Robert, *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese* (Milano: Adelphi, 1988);
- , 'Un borghese riordina il suo mondo: la città come testo', in *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese* (Milano: Adelphi, 1988), pp. 136–74;

- Davie, Gracie, *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging* (Oxford: Blackwell, 1994);
- De Certeau, Michel, *L'invenzione del quotidiano* (Roma: Edizioni Lavoro, 2001);
- De la Cueva, Julio, 'Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923', *Historia y Política*, 3 (2000), 55–80;
- , 'Clericalismo y movilización católica durante la Restauración', in *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la Transición. Un siglo entre el palio y el consiliario*, a cura di Julio de la Cueva e Ángel Luis López Villaverde (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005), pp. 27–50 (pp. 32–34);
- , 'Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia', *Historia Contemporánea*, 51 (2015), 365–95;
- , 'Cultura y movilización en el movimiento católico de la Restauración (1899-1913)', in *La cultura española en la Restauración*, a cura di Manuel Suárez Cortina (Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1999), pp. 169–92;
- , 'El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil', in *El anticlericalismo español contemporáneo*, a cura di Emilio La Parra e Manuel Suárez Cortina (Madrid: Biblioteca Nueva, 1998), pp. 224-255;
- , 'El rey católico', in *Alfonso XIII: un político en el trono*, a cura di Javier Moreno Luzón (Madrid: Marcial Pons, 2003), pp. 277–306;
- , 'Hacia la república laica: proyectos secularizadores para el Estado republicano', in *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, a cura di Julio de la Cueva e Feliciano Montero (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá - Servicio de publicaciones, 2009), pp. 11–39;
- , 'Inventing Catholic Identities in Twentieth-century Spain: The Virgin Bien-Aparecida, 1904-1910', *The Catholic Historical Review* 87.4 (2001), 624–42;
- , 'Violent Culture Wars: Religion and Revolution in Mexico, Russia and Spain in the Interwar Period', *Journal of Contemporary History*, 53.3 (2018), 503–23 (pp. 503–14);
- De la Fuente, Gregorio, 'El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869', *Ayer*, 44.4 (2001), 127–50;
- , 'Los estudios sobre el teatro político de la España del siglo XIX', *Historia y Política*, 29 (2013), 13–43;
- De la Madrid, Juan Carlos, *Aquellos maravillosos baños. Historia del turismo en Asturias, 1840-1940* (Gijón: Ediciones Trea, 2010);
- De la Madrid, Vidal, 'La arquitectura del santuario de Covadonga en el siglo XVIII', in *Covadonga. Iconografía de una devoción. Exposición conmemorativa del centenario de la dedicación de la basílica de Covadonga (1901-2001)* (Gijón: Mercantil Asturias, 2001), pp. 51–74;
- De Marco, Vittorio, 'I santi nella Restaurazione: le nuove congregazioni missionarie e assistenziali', in *Storia dell'Italia religiosa*, 3 voll. (Roma: Laterza, 1993-1995), 3. L'ETÀ CONTEMPORANEA, a cura di Gabriele De Rosa, André Vauchez e Tullio Gregory (1995), pp. 25–38;
- De Palma, Francesco, 'Il modello laicale di Anna Maria Taigi', in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione, 1815-1915*, a cura di Emma Fattorini (Torino: Rosenberg & Sellier, 1997), pp. 529–46;
- De Riquer, Borja, *La dictadura de Franco*, Historia de España, IX (Barcelona: Crítica; Madrid: Marcial Pons, 2010);

- De Rosa, Gabriele, e Francesco Malgeri, 'L'impegno politico dei cattolici', in *Storia dell'Italia religiosa*, 3 voll. (Roma: Laterza, 1993-1995), 3. L'ETÀ CONTEMPORANEA, a cura di Gabriele De Rosa, André Vauchez e Tullio Gregory (1995), pp. 223–56;
- Del Rey Reguillo, Fernando, 'Anticlericalismo, movilización católica e intransigencia política en La Mancha (1931-1936)', in *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, a cura di Julio de la Cueva e Feliciano Montero (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá - Servicio de publicaciones, 2009), pp. 411–33;
- Del Neoclasicismo al Impresionismo*, a cura di Enrique Arias Anglés e altri, *Historia del arte español* (Madrid: Ediciones Akal, 1999);
- Delgado Ruiz, Manuel, 'Anticlericalismo, espacio y poder: la destrucción de los rituales católicos, 1931-1939', *Ayer*, 27.3 (1997), 149–80;
- Dell'Oro, Giorgio, 'Un contributo allo studio della devozione mariana europea in età controriformista alla luce della *Breve relatione della vita e virtù eroiche del Venerabile Servo di Dio Fra Girolamo da Forlì predicatore cappuccino detto volgarmente l'Apostolo della Madonna*', *Annali Di Storia Moderna e Contemporanea*, 2001, 497–523;
- Delumeau, Jean, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo* (Milano: Mursia, 1976);
- , *Rassicurare e proteggere* (Milano: Rizzoli, 1992);
- Demange, Christian, *El Dos de Mayo. Mito y fiesta nacional, 1808-1958* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-Marcial Pons, 2004);
- De Sanctis, Jacopo, '«Le congiure de' miracoli». Eventi prodigiosi e ierofanie fra devozione e politica nella Roma repubblicana del 1849', *Studi e materiali di storia delle religioni*, 85.2 (2019), 678-690;
- Di Febo, Giuliana, 'El modelo beligerante del nacionalcatolicismo franquista. La influencia del carlismo', in *Religión y política en la España contemporánea*, a cura di Carolyn P. Boyd (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007), pp. 57–79;
- , *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista* (Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2012);
- Díaz-Andreu, Margarita, 'Nacionalismo y arqueología: el contexto político y nuestra disciplina', *Eres. Arqueología/Bioantropología*, 12 (2004), 143–68;
- , e Gloria Mora, 'Arqueología y política: el desarrollo de la arqueología española en su contexto histórico', *Trabajos de Prehistoria*, 52.1 (1995), 25–38;
- Díaz González, Begoña, 'La Lliteratura de Posguerra (1940-1974)', in *Historia de la lliteratura asturiana*, a cura di Miguel Ramos Corrada (Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 2002), pp. 365–505;
- Diez, Rodrigo, '¿Pelayo o Covadonga? Estos son los nombres más frecuentes entre los asturianos', *La Nueva España*, 14 marzo 2018 <<https://www.lne.es/asturias/2018/03/14/son-nombres-frecuentesasturianos/2253453.html>> [consultato il 5 maggio 2020];
- Di Marco, Alessandro, 'Regnum Galliæ, Regnum Mariæ. L'apparizione di Pontmain nell'Ottocento fra nazionalismo e apostasia', *Studi e materiali di storia delle religioni*, 85.2 (2019), 724-735;
- Dobbelaere, Karel, 'Secularization: A Multidimensional Concept', *Current Sociology* 31.2 (1981), 3-217;
- Dupront, Alphonse, *Il sacro: crociate e pellegrinaggi, linguaggi e immagini* (Torino: Bollati Boringhieri, 1993);



- Durkheim, Émile, 'L'educazione, la sua natura, la sua funzione', in *La sociologia e l'educazione*, di Émile Durkheim (Roma: Newton Compton Italiana, 1971), pp. 29–61;
- Eisenstadt, Shmuel Noah, 'Multiple Modernities', *Dedalus* 129 (2000), 1-29;
- El Rey Pelayo en el Romanticismo europeo y norteamericano: siete estudios críticos*, a cura di Agustín Coletes (Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2015);
- El santuario de Nuestra Señora de Covadonga. Historia y patrimonio artístico*, a cura di Vidal de la Madrid (Gijón: Trea, 2016);
- Ellis, J.S., 'Reconciling the Celt: British National Identity, Empire, and the 1911 Investiture of the Prince of Wales', *Journal of British Studies*, 37 (1998), 391–418;
- Elvert, Jürgen, 'A Microcosm of Society or the Key to a Majority in the Reichstag? The Centre Party in Germany', in *Political Catholicism in Europe: 1918-1945*, a cura di Wolfram Kaiser e Helmut Wahnout (Londra: Routledge, 2004), pp. 46–64;
- Erice, Francisco, 'Las repercusiones de la "Rerum Novarum" y el primer catolicismo social: el caso de Asturias', *El Basilisco*, 2ª época, 18 (1995), 65–82;
- Evenou, Jean, 'Liturgia e culto dei santi', in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione, 1815-1915*, a cura di Emma Fattorini (Torino: Rosenberg & Sellier, 1997), pp. 43–65;
- Faes Díaz, Enrique, *Claudio López Bru, marqués de Comillas* (Madrid: Marcial Pons, 2009);
- Fattorini, Emma, *Il culto mariano fra Ottocento e Novecento: ipotesi e prospettive di ricerca* (Milano: FrancoAngeli, 1999);
- Fernández, Joaquín, *El Zar de Asturias. Alejandro Pidal y Mon (1846-1913)* (Gijón: Ediciones Trea, 2005);
- Fernández Albaladejo, Pablo, 'Atlántidas españoles. La reescritura de los orígenes de la monarquía de España (1672-1740)', *Magallánica, revista de historia moderna*, 3 (2015), 122–43;
- Fernández Cabezón, Rosalía, 'La tragedia neoclásica española', in *El teatro en la España del siglo XVIII. Homenaje a Josep María Sala Valldaura*, a cura di Judith Farré, Nathalie Bittoun-Debuyne e Roberto Fernández (Lérida: Edicions de la Universitat de Lleida, 2012), pp. 95–110;
- Fernández Conde, Francisco Javier, 'La diócesis de Oviedo durante la revolución liberal (1868-1874)', *Studium Ovetense*, 1 (1973), 89–133;
- Fernández García, Ana María, 'Covadonga y la emigración asturiana', in *Arte, cultura y sociedad en la emigración española a América*, a cura di María Cruz Morales Saro e Moisés Llordén Miñambres (Oviedo: Servicio de publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1992), pp. 83–102;
- Fernández Pérez, Bernardo, 'Movimientos Regionalistas (1916-1932)', in *Historia General de Asturias*, 12 voll. (Gijón: Silverio Cañada, 1978), VI. ASTURIAS, 1918-1933, pp. 145–60;
- , e José Girón Garrote, 'Aproximación al sindicalismo agrario en Asturias: 1906-1923', in *La cuestión agraria en la España contemporánea*, a cura di José Luis García Delgado (Madrid: Edicusa, 1976), pp. 151–99;
- Fernández Sirvent, Rafael, 'Alfonso XII, el rey del orden y la discordia', in *La imagen del poder. Reyes y regentes en la España del siglo XIX*, a cura di Emilio La Parra (Madrid: Síntesis, 2011), pp. 335-388;
- Fernández Jérez, José Luis, 'La Acción Católica especializada en Asturias (1957-1978) ¿Fracaso del catolicismo social?', in *De la historia eclesiástica a la historia religiosa. Estudios en homenaje al profesor Feliciano Montero*, a cura di Julio de la Cueva, Miguel Ángel

- Dionisio Vivas e Luis Carlos Gutiérrez Martínez-Conde (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá Servicio de publicaciones, 2018), pp. 525–38;
- Fontana, Josep, *La época del liberalismo*, Historia de España, VI (Barcellona: Crítica; Madrid: Marcial Pons, 2007);
- Fontana Castelli, Eva, ‘Gli ultimi avvisi di Maria (Loreto, 1797)’, *Studi e materiali di storia delle religioni*, 85.2 (2019), 638-649;
- Ford, Caroline, *Creating the Nation in Provincial France. Religion and Political Identity in Brittany* (Princeton: Princeton University Press, 1993);
- Formigoni, Guido, ‘Italia. Catolicismo nacional y régimen totalitario’, in *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, a cura di Alfonso Botti, Feliciano Montero e Alejandro Quiroga (Madrid: Silex, 2013), pp. 41–64;
- Fradera, Josep María, *Cultura nacional en una sociedad dividida. Cataluña, 1838-1868* (Madrid: Marcial Pons, 2003);
- Freire López, Ana María, ‘Las reapariciones de Pelayo en el teatro español: la época de la invasión francesa’, in *El rey Pelayo en el romanticismo europeo y norteamericano: siete estudios críticos*, a cura di Agustín Coletes (Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2015), pp. 35–53;
- , ‘Teatro político durante la Guerra de la Independencia’, in *Historia de la literatura española* (Madrid: Espasa-Calpe, 1995-1998), VII. SIGLO XVIII (II), a cura di Guillermo Carnero (1995), pp. 872–85;
- Fujisawa, Fusatoshi, ‘Pellegrinaggi a due luoghi sacri della religione civile italiana: Caprera e il Pantheon’, in *Monarchia, tradizione, identità nazionale. Germania, Giappone e Italia fra Ottocento e Novecento*, a cura di Marina Tesoro (Milano: Mondadori, 2004), pp. 65–81;
- Fullana, Pere, e Maitane Ostolaza, ‘Escuela católica y modernización. Las nuevas congregaciones religiosas’, in *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, a cura di Julio de la Cueva e Feliciano Montero (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007), pp. 187–213;
- Gallino, Luciano, ‘Sociologia della religione’, in *Dizionario di sociologia*, a cura di Luciano Gallino (Torino: UTET, 1983), pp. 563–72;
- García Álvarez, Jacobo, ‘Lugares, paisajes y políticas de memoria: una lectura geográfica’, *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles* 51 (2009), 175–202;
- , ‘Paisaje, memoria histórica e identidad nacional en los inicios de la política de conservación de la naturaleza en España: de Covadonga a San Juan de la Peña’, *Hispania* LXXIII.244 (2013), 409–38;
- , ‘Paisajes nacionales, turismo y políticas de memoria: Toledo (1900-1950)’, *Ería. Revista Cuatrimestral de Geografía*, 73–74 (2007), 193–212;
- , ‘Territorio, paisaje y nacionalismo: la construcción geográfica de la identidad gallega’, in *Paisaje, memoria histórica e identidad nacional*, a cura di Nicolás Ortega Cantero (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid-Fundación Duques de Soria, 2005), pp. 171–93;
- , e Francisco Quirós Linares, ‘Pascual Madoz y la lectura del territorio. El Diccionario geográfico, y el Atlas, de España y sus posesiones de Ultramar’, in *Pascual Madoz (1805-1870). Un político transformador del territorio. Homenaje en el bicentenario de su nacimiento*, a cura di Guillermo Morales Matos, Javier García-Bellido e Agustín de Asís (Madrid: Universidad Carlos III de Madrid-Instituto Pascual Madoz, 2005), pp. 53–70;
- García Cárcel, Ricardo, ‘Introducción’, in *La construcción de las historias de España*, a cura di Ricardo García Cárcel (Madrid: Marcial Pons, 2004), pp. 13–43;

- García Hernán, Enrique, 'La construcción de las historias de España en los siglos XVII y XVIII', in *La construcción de las historias de España*, a cura di Ricardo García Cárcel (Madrid: Marcial Pons, 2004), pp. 127–93;
- Garrido, Aurora 'Asturias', in *El poder de la influencia: geografía del caciquismo en España (1875-1923)*, a cura di José Varela Ortega (Madrid: Marcial Pons-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001), pp. 65–84;
- , 'Los viajes de Alfonso XIII a Cantabria y Asturias', in *Alfonso XIII visita España. Monarquía y nación*, a cura di Margarita Barral (Granada, Comares: 2016), pp. 127-145;
- Garriga, Carlos, 'Cabeza moderna, cuerpo gótico. La Constitución de Cádiz y el orden jurídico', *Anuario de historia del derecho español*, 81 (2011), 99–162;
- Geertz, Clifford, 'Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power', in *Culture and Its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*, a cura di Joseph Ben-David e Terry Nichols Clark (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), pp. 150-171.
- , 'La religione come sistema culturale', in *Interpretazione di culture*, di Clifford Geertz (Bologna: Il Mulino, 1987), pp. 139–220;
- Gellner, Ernest, *Nazioni e nazionalismo* (Roma: Editori Riuniti, 1997);
- Gentile, Emilio, *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi* (Milano: Feltrinelli, 2010);
- , *Il culto del Littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista* (Roma: Laterza, 1993);
- Gerard, Emmanuel, 'Religion, Class and Language: The Catholic Party in Belgium', in *Political Catholicism in Europe: 1918-1945*, a cura di Wolfram Kaiser e Helmut Wohnout (Londra: Routledge, 2004), pp. 94–115;
- Gervasoni, Marco, *Le armi di Orfeo. Musica, mitologie nazionali e religioni politiche nell'Europa del Novecento* (Milano: La Nuova Italia, 2002);
- Gil Andrés, Carlos, *Echase a la calle. Amotinados, huelguistas y revolucionarios (La Rioja, 1890-1936)* (Saragozza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2000);
- Gilley, Sheridan, 'The Papacy', in *World Christianities. c.1815-c.1914*, a cura di Sheridan Gilley e Brian Stanley, *The Cambridge History of Christianity*, VIII (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 13–29;
- González Calleja, Eduardo, *La España de Primo de Rivera. La modernización autoritaria, 1923-1930* (Madrid: Alianza, 2005);
- , e Rosa María Pardo Sanz, 'De la solidaridad ideológica a la cooperación interesada (1953-1975)', in *España-América Latina. Un siglo de políticas culturales*, a cura di Pedro Pérez Herrero e Nuria Tabanera (Madrid: Asociación de Investigación y Especialización sobre Temas Iberoamericanos-Síntesis, 1993), pp. 137-180;
- González Cuevas, Pedro Carlos, 'Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española', *Hispania*, LXI.207 (2001), 99–142;
- Goody, Jack, 'La grande dicotomia riconsiderata', in *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, di Jack Goody (Milano: FrancoAngeli, 1981), pp. 168–87;
- Grafton, Anthony, *What Was History? The Art of History in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007);
- Grandhomme, Jean Noël, 'Les Apparitions de L'Île-Bouchard dans le contexte de l'échec de la "révolution communiste" en France (décembre 1947)', *Studi e materiali di storia delle religioni*, 85.2 (2019), 766-781;

- Große Kracht, Klaus, 'Campaigning Against Bolshevism: Catholic Action in Late Weimar Germany', *Journal of Contemporary History*, 53.3 (2018), 550–73;
- Grottanelli, Cristiano, 'Great divide, comparazione, diacronie', in *Gli occhi di Alessandro. Potere sovrano e sacralità del corpo da Alessandro Magno a Ceaușescu*, a cura di Sergio Bertelli e Cristiano Grottanelli (Firenze: Ponte alle Grazie, 1990), pp. 19-26;
- Sovrani a metà. Monarchia e legittimazione in Europa fra Otto e Novecento*, a cura di Giulia Guazzaloca (Soveria Mannelli: Rubettino, 2004);
- Gutiérrez Casala, José Luis, *La Segunda República en Badajoz* (Badajoz: Universitas Editorial, 1998);
- Gutiérrez Lloret, Rosa Ana, 'Isabel II, de símbolo de la libertad a deshonra de España', in *La imagen del poder. Reyes y regentes en la España del siglo XIX*, a cura di Emilio La Parra (Madrid: Síntesis, 2011), pp. 221-264;
- , e Rafael Fernández Sirvent, 'Discursos de legitimación de la monarquía española en el siglo XIX: Isabel II y Alfonso XII, reyes constitucionales y católicos', *Alcores*, 17 (2014), 89-114;
- , e Alicia Mira Abad, 'Ser reinas en la España constitucional. Isabel II y María Victoria de Saboya: legitimación y deslegitimación simbólica de la monarquía nacional', *Historia y Política*, 31 (2014), 139-166;
- Guzmán Sancho, Agustín, *Biografía de Don Julio Somoza y García Sala* (Gijón: Fundación Foro Jovellanos del Principado de Asturias, 2001);
- Halbwachs, Maurice, *La memoria collettiva* (Milano: UNICOPLI, 2001);
- , *La topografía legendaria de los evangelios en Tierra Santa: estudio de memoria colectiva* (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2014);
- Hall, Linda B., *Mary, Mother and Warrior. The Virgin in Spain and the Americas* (Austin: University of Texas Press, 2004);
- Harris, Ruth, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age* (Londra: Penguin Books, 1999);
- Hastings, Adrian, *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997);
- Heimann, Mary, 'Catholic Revivalism in Worship and Devotion', in *World Christianities. c.1815-c.1914*, a cura di Sheridan Gilley e Brian Stanley, *The Cambridge History of Christianity*, VIII (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 70–83;
- Herrenschmidt, Olivier, 'Religione', in *Dizionario di antropologia ed etnologia*, a cura di Pierre Bonte e Michel Izard (Torino: Einaudi, 2006), pp. 667-672;
- Hervieu-Léger, Danièle, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento* (Bologna: Il Mulino, 2003);
- , 'Le Christianisme en Grande-Bretagne: débats et controverses autour d'une mort annoncée', *Archives de sciences sociales de religions*, 116 (2001), 31–40;
- , *Religione e memoria* (Bologna: Il Mulino, 1996);
- , 'Sécularisation et modernité religieuse', *Esprit*, 106.10 (1985), 50–62;
- Historia de la Cruzada española*, a cura di Joaquín Arrarás, 8 voll. (Madrid: Ediciones Españolas, 1940);
- Hobsbawm, Eric, *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito, realtà* (Torino: Einaudi, 1991);

- , ‘Tradizioni e genesi dell’identità di massa in Europa, 1870-1914’, in *L’invenzione della tradizione*, a cura di Eric Hobsbawm e Terence Ranger (Torino: Einaudi, 1987), pp. 253–95;
- Holguín, Sandie, *República de ciudadanos. Cultura e identidad nacional en la España republicana* (Barcelona: Crítica, 2003);
- Hunter, James D., *Culture Wars. The Struggle to Define America* (New York: Basic Books, 1991);
- Iglesias Cueva, Xosé Ramón, ‘El nacementu de la prosa nel s. XIX’, in *Actes del I Conceyu Internacional de Lliteratura Asturiana (CILLA). Uviéu, 5-6-7 y 8 de payares de 2001* (Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 2003), pp. 171–78;
- Janz, Oliver, ‘Simbología nacional y religiosa en Italia desde el Risorgimento hasta el Fascismo’, in *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, a cura di Heinz-Gerhard Haupt e Dieter Langewiesche (Saragozza: Institución Fernando el Católico, 2010), pp. 265–88;
- Jasper, David, ‘Literature and Film’, in *World Christianities c.1914-c.2000*, a cura di Hugh McLeod, *The Cambridge History of Christianity*, IX (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), IX, pp. 582–91;
- Jonas, Raymond, *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times* (Berkeley: University of California Press, 2000);
- Kaiser, Wolfram, ‘“Clericalism - That Is Our Enemy!”: European Anticlericalism and the Culture Wars’, in *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-century Europe*, a cura di Christopher Clark e Wolfram Kaiser (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 47–76;
- Kantorowicz, Ernst, *I due corpi del re. L’idea di regalità nella teologia politica medievale* (Torino: Einaudi, 1989);
- Kaplan, Temma, *Ciudad roja, período azul. Los movimientos sociales en la Barcelona de Picasso* (Barcelona: Península, 2003);
- Kaufmann, Suzanne, *Consuming Visions. Mass Culture and the Lourdes Shrine* (Ithaca: Cornell University Press, 2005);
- Kepel, Gilles, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde* (Parigi: Seuil, 1991);
- Kippenberg, Hans G., ‘Religione’, *Enciclopedia delle scienze sociali*, 1997 <[https://www.treccani.it/enciclopedia/religione\\_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/religione_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/)> [consultato il 28 dicembre 2016];
- Knight, David B., ‘Identity and Territory: Geographical Perspectives on Nationalism and Regionalism’, *Annals of the Association of American Geographers*, 72.4 (1982), 514–31;
- Koselleck, Reinhart, *Accelerazione e secolarizzazione* (Napoli: Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989);
- Kroll, Johannes, ‘La reforma controvertida. Nación y protestantismo en los católicos y liberales belgas del siglo XIX’, in *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, a cura di Heinz-Gerhard Haupt e Dieter Langewiesche (Saragozza: Institución Fernando el Católico, 2010), pp. 119–56;
- Kselman, Thomas A., *Miracles and Prophecies in Nineteenth-century France* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1983);
- Kuhlemann, Frank-Michael, ‘¿Confesionalizar la nación? Alemania en los siglos XIX y principios del XX’, in *Nación y Religión En Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y*

- XX, a cura di Heinz-Gerhard Haupt e Dieter Langewiesche (Saragozza: Institución Fernando el Católico, 2010), pp. 39–80;
- La Acción Católica en la Segunda República*, a cura di Feliciano Montero (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá - Servicio de publicaciones, 2008);
- La construcción de las historias de España*, a cura di Ricardo García Cárcel (Madrid: Marcial Pons, 2004);
- La Parra, Emilio, ‘Los inicios del anticlericalismo español contemporáneo (1750-1833)’, in *El anticlericalismo español contemporáneo*, a cura di Emilio La Parra e Manuel Suárez Cortina (Madrid: Biblioteca Nueva, 1998), pp. 19–67;
- La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, a cura di Julio de la Cueva e Feliciano Montero (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007);
- Lalouette, Jacqueline ‘La Salette et la contestation anticléricale’, in *La Salette : apocalypse, pèlerinage et littérature (1856-1996)*, a cura François Angelier e Claude Langlois (Grenoble: Jérôme Millon, 2000), pp. 119–34;
- Langlois, Claude, ‘Notre-Dame de France (1860), modernité et identité: le succès e l’échec’, in *Santi, culti, simboli nell’età della secolarizzazione, 1815-1915*, a cura di Emma Fattorini (Torino: Rosenberg & Sellier, 1997), pp. 301–29;
- , ‘Mariophanies e mariologies au XIX<sup>e</sup> siècle. Méthode et histoire’, in *Théologie, histoire et piété mariale. Actes du colloque de la Faculté de Théologie de Lyon. 1-3 Octobre de 1996*, a cura di Jean Comby (Lione: Profac, 1997), pp. 19–36;
- Lannon, Frances, *Privilegio, persecución y profecía: la Iglesia católica en España (1875-1975)* (Madrid: Alianza, 1990);
- Lario, Ángeles, ‘Alfonso XII. El rey que quiso ser constitucional’, *Ayer*, 52.4 (2003), 15–38;
- Lebovics, Herman, *True France. The Wars over Cultural Identity, 1900-1945* (Ithaca: Cornell University Press, 1992);
- Leniaud, Jean-Michel, ‘La basilique de La Salette : L’achat du terrain, la construction, l’érection de la chapelle en basilique mineure’, in *La Salette : apocalypse, pèlerinage et littérature (1856-1996)*, a cura di François Angelier e Claude Langlois (Grenoble: Jérôme Millon, 2000), pp. 135–54;
- Lenoir, Frédéric, *Les Métamorphoses de Dieu : la nouvelle spiritualité occidentale* (Parigi: Plon, 2003);
- Les Usages politiques des fêtes aux XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, a cura di Alain Corbin, Noëlle Gérôme e Danielle Tartakowsky (Parigi: Publications de la Sorbonne, 1994);
- Levinger, Matthew, e Paula F. Lytle, ‘Myth and Mobilisation. The Triadic Structure of Nationalist Rhetoric’, *Nations and Nationalism*, 7.2 (2001), 175–94;
- Lewis, Bernard, *History Remembered, Recovered, Invented* (Princeton: Princeton University Press, 1975);
- L’invenzione della tradizione*, Eric Hobsbawm e Terence Ranger (Torino: Einaudi, 1987);
- Llope, Xuan Ignaciu, ‘L’orde del discursu. Un averamientu al ensayu n’asturianu (1975-2000)’, in *Actes del I Conceyu Internacional de Lliteratura Asturiana (CILLA). Uviéu, 5-6-7 y 8 de payares de 2001* (Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 2003), pp. 365–80;
- Llordén Miñambres, Moisés, ‘Las asociaciones de los inmigrantes asturianos en América’, in *El asociacionismo en la emigración española a América*, a cura di Juan Andrés Blanco Rodríguez (Zamora: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2008), pp. 151–97;

- López González, Manuel Jesús, *En busca del Turón perdido* (Oviedo: López González, 2006);
- López Suárez, Luis, ‘El renacimiento monumental de Covadonga: el camarín y la basílica (1872-1901)’, in *Covadonga. Iconografía de una devoción. Exposición conmemorativa del centenario de la dedicación de la basílica de Covadonga (1901-2001)* (Gijón: Mercantil Asturias, 2001), pp. 75–94;
- López-Vela, Roberto, ‘De Numancia a Zaragoza. La construcción del pasado nacional en las Historias de España del Ochocientos’, in *La construcción de las historias de España*, a cura di Ricardo García Cárcel (Madrid: Marcial Pons, 2004), pp. 195–298;
- López Villaverde, Ángel Luis, *Cuenca durante la Segunda República: elecciones, partidos y vida política, 1931-1936* (Cuenca: Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Cuenca-Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997);
- , *El gorro frigio y la mitra frente a frente: construcción y diversidad territorial del conflicto político-religioso en la España Republicana* (Barcellona: Ediciones Rubeo, 2008);
- Lorenz, Chris, ‘Drawing the Line: “Scientific” History between Myth-Making and Myth-Breaking’, in *Narrating the Nation: Representations in History, Media and the Arts*, a cura di Stefan Berger, Linas Eriksonas e Andrew Mycock (New York: Berghahn Books, 2008), pp. 35–55;
- Lorenzini, Jacopo, ‘I re soldati e la nazione. L’esercito come strumento di legittimazione della monarchia sabauda, 1848-1900’, *Diacronie. Studi di storia contemporanea*, 16.4 (2013) <<https://journals.openedition.org/diacronie/890>> [consultato il 12 novembre 2020];
- Louzao, Joseba, ‘“Es deber de verdadero y auténtico patriotismo ...”. La nacionalización del conflicto entre clericales y anticlericales (1898-1939)’, in *Ayeres en discusión. Temas claves de historia contemporánea hoy. Actas del IX congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, a cura di Encarna Nicolás e Carmen González (Murcia: Universidad de Murcia, 2008);
- , ‘La España mariana: vírgenes y nación en el caso español hasta 1939’, in *España res publica. Nacionalización española e identidades en conflicto (siglos XIX y XX)*, a cura di Pere Gabriel, Jordi Pomés e Francisco Fernández Gómez (Granada: Comares, 2013), pp. 57–65;
- , ‘La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea’, *Hispania Sacra*, 121 (2008), 331–54;
- , ‘La Virgen y la salvación de España. Un ensayo de historia cultural durante la Segunda República’, *Ayer*, 82.2 (2011), 187–210;
- , ‘Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisando una interrelación histórica’, *Ayer* 90.2 (2013), 65–89;
- , *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)* (Logroño: Genuve ediciones, 2011);
- Lowe, Sid, *Catholicism, War and the Foundation of Francoism: The Juventud of Acción Popular in Spain, 1931-1939* (Eastbourne: Sussex Academic Press, 2010);
- Luciani, Francesco ‘La “monarchia popolare”. Immagine del re e nazionalizzazione delle masse negli anni della Sinistra al potere (1876-91)’, *Cheiron*, 13.25–26 (1996), 141–88;
- Luckmann, Thomas, *La religione invisibile* (Bologna: Il Mulino, 1969);
- Macarro Vera, José Manuel, *Socialismo, República y revolución en Andalucía (1931-1936)* (Siviglia: Universidad de Sevilla - Secretariado de publicaciones, 2000);

- MacMillan, James, “‘Priest Hits Girl’: On the Front Line in the ‘War of the Two Frances’”, in *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-century Europe*, a cura di Christopher Clark e Wolfram Kaiser (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 77–101;
- , ‘La riappropriazione di una martire: i cattolici francesi e il culto di Giovanna d’Arco (1890-1920)’, in *Santi, culti, simboli nell’età della secolarizzazione, 1815-1915*, a cura di Emma Fattorini (Torino: Rosenberg & Sellier, 1997), pp. 285–99;
- Many Are Chosen. Divine Election and Western Nationalism*, William R. Hutchinson e Hartmut Lehmann (Harrisburg: Trinity International Press, 1994);
- Margry, Peter Jan, e Henk te Velde, ‘Contested Rituals and the Battle for Public Space: The Netherlands’, in *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-century Europe*, a cura di Christopher Clark e Wolfram Kaiser (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 129–51;
- Mainer, José-Carlos, *Modernidad y Nacionalismo, 1900-1939*, Historia de la literatura española, VI (Barcellona: Crítica, 2010);
- Mallimaci, Fortunato, ‘Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina’, in *La modernidad religiosa. Europa y América Latina en perspectiva comparada*, a cura di Jean-Pierre Bastian (Città del Messico: Fondo de Cultura Económica, 2004), pp. 16–38;
- Marcilhacy, David, *Raza hispana. Hispanoamericanismo e imaginario nacional en la España de la Restauración* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2010);
- Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, a cura di Roberto Di Stefano e Francisco Javier Ramón Solans (Londra: Palgrave Macmillan, 2016);
- Marramao, Giacomo, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione* (Roma: Laterza, 1994);
- Marrast, Robert, ‘José de Espronceda, paradigma del Romanticismo español’, in *Historia de la literatura española* (Madrid: Espasa-Calpe, 1995-1998), VIII. SIGLO XIX (I), a cura di Guillermo Carnero (1997), pp. 464–81;
- Martínez Díaz, Sheila, ‘Rescatando el pasado épico español: la batalla de Covadonga como símbolo nacionalista y su representación musical en la obra de Facundo de la Viña’, *Boletín de letras del Real Instituto de Estudios Asturianos*, 183–184 (2014), 115–42;
- Martínez Martín, Jesús Antonio, *Los negocios y las letras. El editor Francisco de Paula Mellado (1807-1876)* (Saragozza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2018);
- Martorell, Miguel, ‘El rey en su desconcierto: Alfonso XIII, los viejos políticos y el ocaso de la monarquía’, in *Alfonso XIII. Un político en el trono*, a cura di Javier Moreno Luzón (Madrid: Marcial Pons, 2003), pp. 373-402;
- , *Historia de la peseta. La España contemporánea vista a través de su moneda* (Barcellona: Planeta, 2001);
- Matless, David, *Landscape and Englishness* (Londra: Reaktion Books, 1998);
- Mayer, Arno, *The Persistence of the Old Regime: Europe to the Great War* (New York: Pantheon Books, 1981);
- Mazzocca, Fernando, ‘L’iconografia della patria tra l’età delle riforme e l’Unità’, *Immagini della nazione nell’Italia del Risorgimento*, a cura di Alberto Mario Banti e Roberto Bizzocchi (Roma: Carocci, 2002), pp. 89–112;
- McLeod, Hugh, *Secularization in Western Europe, 1848-1914* (Londra: Macmillan, 2000);



- Meinig, Donald W., 'Symbolic Landscapes', in *The Interpretation of Ordinary Landscapes. Geographical Essays*, a cura di Donald W. Meinig (New York: Oxford University Press, 1979), pp. 164–92;
- Mennini, Matteo, 'L'apparizione alle Tre Fontane a Roma (1947-1948) nell'«anno dei prodigi»', *Studi e materiali di storia delle religioni*, 85.2 (2019), 751-765;
- Menozzi, Daniele, 'Cristianità e questione sociale. Da Pio IX a Leone XIII', in *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, di Daniele Menozzi (Torino: Einaudi, 1993), pp. 72–106;
- , 'Devozione al Sacro Cuore e instaurazione del regno sociale di Cristo: la politicizzazione del culto nella Chiesa ottocentesca', in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione, 1815-1915*, a cura di Emma Fattorini (Torino: Rosenberg & Sellier, 1997), pp. 161–94;
- , 'Iglesia católica y nación en el periodo de entreguerras', in *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, a cura di Alfonso Botti, Feliciano Montero e Alejandro Quiroga (Madrid: Silex, 2013), pp. 21–39;
- , 'La dottrina del regno sociale di Cristo fra autoritarismo e totalitarismo', in *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose fra le due guerre mondiali (Italia, Francia, Spagna)*, a cura di Daniele Menozzi e Renato Moro (Brescia: Morcelliana, 2004), pp. 17–55;
- , 'La risposta cattolica alla secolarizzazione rivoluzionaria: l'ideologia della Cristianità', in *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, di Daniele Menozzi (Torino: Einaudi, 1993), pp. 15–71;
- , 'Percorsi della "Societas Christiana". Da Leone XIII al Concilio Vaticano II', in *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, di Daniele Menozzi (Torino: Einaudi, 1993), pp. 136–97;
- , *Sacro Cuore: un culto fra devozione interiore e restaurazione cristiana della società* (Roma: Viella, 2001);
- , e Renato Moro, 'Introduzione', in *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose fra le due guerre mondiali (Italia, Francia, Spagna)*, a cura di Daniele Menozzi e Renato Moro (Brescia: Morcelliana, 2004), pp. 7–14;
- Metzger, Franziska, 'La reforma en Suiza entre 1850 y 1950', in *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, a cura di Heinz-Gerhard Haupt e Dieter Langewiesche (Saragozza: Institución Fernando el Católico, 2010), pp. 81–118;
- Miccoli, Giovanni 'Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della Cristianità', in *Fra mito della Cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa-Società nell'età contemporanea*, di Giovanni Miccoli (Casale Monferrato: Marietti, 1985), pp. 21–92;
- Mínguez Blasco, Raul, '¿Dios cambió de sexo? El debate internacional sobre la feminización de la religión y algunas reflexiones para la España decimonónica', *Historia Contemporánea*, 51 (2015), 397–426;
- , 'Las múltiples caras de la Inmaculada: Religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)', *Ayer*, 96.4 (2014), 39–60.
- Mitchell, Katharyne, 'Monuments, Memorials and the Politics of Memory', *Urban Geography*, 24.5 (2003), 442–59;
- Moliner Prada, Antonio, 'Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874)', in *El anticlericalismo español contemporáneo*, a cura di Emilio La Parra e Manuel Suárez Cortina (Madrid: Biblioteca Nueva, 1998), pp. 69–125;
- Mollenhauser, Daniel, 'Polémicas en torno a los símbolos de la nación. Católicos y laicistas en Francia (1871-1914)', in *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los*

- siglos XIX y XX*, a cura di Heinz-Gerhard Haupt e Dieter Langewiesche (Saragozza: Institución Fernando el Católico, 2010), pp. 233–64;
- Monarchia, tradizione, identità nazionale. Germania, Giappone e Italia fra Ottocento e Novecento*, a cura di Marina Tesoro (Milano: Mondadori, 2004);
- Montero, Feliciano, ‘Acción Católica: Orígenes y Evolución’, in *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la Transición. Un siglo entre el palio y el consiliario*, a cura di Ángel Luis López Villaverde e Julio De la Cueva (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005), pp. 133–59;
- , ‘La Acción Católica, Ángel Herrera y la Asociación Católica de Propagandistas’, in *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, a cura di Julio de la Cueva e Feliciano Montero (Alcalá de Henares: Servicio de publicaciones de la Universidad de Oviedo, 2009), pp. 151–71;
- , ‘Del movimiento católico a la Acción Católica. Continuidad y cambio, 1900-1930’, in *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, a cura di Julio de la Cueva e Feliciano Montero (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007), pp. 195–215;
- Montero Gibert, José Ramón, ‘Entre la radicalización antidemocrática y el fascismo: las Juventudes de Acción Popular’, *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 5 (1987), 47–64;
- Moral Roncal, Antonio Manuel, ‘Los otros partidos católicos: tradicionalistas contra posibilistas’, in *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, a cura di Julio de la Cueva e Feliciano Montero (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá - Servicio de publicaciones, 2009), pp. 215–43;
- Morales Saro, María Cruz, ‘Covadonga, santuario de Asturias’, in *Orígenes, arte y cultura en Asturias. Siglos VII-XV*, a cura di María Cruz Morales Saro e Francisco Javier Fernández Conde (Oviedo: Lunweg, 1993), pp. 637–67;
- , *Roberto Frassinelli, el Alemán de Corao. Asturias 1845-1887* (Gijón: Silverio Cañada, 1987);
- Moreno Luzón, Javier, ‘Alfonso el Regenerador. Monarquía escénica e imaginario nacionalista español, en perspectiva comparada’, *Hispania*, LXXIII. 244 (2013), pp. 319-348;
- , ‘Alfonso XIII, 1902-1931’, in *Restauración y Dictadura*, a cura di Ramón Villares e Javier Moreno Luzón, *Historia de España*, VII (Barcellona: Crítica; Madrid: Marcial Pons, 2009), pp. 305–554;
- , ‘El rey de papel. Textos y debates sobre Alfonso XIII’, in *Alfonso XIII. Un político en el trono*, a cura di Javier Moreno Luzón (Madrid: Marcial Pons, 2003), pp. 23–58;
- , ‘Entre el progreso y la Virgen del Pilar. La pugna por la memoria en el Centenario de la Guerra de la Independencia’, *Historia y Política*, 12 (2004), 41–78;
- , ‘Memoria de la nación liberal: el Primer Centenario de las Cortes de Cádiz’, *Ayer*, 52.4 (2003), 207–36;
- , ‘Mitos de la España inmortal. Conmemoraciones y nacionalismo español en el siglo XX’, in *Discursos de España en el siglo XX*, a cura di Carlos Forcadell, Pilar Salomón Chéliz e Ismael Saz (Valencia: Universitat de València. Servei de Publicacions, 2009), pp. 123–46;
- Moreno Seco, Mónica, *Conflicto educativo y secularización en Alicante durante la II República (1931-1936)* (Alicante: Institut de Cultura Juan Gil-Albert, 1995);
- , ‘Mujeres, clericalismo y asociacionismo católico’, in *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la Transición. Un siglo entre el palio y el*

- consiliario*, a cura di Julio De la Cueva e Ángel Luis López Villaverde (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005), pp. 107–30;
- Morgan, Prys, ‘From a Death to a View: la caccia al passato gallese in epoca romantica’, in *L’invenzione della tradizione*, a cura di Eric Hobsbawm e Terence Ranger (Torino: Einaudi, 1987), pp. 45–98;
- Moro, Renato, ‘Religion and Politics in the Time of Secularisation: The Sacralisation of Politics and Politicisation of Religion’, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6.1 (2005), 71–86;
- , ‘Nazione, cattolicesimo e religione fascista’, *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 1.1 (2004), 129–47;
- Morodo, Raúl, *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española* (Madrid: Alianza, 1985);
- Mosse, George L., *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)* (Bologna: Il Mulino, 2009);
- , *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti* (Roma: Laterza, 2005);
- Motzkin, Gabriel ‘Secularización, burgueses e intelectuales en Francia y Alemania durante el siglo XIX’, in *Las burguesías europeas del siglo XIX*, a cura di Josep María Fradera e Jesús Millán (Madrid: Biblioteca Nueva-Publicacions de la Universitat de València, 2000);
- Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, a cura di Heinz-Gerhard Haupt e Dieter Langewiesche (Saragozza: Institución Fernando el Católico, 2010);
- Nacionalismo e historia*, a cura di Carlos Forcadell (Saragozza: Institución Fernando el Católico, 1998);
- Naldi, Federico, ‘Propaganda, religione, franchismo. La Vergine del Pilar durante la Guerra Civile (1936-1940)’, *Spagna Contemporanea*, 44 (2013), 103–23;
- Narrating the Nation: Representations in History, Media and the Arts*, a cura di Stefan Berger, Linas Eriksonas e Andrew Mycock (New York: Berghahn Books, 2008);
- Neubauer, John, ‘The Institutionalisation and Nationalisation of Literature in Nineteenth-century Europe’, in *Narrating the Nation: Representations in History, Media and the Arts*, a cura di Stefan Berger, Linas Eriksonas e Andrew Mycock (New York: Berghahn Books, 2008), pp. 97–116;
- Nogué, Joan, ‘Nacionalismo, territorio y paisaje en Cataluña’, in *Paisaje, memoria histórica e identidad nacional*, a cura di Nicolás Ortega Cantero (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid-Fundación Duques de Soria, 2005), pp. 149–69;
- Nora, Pierre, ‘Entre mémoire et histoire’, in *Les Lieux de mémoire*, a cura di Pierre Nora, 3 voll. (Parigi: Gallimard, 1984), I. LA RÉPUBLIQUE, pp. XVII–XLII;
- Núñez-Seixas, Xosé Manoel, *¡Fuera el invasor! Nacionalismos y movilización bélica durante la Guerra Civil española (1936-1939)* (Madrid: Marcial Pons, 2006);
- , ‘The Region as Essence of the Fatherland: Regionalist Variants of Spanish Nationalism (1840-1936)’, *European History Quarterly*, 31.4 (2001), 483–518.
- , e Maiken Umbach, ‘Hijacked Heimats: National Appropriation of Local and Regional Identities in Germany and in Spain, 1930-1945’, *European Review of History*, 15.3 (2008), 295–316;
- Ojea Calahorra, Cristina, ‘Identidad social y visual de la Feria de Muestras de Asturias’, in *Feria Internacional de Muestras de Asturias, 1924-2016. Historia gráfica* (Gijón: Fundación

- María Cristina Masaveu Peterson-Cámara Oficial de Comercio, Industria, Servicios y Navegación de Gijón, 2016), pp. 22–100;
- Olechnowicz, Andrej, ‘Il Regno Unito e la sua monarchia (1837-1914)’, *Memoria e Ricerca*, 42 (2013), 15-31;
- Orsi, Robert A., *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950* (New Haven: Yale University Press, 1985);
- Ortega Cantero, Nicolás, ‘La valoración patrimonial y simbólica del paisaje de Castilla (1875-1936)’, *Ería. Revista Cuatrimestral de Geografía*, 73–74 (2007), 137–59;
- , ‘Paisaje e identidad: la visión de Castilla como paisaje nacional (1876-1936)’, *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 51 (2009), 25–49;
- Ortega y Gasset, José, *Rectificación de la República* (Madrid: Revista de Occidente, 1931);
- Ortiz de Andrés, María Asunción, *Masonería y democracia en el siglo XIX. El Gran Oriente Español y su proyección político-social (1888-1896)* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1993);
- Ossorio y Bernard, Manuel, *Galería biográfica de artistas españoles del siglo XIX*, 2 voll. (Madrid: Imprenta a cargo de Ramón Moreno, 1869);
- , *Ensayo de un catálogo de periodistas españoles del siglo XIX* (Madrid: Imprenta y litografía de J. Palacios, 1903);
- Osterhammel, Jürgen, *The Transformation of the World. A Global History of the Nineteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 2014);
- Ostolaza, Maitane, ‘La “guerra escolar” y la movilización de los católicos en la Segunda República (1931-1936)’, in *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, a cura di Julio de la Cueva e Feliciano Montero (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá - Servicio de publicaciones, 2009), pp. 308–36;
- Paiano, Maria, *La preghiera e la Grande Guerra. Benedetto XV e la nazionalizzazione del culto in Italia* (Ospitaletto: Pacini, 2017);
- Paisaje, memoria histórica e identidad nacional*, a cura di Nicolás Ortega Cantero (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid-Fundación Duques de Soria, 2005);
- Palacio, Alfonso, e María Soto Cano, *Homenaje a Paulino Vicente en el XXV aniversario de su fallecimiento (noviembre 2015-febrero 2016)* (Oviedo: Gobierno del Principado de Asturias-Museo de Bellas Artes de Asturias-Ayuntamiento de Oviedo, 2015);
- Palmieri, Pasquale, *La santa, i miracoli e la rivoluzione: una storia di politica e devozione* (Bologna: Il Mulino, 2012);
- Palomino Arjona, Manuel, *Dramaturgia asturiana contemporánea. Índice biobibliográfico* (n.p.: Lulu, 2019);
- Palomo, Pilar, ‘Ramón de Mesonero Romanos’, in *Historia de la literatura española* (Madrid: Espasa-Calpe, 1995-1998), VIII. SIGLO XIX (I), a cura di Guillermo Carnero (1997), pp. 168–79;
- Panaccione, Andrea, ‘Polonia. Religión, sociedad y nación’, in *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, a cura di Alfonso Botti, Feliciano Montero e Alejandro Quiroga (Madrid: Silex, 2013), pp. 93–107;
- Panichi, Oliver, ‘Prudenza ecclesiale ed emozioni di massa nelle apparizioni mariane di Gimigliano (1948)’, *Studi e materiali di storia delle religioni*, 85.2 (2019), 782-795;

- Papenheim, Martin, 'Roma o Morte: Culture Wars in Italy', in *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-century Europe*, a cura di Christopher Clark e Wolfram Kaiser (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 202–26;
- Pasamar, Gonzalo, 'Las "historias de España" a lo largo del siglo XX: las transformaciones de un género clásico', in *La construcción de las historias de España*, a cura di Ricardo García Cárcel (Madrid: Marcial Pons, 2004), pp. 299–381;
- Patriarca, Silvana, 'Patriottismo, nazione e italianità nella statistica del Risorgimento', in *Immagini della nazione nell'Italia del Risorgimento*, a cura di Alberto Mario Banti e Roberto Bizzocchi (Roma: Carocci, 2002);
- Peiró, Ignacio, 'La difusión de los libros de texto: autores y manuales de historia en los institutos del siglo XIX', *Didáctica de las ciencias experimentales y sociales*, 7 (1993), 39–57;
- , *Los guardianes de la historia. La historiografía académica de la Restauración* (Saragozza: Institución 'Fernando el Católico', 1995);
- , 'Valores patrióticos y conocimiento científico: la construcción histórica de España', in *Nacionalismo e historia*, a cura di Carlos Forcadell (Saragozza: Institución 'Fernando el Católico', 1998), pp. 29–51;
- , e Gonzalo Pasamar, *Diccionario Akal de historiadores españoles contemporáneos* (Madrid: Ediciones Akal, 2002);
- Pellistrandi, Benoît, 'Los obispos españoles y la memoria histórica o la defensa de la catolicidad de España (circa, 1890-circa, 1910)', in *Religión y política en la España contemporánea*, a cura di Carolyn P. Boyd (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007), pp. 231–47;
- Pérez Ledesma, Manuel, 'El movimiento obrero antes de Octubre: de la moderación a la violencia revolucionaria', in *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión* (Madrid: Siglo XXI de España, 1985), pp. 209–29;
- Pérez Rojas, Javier, e Manuel García Castellón, *El siglo XX: persistencias y rupturas, Introducción al arte español* (Madrid: Sílex, 1994);
- Pérez Vejo, Tomás, 'El liberalismo español decimonónico y el ser de España. El sueño de una nación liberal y democrática', in *Construir España. Nacionalismo español y procesos de nacionalización*, a cura di Javier Moreno Luzón (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007), pp. 83–103;
- , *España imaginada. Historia de la invención de una nación* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015);
- Peris, Daniel, *Storming the Heavens: The Soviet League of the Militant Godless* (Ithaca: Cornell University Press, 1998);
- Perry, Nicholas, e Loreto Echeverría, *Under the Heel of Mary* (Londra: Routledge, 1988);
- Pérouas, Louis, 'Le Grand Retour de Notre-Dame de Boulogne à travers la France (1943-1948). Essai d'interprétation', *Archives des sciences sociales des religions*, 56.1 (1983), 37-57
- Pi i Vendrell, Núria, *Bibliografía de la novel·la sentimental publicada en català, entre 1924 i 1938* (Barcelona: Biblioteca de Catalunya, 1986);
- Piquer Viniegra, Gretet, *Ernesto Valle en el Museo de Bellas Artes de Asturias* (Oviedo: Museo de Bellas Artes de Asturias, 2019);
- Pollard, John, 'Pius XI's Promotion of the Italian Model of Catholic Action in the World-Wide Church', *The Journal of Ecclesiastical History*, 63.4 (2012), 758–84;

- , ‘The Papacy’, in *World Christianities c.1914-c.2000*, a cura di Hugh McLeod, *The Cambridge History of Christianity*, IX (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 29–49;
- Porciani, Ilaria, *La festa della nazione. Rappresentazione dello Stato e spazi sociali nell’Italia unita* (Bologna: Il Mulino, 1997);
- Portillo, José María, ‘De la monarquía católica a la nación de católicos’, *Historia y política*, 17 (2007), 17–35;
- Prades Plaza, Sara, ‘Discursos histórico e identidad nacional: la historia de España del nacionalcatolicismo franquista’, in *La nación de los españoles. Discursos y prácticas del nacionalismo español en la época contemporánea*, a cura di Ismael Saz e Ferrán Archilés (Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2012), pp. 55–79;
- Preston, Paul, *Francisco Franco. La lunga vita del Caudillo* (Milano: Mondadori, 1995);
- , *La Guerra Civile spagnola. Reazione, rivoluzione, vendetta* (Milano: Mondadori, 1999);
- , ‘La Revolución de Octubre en España: la lucha de las derechas por el poder’, in *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión* (Madrid: Siglo XXI de España, 1985), pp. 131–58.
- Prochaska, Frank, *Royal Bounty: The Making of a Welfare Monarchy* (Yale: Yale University Press, 1995);
- Quiroga, Alejandro, *Haciendo españoles. La nacionalización de las masas en la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008);
- , ‘La trampa católica. La Iglesia y la dictadura de Primo de Rivera’, in *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, a cura di Alfonso Botti, Feliciano Montero e Alejandro Quiroga (Madrid: Silex, 2013), pp. 161–91;
- Radcliff, Pamela B., *From Mobilization to Civil War. The Politics of Polarization in the Spanish City of Gijón, 1900-1937* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 195–248;
- , ‘La representación de la nación. El conflicto en torno a la identidad nacional y las prácticas simbólicas en la Segunda República’, in *Cultura y movilización en la España contemporánea*, a cura di Rafael Cruz e Manuel Pérez Ledesma (Madrid: Alianza, 1997), pp. 305–26;
- Raguer, Hilari, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil Española (1936-1939)* (Barcellona: Península, 2001);
- Raimondi, Ezio, *Letteratura e identità nazionale* (Milano: Mondadori, 1998);
- Ramírez Gómez, Carmen, *Mujeres escritoras en la prensa andaluza del siglo XX (1900-1950)* (Siviglia: Universidad de Sevilla - Secretariado de publicaciones, 2000);
- Ramón Solans, Francisco Javier, ‘La Virgen del Pilar dice ...’: *Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea* (Saragozza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2014);
- , ‘Un templo para la nación española: la basílica del Pilar (1854-1940)’, *Hispania Sacra*, LXVI.Extra I (2014), 453–84;
- , ‘Milagros, visiones apocalípticas y profecías. Una lectura sobrenatural de la Guerra de la Independencia’, *Ayer* 96.4 (2014), 83–104;
- Ramos, Lucía, ‘Debemos llevar nuestros nombres con orgullo’, *El Comercio*, 15 settembre 2019 <<https://www.elcomercio.es/asturias/oriente/debemos-llevar-nombres-20190915013807-ntvo.html>> [consultato il 5 maggio 2020];

- Ramos Corrada, Miguel, 'Llitteratura finisecular y Modernismu (1890-1936)', in *Historia de la llitteratura asturiana*, a cura di Miguel Ramos Corrada (Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 2002), pp. 265–364;
- Rao, Anna Maria, *Folle controrivoluzionarie: le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica* (Roma: Carocci, 1999);
- Rapisarda, Stefano, *La filologia al servizio delle nazioni. Storia, crisi e prospettive della filologia romanza* (Milano: Mondadori, 2018);
- Rémond, René, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea* (Roma: Laterza, 2003);
- Riccardi, Andrea, 'Il martirio: un modello per il cristiano nel mondo islamico fra Ottocento e Novecento? Il caso dei martiri di Damasco nel 1860', in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione, 1815-1915*, a cura di Emma Fattorini (Torino: Rosenberg & Sellier, 1997), pp. 259–83;
- Ridolfi, Maurizio, *Le feste nazionali* (Bologna: Il Mulino, 2003);
- Rigney, Ann, 'Fiction as a Mediator in National Remembrance', in *Narrating the Nation: Representations in History, Media and the Arts*, a cura di Stefan Berger, Linas Eriksonas e Andrew Mycock (New York: Berghahn Books, 2008), pp. 79–96;
- Ríos Carratalá, Juan Antonio, 'El teatro en casas particulares', in *El teatro en la España del siglo XVIII. Homenaje a Josep María Sala Valldaura*, a cura di Judith Farré, Nathalie Bittoun-Debuyne e Roberto Fernández (Lérida: Edicions de la Universitat de Lleida, 2012), pp. 213–26;
- , e David T. Gies, 'La práctica del teatro neoclásico', in *Historia de la literatura española* (Madrid: Espasa-Calpe, 1995-1998), VII. SIGLO XVIII (II), a cura di Guillermo Carnero (1995), pp. 510–40;
- Ríos Saloma, Martín Federico, *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)* (Madrid: Marcial Pons, 2011);
- Robles Muños, Cristóbal, 'El Vaticano, el nuncio y los obispos españoles ante la República de Abril de 1931', in *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, a cura di Julio de la Cueva e Feliciano Montero (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá - Servicio de publicaciones, 2009), pp. 121–50;
- Rodríguez Álvarez, Ramón, 'El Rey Pelayo en los textos de viajeros extranjeros por Asturias: época ilustrada y romántica', in *El Rey Pelayo en el romanticismo europeo y norteamericano: siete estudios críticos*, a cura di Agustín Coletes (Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2015), pp. 13–33;
- Roy, Olivier, *La santa ignoranza. Religioni senza cultura* (Milano: Feltrinelli, 2009);
- Rubí, Gemma, 'La Corona y la nación: las visitas reales como política pública', in *España res publica. Nacionalización española e identidades en conflicto (siglos XIX y XX)*, a cura di Pere Gabriel, Jordi Pomés, Francisco Fernández Gómez (Granada, Comares: 2013), pp. 67-78;
- Rubio Cremades, Enrique, 'El costumbrismo', in *Historia de la literatura española* (Madrid: Espasa-Calpe, 1995-1998), VIII. SIGLO XIX (I), a cura di Guillermo Carnero (1997), pp. 151–167;
- , "'El Semanario Pintoresco Español': el artículo de costumbres y géneros afines", in *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, 21-26 de agosto de 1995, Birmingham*, a cura di Derek Flitter, 7 voll. (Birmingham: University of Birmingham, 1998), 4. DEL ROMANTICISMO A LA GUERRA CIVIL, pp. 248–53;

- , Enrique, ‘La novela histórica del Romanticismo español’, in *Historia de la literatura española* (Madrid: Espasa-Calpe, 1995-1998), VIII. SIGLO XIX (I), a cura di Guillermo Carnero (1997), pp. 610–42;
- Saglia, Diego, ‘El rey Pelayo en la ópera y la danza italiana del siglo XIX: entre la Reconquista y el Risorgimento’, in *El Rey Pelayo en el romanticismo europeo y norteamericano: siete estudios críticos*, a cura di Agustín Coletes (Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2015), pp. 111–27;
- Sahlins, Marshall, *Isole di storia. Società e mito nei mari del sud* (Torino: Einaudi, 1986);
- Salomón Chéliz, Pilar, *Anticlericalismo en Aragón, Protesta popular y movilización política, 1900-1939* (Saragozza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002);
- , ‘El anticlericalismo en la calle. Republicanismo, populismo, radicalismo y protesta popular (1898-1913)’, in *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, a cura di Julio De la Cueva e Feliciano Montero (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007), pp. 136–57;
- , ‘Entre el insurreccionalismo y el posibilismo: las culturas políticas del catolicismo español (1875-1936)’, in *La Restauración y La República (1874- 1936)*, a cura di Carlos Forcadell e Manuel Suárez Cortina, *Historia de las culturas políticas en España y América Latina*, III (Madrid: Marcial Pons-Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015), pp. 315–44;
- San Martín Antuña, Pablo, *Asturianismu políticu: 1790-1936* (Oviedo: Trabe, 1998);
- , ‘O movimiento asturianista e a configuración do subsistema de partidos nacionalistas asturianos’, *Grial. Revista Galega de Cultura*, 148 (2000), 589–618;
- San Narciso, David, ‘Celebrar el futuro, venerar la Monarquía. El nacimiento del heredero y el punto de fuga ceremonial de la monarquía isabelina (1857-1858)’, *Hispania*, LXXVII.255 (2017), pp. 185-215 (pp. 203-211);
- Sánchez Albornoz, Claudio, ‘¿Se peleó en Covadonga?’, *Archivum*, XII (1963), 90–101;
- , *Orígenes de la nación española. Estudios críticos sobre la historia del Reino de Asturias* (Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1972);
- Sánchez Vicente, Xuan Xosé, ‘1910-1930: al rebuscu d’una lliteratura lliteraria’, *Lletres asturianas. Boletín oficial de l’Academia de La Llingua Asturiana*, 30 (1988), 23–31;
- Sanders, Andrew, ‘Christianity and Literature in English’, in *World Christianities. c.1815-c.1914*, a cura di Sheridan Gilley e Brian Stanley, *The Cambridge History of Christianity*, VIII (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 136–41;
- , ‘Church Architecture and Religious Art’, in *World Christianities. c.1815-c.1914*, a cura di Sheridan Gilley e Brian Stanley, *The Cambridge History of Christianity*, VIII (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 103–20;
- Santi, culti, simboli nell’età della secolarizzazione, 1815-1915*, a cura di Emma Fattorini (Torino: Rosenberg & Sellier, 1997);
- Sarmiento Ramírez, Ismael, ‘De las fiestas de Covadonga a las jiras de los asturianos en Cuba (1868-1898)’, *Anales del Museo de América*, 7 (1999), 219–35;
- Saz, Ismael ‘Franco ¿caudillo fascista? Sobre las sucesivas y contradictorias concepciones falangistas del caudillaje franquista’, *Historia y política*, 27 (2012), 27–50;
- Scattigno, Anna, ‘Caterina da Siena: modello civile e religioso dell’Italia del Risorgimento’, in *Immagini della nazione nell’Italia del Risorgimento*, a cura di Alberto Mario Banti e Roberto Bizzocchi (Roma: Carrocci, 2002), pp. 175–200;



- , ‘Thérèse de Lisieux e il racconto della “vita di bambina”’, in *Santi, culti, simboli nell’età della secolarizzazione, 1815-1915*, a cura di Emma Fattorini (Torino: Rosenberg & Sellier, 1997), pp. 547–62;
- Séguy, Jean, ‘Modernité religieuse, religion métaphorique et rationalité’, *Archives de sciences sociales des religions*, 67.2 (1989), 191-210;
- Serrano, Carlos, ‘La reinvencción de Montserrat: una virgen muy antigua para una nación nueva’, in *El nacimiento de Carmen. Símbolos, mitos y nación*, di Carlos Serrano (Madrid: Taurus, 1999);
- Sewell, William H., Jr, ‘The Concept(s) of Culture’, in *Beyond the Cultural Turn*, a cura di Victoria E. Bonnell e Lynn Hunt (Berkeley: University of California Press, 1999), pp. 35–61;
- Shubert, Adrian, ‘Entre Arboleya y Comillas. El fracaso del sindicalismo católico en Asturias’, in *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión* (Madrid: Siglo XXI de España, 1985), pp. 243–52;
- , *Hacia la revolución: orígenes sociales del movimiento obrero en Asturias, 1860-1934* (Barcelona: Crítica, 1984);
- Sinnema, Peter W., *Dynamics of the Pictured Page: Representing the Nation in the Illustrated London News* (Aldershot: Ashgate, 1998);
- Smith, Angel, ‘Literatura, lengua, prensa’, in *España res publica. Nacionalización española e identidades en conflicto (siglos XIX y XX)*, a cura di Pere Gabriel, Jordi Pomés e Francisco Fernández Gómez (Granada: Comares, 2013), pp. 81–88;
- Smith, Anthony D., *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity* (Oxford: Oxford University Press, 2003);
- , *Le origini etniche delle nazioni* (Bologna: Il Mulino, 1992);
- , ‘Neo-Classicist and Romantic Elements in the Emergence of Nationalist Conceptions’, in *Nationalist Movements*, a cura di Anthony D. Smith (Londra: MacMillan, 1976), pp. 74–87;
- , e Colin Williams, ‘The National Construction of Social Space’, *Progress in Human Geography*, 7.4 (1983), 502–18;
- Sobrino, Ramón, ‘Don Marino Soria: el motu proprio Tra le sollecitudini y el cecilianismo musical en Llanes (1921-1946)’, *Cuadernos de Música Iberoamericana*, 25–26 (2013), 335–52;
- Sorba, Carlotta, ‘Il risorgimento in musica: l’opera lirica nei teatri del 1848’, in *Immagini della nazione nell’Italia del Risorgimento*, a cura di Alberto Mario Banti e Roberto Bizzocchi (Roma: Carrocci, 2002), pp. 133–56;
- Stark, Rodney, ‘Secularization: R.I.P.’, in *The Secularization Debate*, a cura di William H. Swatos Jr. e Daniel W.A. Olson (Lanham: Rowman & Littlefield, 2000), pp. 42-66;
- Stella, Pietro, ‘Il clero e la sua cultura nell’Ottocento’, in *Storia dell’Italia religiosa*, 3 voll. (Roma: Laterza, 1993-1995), 3. L’ETÀ CONTEMPORANEA, a cura di Gabriele De Rosa, André Vauchez e Tullio Gregory (1995), pp. 87–114;
- , *Don Bosco* (Bologna: Il Mulino, 2001);
- , ‘Santi per giovani e santi giovani nell’Ottocento’, in *Santi, culti, simboli nell’età della secolarizzazione, 1815-1915*, a cura di Emma Fattorini (Torino: Rosenberg & Sellier, 1997), pp. 563–86;
- , ‘Prassi religiosa, spiritualità e mistica nell’Ottocento’, in *Storia dell’Italia religiosa*, 3 voll. (Roma: Laterza, 1993-1995), 3. L’ETÀ CONTEMPORANEA, a cura di Gabriele De Rosa, André Vauchez e Tullio Gregory (1995), pp. 115–42;

- Storm, Eric, 'Painting Regional Identities: Nationalism in the Arts, France, Germany and Spain, 1890-1914', *European History Quarterly*, 39.4 (2009), 557–82;
- , Eric Storm, 'La cultura regionalista en España, Francia y Alemania: una perspectiva comparada', *Ayer*, 82.2 (2011), 161–85;
- , *The Culture of Regionalism: Art, Architecture and International Exhibitions in France, Germany, and Spain, 1890-1939* (Manchester: Manchester University Press, 2010);
- Suárez Cortina, Manuel, 'Catolicismo y nación, 1875-1936', in *La Restauración y la República (1874-1936)*, a cura di Carlos Forcadell e Manuel Suárez Cortina, *Historia de las culturas políticas en España y América Latina*, III (Madrid: Marcial Pons-Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015), pp. 27–54;
- , *La España liberal (1868-1917). Política y sociedad* (Madrid: Síntesis, 2006);
- Tackett, Timothy, 'The West in France in 1789: The Religious Factor in the Origins of the Counterrevolution', *The Journal of Modern History*, 54.4 (1982), 715-45;
- The Iconography of Landscape*, a cura di Denis Cosgrove e Stephen Daniels (Cambridge: Cambridge University Press, 1988);
- Tielve García, Natalia, *Crítica de arte en la Asturias del primer tercio del siglo XX* (Oviedo: Universidad de Oviedo – Servicio de Publicaciones, 1999);
- Tobia, Bruno, 'Da Vittorio Emanuele II a Umberto I: la sacralizzazione laica del Pantheon', in *Monarchia, tradizione, identità nazionale. Germania, Giappone e Italia fra Ottocento e Novecento*, a cura di Marina Tesoro (Milano: Mondadori, 2004), pp. 83–93;
- , *Una patria per gli italiani. Spazi, itinerari, monumenti nell'Italia unita, 1870-1900* (Roma: Laterza, 1991);
- Torre, Franco, 'Covadonga, la imagen de Asturias', *La Nueva España*, 17 marzo 2018 <<https://www.lne.es/sociedad/2018/03/17/covadonga-imagen-asturias/2254879.html>> [consultato il 4 maggio 2020];
- Torrecilla, Jesús, *España al revés. Los mitos del pensamiento progresista (1790-1840)* (Madrid: Marcial Pons, 2016), pp. 9–53;
- Townson, Nigel, *La República que no pudo ser. La política de centro en España (1931-1936)* (Madrid: Taurus, 2002);
- , '¿Vendidos al clericalismo? La política religiosa de los radicales en el segundo bienio, 1933-1935', in *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, a cura di Julio de la Cueva e Feliciano Montero (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá - Servicio de publicaciones, 2009), pp. 66–83;
- Traniello, Francesco, 'L'Italia cattolica nell'era fascista', in *Storia dell'Italia religiosa*, 3 voll. (Roma: Laterza, 1993-1995), 3. L'ETÀ CONTEMPORANEA, a cura di Gabriele De Rosa, André Vauchez e Tullio Gregory (1995), pp. 257–301;
- Turi, Gabriele, *Viva Maria: riforma, rivoluzione e insorgenze in Toscana, 1790-1799* (Bologna: Il Mulino, 1999);
- Turi, Monica, 'Il "brutto peccato". Adolescenza e controllo sessuale nel modello agiografico di Maria Goretti', *Bambini santi: rappresentazione dell'infanzia e modelli agiografici*, a cura di Anna Benvenuti Papi ed Elena Giannarelli (Torino: Rosenberg & Sellier, 1991), pp. 119–46;
- Turner, Victor, ed Edith Turner, *Il pellegrinaggio* (Lecce: Argo, 1997);
- Ugarte, Javier, *La Nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en el País Vasco y Navarra* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1998);

- , ‘Un episodio de “estilización” de la política antirrepublicana: la Fiesta de San Francisco Javier de 1931 en Pamplona’, in *El rumor del cotidiano: estudios sobre el País Vasco contemporáneo*, a cura di Luis Castells (Bilbao: Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea - Servicio de Publicaciones, 1999), pp. 159–82;
- Unowsky, Daniel, ‘Patriottismo sovranazionale e celebrazioni dinastiche nella tarda monarchia asburgica: la Kaiser-Huldigungs-Festzug del 1908’, *Memoria e Ricerca*, 42 (2013), 107-125;
- , *The Pomp and Politics of Patriotism: Imperial Celebrations in Habsburg Austria, 1848-1916* (West Lafayette: Purdue University Press, 2005);
- Uría, Jorge, ‘Asturias 1898-1914. El final de un campesinado amable’, *Hispania*, LXII.212 (2002), 1059–98;
- , *Cultura oficial e ideología en la Asturias franquista: el I.D.E.A.* (Oviedo: Servicio de publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1984);
- , ‘Cuestión social, espacio público y lucha por la hegemonía: la Iglesia asturiana en el período intersecular’, in *De la cuestión señorial a la cuestión social: homenaje al profesor Enric Sebastià*, a cura di Manuel Chust (Valencia: Universitat de València, Servei de Publicacions, 2002), pp. 215–34;
- , ‘El Grupo de Oviedo: democracia, reforma social y proyección pública’, in *Estudios sobre el republicanismo histórico en España: luchas políticas, constitucionalismo y alcance cultural*, a cura di Sergio Sánchez Collantes (Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2017), pp. 179–220;
- , *Historia social de ocio. Asturias 1898-1914* (Madrid: Comisión Ejecutiva Confederal de la UGT-Centro de Estudios Históricos, 1996);
- , ‘Ideología y lengua durante el franquismo: el caso asturiano’, *Lletres Asturianes. Boletín Oficial de l’Academia de La Llingua Asturiana*, 18 (1985), 25–40;
- , ‘Las transformaciones de El Carbayón: de diario conservador a órgano del catolicismo social’, in *Historia de la prensa en Asturias*, a cura di Jorge Uría (Oviedo: Asociación de la Prensa Asturiana, 2004), 1. NACE EL CUARTO PODER: LA PRENSA EN ASTURIAS HASTA LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL, 241–80;
- , ‘Sobre historia e historiografía en la edad contemporánea asturiana’, *Bulletin d’Histoire Contemporaine de l’Espagne*, 20 (1994), 267–306;
- Urigüen, Begoña, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo* (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1986);
- Van Gennep, Arnold, *I riti di passaggio* (Torino: Bollati Boringhieri, 1981);
- Van Osta, Jaap, ‘The Emperor’s New Clothes. The Reappearance of the Performing Monarchy in Europe, c. 1870-1914’, in *Mystifying the Monarch: Studies on Discourse, Power, and History*, a cura di Jeroen Deploige e Gita Deneckere (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), pp. 181-192;
- Vanoli, Alessandro, *Alle origini della Reconquista: pratiche e immagini della guerra fra Cristianità e Islam* (Torino: Arago, 2003);
- Varela, Javier, ‘Nación, patria y patriotismo en los orígenes del nacionalismo español’, *Studia Historica. Historia Contemporánea*, XII (1994), 31–43;
- Varela Ortega, José, *Los amigos políticos. Partidos, elecciones y caciquismo en la Restauración (1875-1900)* (Madrid: Marcial Pons, 2001);

- Varela Suanzes-Carpegna, Joaquín, 'La doctrina de la constitución histórica de España', *Fundamentos: cuadernos monográficos de teoría del Estado, derecho público e historia constitucional*, 6 (2010), 307–59;
- , 'Presentación', in *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España*, di José María Queipo de Llano y Ruiz de Sarabia, conte di Toreno (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008), pp. V–XVI;
- Ventresca, Robert, *From Fascism to Democracy: Culture and Politics in the Italian Election of 1948* (Toronto: University of Toronto Press, 2004), pp. 100–37;
- Verucci, Guido, 'I simboli della cultura laica e delle istituzioni civili', in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione, 1815-1915*, a cura di Emma Fattorini (Torino: Rosenberg & Sellier, 1997), pp. 235–46;
- Viaene, Vincent, 'International History, Religious History, Catholic History: Perspectives for Cross-Fertilization (1830-1914)', *European History Quarterly*, 38.4 (2008), 578–607;
- Villares, Ramón, 'Alfonso XII y regencia, 1875-1902', in *Restauración y dictadura*, a cura di Ramón Villares e Javier Moreno Luzón, *Historia de España*, VII (Barcellona: Crítica; Madrid: Marcial Pons, 2009), pp. 1–304;
- Vincent, Mary, *Catholicism in the Second Spanish Republic: Religion and Politics in Salamanca, 1930-1936* (Oxford: Clarendon Press, 1996);
- Watanabe, Chiaki, *Confesionalidad católica y militancia política: la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica Española (1923-1936)* (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003);
- , 'La Juventud Católica Española. Orígenes y primer desarrollo', *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V. Historia Contemporánea*, 8 (1995), 131–39;
- Weber, Eugen, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Stanford: Stanford University Press, 1976);
- Weber, Max, 'L'etica protestante e lo spirito del capitalismo', in *Sociologia delle religioni*, di Max Weber, 2 voll. (Torino: UTET, 1976), I, pp. 107–324;
- , 'Potere politico e potere ierocratico', in *Economia e società*, di Max Weber, 4 voll. (Milano: Edizioni di Comunità, 1995), IV. SOCIOLOGIA POLITICA, 269–327;
- Weir, Todd H., 'A European Culture War in the Twentieth Century? Anti-Catholicism and Anti-Bolshevism between Moscow, Berlin, and the Vatican 1922 to 1933', *Journal of Religious History*, 39.2 (2015), 280–306;
- , 'Comparing Nineteenth- and Twentieth-century Culture Wars', *Journal of Contemporary History*, 53.3 (2018), 489–502;
- Wheeler, Michael, *The Old Enemies: Catholic and Protestant in Nineteenth-century English Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006);
- Wilmer, S.E., *Theatre, Society and the Nation. Staging American Identities* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002);
- Wintle, Michael, 'Personifying the Past: National and European History in the Fine and Applied Arts in the Age of Nationalism', in *Narrating the Nation: Representations in History, Media and the Arts*, a cura di Stefan Berger, Linas Eriksonas e Andrew Mycock (New York: Berghahn Books, 2008), pp. 222–45;
- Wilson, Bryan R., *La religione nel mondo contemporaneo* (Bologna: Il Mulino, 1985);

- Witte, Els, 'The Battle for Monasteries, Cemeteries and Schools: Belgium', in *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-century Europe*, a cura di Christopher Clark e Wolfram Kaiser (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 102–28;
- Woell, Edward J., 'Waging War for the Lord: Counterrevolutionary Ritual in Rural Western France, 1801-1906', *The Catholic Historical Review* 88 (2002), 17–41;
- Wohlrab-Sahr, Monika e Marian Burchardt, 'Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities', *Comparative Sociology* 11 (2012), 875-909;
- Wolf, Christiane, 'Los monarcas como representantes religiosos de la nación hacia 1900? Una comparación entre el káiser Guillermo II, la reina Victoria y el emperador Francisco José', in *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, a cura di Heinz-Gerhard Haupt e Dieter Langewiesche (Saragozza: Institución Fernando el Católico, 2010), pp. 177-198;
- Wohnout, Helmut, 'Middle-Class Governmental Party and Secular Arm of the Catholic Church: The Cristian Socials in Austria', in *Political Catholicism in Europe: 1918-1945*, a cura di Wolfram Kaiser e Helmut Wohnout (Londra: Routledge, 2004), pp. 172–94;
- Writing National Histories: Western Europe since 1800*, a cura di Stefan Berger, Mark Donovan e Kevin Passmore (Londra: Routledge, 2002);
- Writing and Rewriting National Theatre Histories*, a cura di S.E. Wilmer (Iowa City: University of Iowa Press, 2004);
- Wulff, Fernando, *Las esencias patrias: historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)* (Barcellona: Crítica, 2002);
- Young, Clinton, *Music, Theatre and Popular Nationalism in Spain, 1880-1930* (Baton Rouge: Louisiana University Press, 2016);
- Zabalo Zabalegui, Francisco Javier, 'El número de los musulmanes que atacaron Covadonga. Los precedentes bíblicos de unas cifras simbólicas', *Historia. Instituciones. Documentos*, 31 (2004), 715–27;
- Zambarbieri, Annibale, 'La devozione al Papa', in *La Chiesa e la società industriale (1878-1922). Parte seconda*, a cura di Elio Guerriero e Annibale Zambarbieri, Storia della Chiesa Fliche Martin, XXII (Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1990), pp. 9–81;
- , 'Fede e religiosità fra tendenze laiche e modernismo cattolico', in *Storia dell'Italia religiosa*, 3 voll. (Roma: Laterza, 1993-1995), 3. L'ETÀ CONTEMPORANEA, a cura di Gabriele De Rosa, André Vauchez e Tullio Gregory (1995), pp. 143–85;
- , *Il nuovo papato: sviluppi dell'universalismo della Santa Sede dal 1870 ad oggi* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001);
- Zimdars-Swartz, Sandra, *Encountering Mary: From La Salette to Medjugorje* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

## Stampa

*ABC* (Madrid);  
*ABC de Sevilla* (Siviglia);  
*Acción. Defensor de los intereses de la mujer* (Gijón);  
*Asturias. Revista gráfica semanal* (L'Avana);  
*Asturias Agraria* (Oviedo);  
*Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo* (Oviedo);  
*Covadonga. Revista quincenal ilustrada* (Covadonga);  
*El Carbayón* (Oviedo);  
*El Católico* (Madrid);  
*El Comercio* (Gijón);  
*El Contemporáneo* (Madrid);  
*El Correo Español* (Madrid);  
*El Debate* (Madrid);  
*El Imparcial* (Madrid);  
*El Liberal* (Madrid);  
*El Museo de las Familias* (Madrid);  
*El Museo Universal* (Madrid);  
*El Noroeste* (Gijón);  
*El País* (Madrid);  
*El Pilar* (Saragozza);  
*El Siglo Futuro* (Madrid);  
*El Socialista* (Madrid);  
*El Sol* (Madrid);  
*Gaceta de Madrid* (Madrid);  
*Gedeón* (Madrid);  
*Heraldo de Madrid* (Madrid);  
*La Acción* (Madrid);  
*La Aurora Social* (Oviedo);  
*La Época* (Madrid);  
*La Esfera* (Madrid);  
*La Esperanza* (Madrid);  
*La Iberia* (Madrid);  
*La Ilustración Católica* (Madrid);  
*La Ilustración Española y Americana* (Madrid);  
*La Ilustración Gallega y Asturiana* (Madrid);

*La Nueva España* (Oviedo);  
*La Vanguardia* (Barcellona);  
*La Voz de Asturias* (Oviedo);  
*Mundo Gráfico* (Madrid);  
*Región* (Oviedo);  
*Revista Social y Agraria* (Madrid);  
*Semanario Pintoresco Español* (Madrid);  
*Solidaridad Obrera* (Barcellona);  
*Religión y Patria* (Gijón);  
*Voluntad* (Gijón).

## Opere d'arte

- Fernández Cuevas, Telesforo, *Alrededores de Oviedo*, n.d., olio su tela, 24,5 x 39,5 cm, Oviedo, Museo de Bellas Artes de Asturias, Colección Pedro Masaveu;
- Martínez Abades, Juan, *El viático a bordo*, 1890, olio su tela, 331 x 459 cm, Madrid, Museo del Prado;
- , *Recogida de algas en la ribera del Berbés (Vigo)*, 1892, olio su tela, 40 x 76 cm, Malaga, Museo Carmen Thyssen Málaga;
- Menéndez Pidal, Luis, *El viático en la aldea*, 1924, olio su tela, 70 x 105 cm, n.p., Collezione privata;
- , *La cuna vacía*, 1892, olio su tela, 220 x 327 cm, Oviedo, Museo de Bellas Artes de Asturias, Depósito de D. Antonio Suárez;
- , *Salus infirmorum*, 1896, olio su tela, 80 x 100 cm, Madrid, Museo del Prado;
- , *Teatro guiñol ambulante*, 1913, olio su tela, 162 x 207 cm, Madrid, Fundación María Cristina Masaveu Peterson;
- Miranda, Fernando, *La tumba de Pelayo*, litografía, da Evaristo Escalera, *Crónica del Principado de Asturias*, Crónica General de España, o sea historia ilustrada y descriptiva de sus provincias, sus poblaciones más importantes de la península y de ultramar (Madrid: Ronchi y compañía, 1866), p. 80;
- Ortega, Calixto, *Covadonga*, xilografía, da *Semanario Pintoresco Español*, 7 marzo 1841, p. 73;
- Parcerisa, Francisco Javier, *Covadonga*, litografía, da Francisco Javier Parcerisa e José María Quadrado, 'Principado de Asturias', in *Recuerdos y bellezas de España, bajo la Real protección de SS.MM. la Reyna y el Rey. Obra destinada a dar a conocer sus monumentos y antigüedades*, di Francisco Javier Parcerisa e José María Quadrado, 11 voll. (Madrid: Imprenta de Repulles, 1855), VOLUME VIII. ASTURIAS Y LEÓN, 5–248 (p. 27);
- Pérez Villaamil, Jenaro, *La Cueva de Covadonga*, 1850, olio su tela, 52,5 x 43,3 cm, Oviedo, Diputación Provincial de Oviedo;
- , *Procesión de Covadonga*, 1851, olio su tela, 131 x 181 cm, Madrid, Palacio Real;
- Piñole, Nicanor, *De promesa al Cristo de Candás*, 1920, olio su tela, 159 x 205 cm, Oviedo, Colección Banco Herrero;
- , *Marineros en el puerto de Gijón*, 1906, 114,5 x 150,5 cm, Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía;
- , *La vuelta de la romería*, 1915, olio su tela, 119,5 x 178,5 cm, Gijón, Museo Casa Natal de Jovellanos - Museo Nicanor Piñole;
- Rico, Martín, *La Cueva de Covadonga*, acquarello, da *El Museo Universal*, 15 gennaio 1857, p. 5;
- , *Vista de Covadonga*, olio su tela, 81 x 63 cm, Oviedo, Museo de Bellas Artes de Asturias;
- Rubio de Villegas, José, *Exterior de la tumba de Pelayo*, litografía, da Juan de Dios de la Rada, *Viaje de SS. MM. y AA. por Castilla, León, Asturias y Galicia, verificado en el verano de 1858* (Madrid: Aguado, 1860), p. 545;
- , *Interior de la tumba de Pelayo*, litografía, da Juan de Dios de la Rada, *Viaje de SS. MM. y AA. por Castilla, León, Asturias y Galicia, verificado en el verano de 1858* (Madrid: Aguado, 1860), p. 547;



- Urrabieta, Vicente, *La tumba de Pelayo*, litografia, da *Semanario Pintoresco Español*, 4 febbraio 1849, p. 3;
- , *Gruta en que está la tumba de Pelayo*, litografia, da *Semanario Pintoresco Español*, 4 febbraio 1849, p. 4;
- Valle, Ernesto, *Faena carbonera*, 1921, olio su tela, 90 x 90, Oviedo, Museo de Bellas Artes de Asturias;
- , *La corrada*, ca. 1925, olio su tela, 80 x 100 cm, Oviedo, Museo de Bellas Artes de Asturias;
- , *La romería*, 1909, olio su tela, 124 x 180 cm, Oviedo, Museo de Bellas Artes de Asturias;
- Vicente, Paulino, *Cabeza de Manolo*, 1918, olio su tela, 43,9 x 38,8 cm, n.p., Collezione privata.

## Archivi e biblioteche

Biblioteca Nacional de España;

Biblioteca Tomás Navarro Tomás, Centro de Ciencias Humanas y Sociales, Consejo Superior de Investigaciones Científicas;

Archivo General de la Administración;

Archivo General de Palacio;

Archivo-Biblioteca de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando;

Hemeroteca Municipal, Ayuntamiento de Madrid;

Archivo Histórico de Asturias;

Archivo Histórico Diocesano de Oviedo;

Biblioteca de Asturias Ramón Pérez de Ayala;

Biblioteca Pública Jovellanos de Gijón;

Fototeca de Asturias, Muséu del Pueblu d'Asturies.

## Archivi e biblioteche virtuali

Europeana Collections;

Encyclopedia of Romantic Nationalism in Europe;

Biblioteca Virtual de Prensa Histórica;

Biblioteca Digital Hispánica;

Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes;

Diccionario Biográfico Español;

Biblioteca Digital de Castilla y León;

Biblioteca Virtual del Principado de Asturias;

Enciclopedia de Oviedo;

Archivo-Biblioteca de la Fundación Pablo Iglesias;

Archivo Histórico de Solidaridad Obrera;

GICES XIX, Grupo de Investigación del Cuento Español del Siglo XIX.