

# **L'Opus Dei negli anni del Franchismo: storia di una narrazione**

Proponiamo la versione integrale del saggio "La formazione di una grande narrazione sull'Opus Dei", dello storico Jaume Aurell sul rapporto tra Opus Dei e Franchismo. La ricerca è apparsa su *Studia et Documenta: Rivista dell'Istituto Storico san Josemaría Escrivá*, vol. VI, num. 6, (2012), pp. 235-294.

09/03/2018

## **"La formazione di una grande narrazione sull'Opus Dei" (Jaume Aurell)**

Traduzione, ad opera di Vittorio Varvaro e Giacomo Franchi, dall'originale “La formación de un gran relato sobre el Opus Dei”, Studia et Documenta: Rivista dell’Istituto Storico san Josemaría Escrivá, vol. VI, num. 6, (2012), pp. 235-294.

Questo articolo si propone di esplorare, analizzare e interpretare le circostanze che hanno favorito la formazione di una certa immagine dell’Opus Dei nel corso della sua storia, incentrandosi sull’epoca della Spagna di Franco (1939-1975). L’obiettivo principale di questa ricerca è quello di indagare intorno alle cause del contrasto tra la realtà

dell'Opus Dei e l'immagine da essa proiettata, ma anche di esaminare a fondo i processi che producono questo tipo di distorsioni, così caratteristiche delle società moderne e, più esattamente, post-moderne. Si parte, allora, da un interesse tematico (l'immagine dell'Opus Dei) e anche metodologico e teorico: il funzionamento e la divulgazione delle grandi narrazioni nelle società contemporanee e la proiezione di alcune realtà sociali e culturali che vi si manifestano.

Oggi l'Opus Dei è una istituzione della Chiesa che gode di un legittimo prestigio. È un rispetto che si è a mano a mano guadagnato a partire dalla sua fondazione avvenuta nel 1928 e che si è diffuso sia in ambito ecclesiastico che civile. Nel corso della sua storia ha ricevuto dimostrazioni di apprezzamento e di lode ovunque da parte delle più diverse ideologie, confessioni e

credenze religiose. L'erezione in prelatura personale della Chiesa Cattolica, il 28 novembre 1982, ha adeguato la sua configurazione giuridica alla sua natura e una moltitudine di persone è accorsa a Roma per le ceremonie di beatificazione (1992) e canonizzazione (2002) del suo fondatore. Eppure, accanto a questa immagine positiva, ampiamente riconosciuta, ne è a poco a poco cresciuta anche un'altra meno favorevole, limitata ad alcuni ristretti ambienti accademici, editoriali e mediatici, ma che per la sua ampia risonanza ha avuto in vari momenti una notevole ripercussione sociale.

In quanto storico interessato al processo di avvicinamento, accesso, interpretazione, scrittura, trasmissione e ricezione del passato, mi ha sempre stupito il profondo contrasto tra la realtà storica dell'Opus Dei e la sua universale

accettazione (che sostanzialmente non è cambiata dal giorno della sua fondazione) e la sua immagine, che è cambiata enormemente a seconda di epoche e luoghi. Chiunque conosca, anche pochissimo, la realtà storica e l'itinerario giuridico dell'Opus Dei, non può che restare perplesso davanti a questa discrepanza tra il fatto in sé e la sua immagine ricreata.

Partendo dall'osservazione di questo fenomeno storico-mediatico, questo articolo si propone di esplorare le circostanze che hanno favorito il formarsi di una determinata immagine dell'Opus Dei nel corso della sua storia, incentrandosi sull'epoca della Spagna di Franco (1939-1975). Pertanto non si tratta, esattamente, di uno studio sulla natura di tale istituzione in questo spazio e in questo tempo, ma piuttosto di un'analisi dei meccanismi che hanno articolato la

percezione che la società ha proiettato su di essa[1]. L'articolo si propone di analizzare a fondo, a livello globale e teorico, i processi che determinano questo tipo di deformazioni, così caratteristici delle società moderne e, più esattamente, post-moderne. Pertanto, parto da un interesse tematico (l'immagine dell'Opus Dei), ma anche metodologico e teorico (la generazione, il consolidamento e il funzionamento delle grandi narrazioni nelle società contemporanee).

Nel suo percorso l'Opus Dei ha dovuto affrontare l'emergere di due immagini contrapposte. La prima la presenta come una realtà apostolica che ha contribuito alla diffusione della vita cristiana in mezzo al mondo e ne apprezza l'impegno in alcuni settori chiave per lo sviluppo e il progresso della società, specialmente in campo culturale ed

educativo. La seconda la descrive come una organizzazione conservatrice che aspira ad acquisire potere e che, partendo da una prima configurazione come gruppo di pressione ideologica della Spagna franchista, ha cambiato a mano a mano fisionomia adattandosi alle mutevoli circostanze storiche.

Come conseguenza di questa seconda immagine, intorno all'Opus Dei si è generata una serie di miti, deformazioni della realtà, che hanno creato a loro volta attorno ad esso un complesso immaginario collettivo. I primi punti di frizione si possono localizzare nel periodo immediatamente successivo la guerra civile spagnola, negli anni quaranta, e sono dovuti ad alcuni membri di istituzioni religiose nell'ambito ecclesiastico e della Falange Spagnola nell'ambito civile. Nel 1940 alcuni responsabili delle congregazioni mariane

consideravano Escrivá un antagonista e fecero tutto il possibile per screditarlo, accusandolo di eresia. Nel 1941, al Tribunale di Repressione della Massoneria, fu presentata una denuncia nella quale si accusavano san Josemaría e l'istituzione da lui fondata come massonica. Nel 1942 alcuni membri della Falange Spagnola lo denunciarono come anti-falangista e, pertanto, nemico della sollevazione (Alzamiento) che aveva dato luogo all'insediamento del franchismo. Di conseguenza, all'inizio degli anni quaranta, il fondatore dell'Opus Dei aveva già accumulato le denunce di eretico, massone e traditore della patria.

Questi fatti storici contrassegnarono l'inizio delle campagne contro l'Opus Dei e si possono considerare quelli che hanno dato origine a una grande narrazione con forti componenti ideologiche, che si è trascinata fino

ad oggi, assumendo via via forme molto diverse. Di conseguenza, lo studio della nascita e dello sviluppo di questa grande narrazione (l'Opus Dei come gruppo conservatore interessato al controllo dei centri di potere) rappresenta un attraente campo di ricerca per quegli storici che si occupano di analizzare la dinamica della generazione, del consolidamento e della divulgazione dei racconti storici, dei miti e delle metanarrazioni. E questa è proprio la questione che mi propongo di analizzare. Le mie considerazioni si muoveranno a livello storiografico; procederò, dunque, sulla base di ciò che è stato pubblicato, ma senza escludere del tutto una esplorazione più diretta delle fonti primarie.

## **Le grandi narrazioni e le interpretazioni olistiche della realtà**

Per comprendere come avviene la creazione di un simile mostro mediatico credo che possa essere utile ricorrere alla nozione di grande narrazione, che ha preso piede, a partire dagli anni settanta del secolo passato, nell'ambito delle discipline umanistiche e delle scienze sociali. Gli storici hanno definito le grandi narrazioni come racconti globali del passato, capaci di trasformare concettualmente le realtà più complesse trasformandole in semplici sistemi di conoscenza, accessibili al grande pubblico[2].

Jean François Lyotard, nella sua diagnosi *La condizione postmoderna*, pubblicata nel 1979, ha identificato le grandi narrazioni con il concetto di metanarrazioni, sorte dalla razionalizzazione della storia attraverso teorizzazioni plurisemantiche, capaci di interpretare genericamente il passato, dare un senso al presente e aprire prospettive per il futuro[3].

Le grandi narrazioni, pertanto, sono costruzioni teoriche, articolate da intellettuali, che forniscono spiegazioni semplificate dei complessi avvenimenti storici sperimentati da una società – specialmente quelli che posseggono una forte carica drammatica e sono ben presenti nella memoria collettiva – inserendole efficacemente nella cultura popolare[4]. Questi metaracconti posseggono una notevole dimensione identitaria, riguardo all'efficacia delle spiegazioni storiche, all'auto comprensione e alla configurazione delle società.

Le grandi narrazioni sono frutto della memoria più che della storia e, di conseguenza, non hanno motivo di avere una base storica rigorosa, ma almeno una certa analogia con la realtà. Di solito hanno origine a partire da alcuni fatti più o meno ben precisati, o da testimonianze più o

meno dirette di alcuni avvenimenti, trasmessi dalla tradizione orale. Tali fatti vengono reinterpretati per essere successivamente ripresi da intellettuali che li dotano di una sofisticata base scientifica. Alla fine diventano patrimonio di scrittori e giornalisti, che li trasformano in storie e li divulgano come una grande narrazione suscettibile di essere capita, imparata e assimilata da tutti i membri della società, indipendentemente dal loro livello culturale. Una volta divenuti patrimonio dell'opinione pubblica, i politici se ne servono con maestria a loro favore, anche se raramente riescono a manipolarli o trasformarli e perciò si limitano a sfruttare al massimo la loro potenzialità finché perdono vigore e pertanto vengono sostituiti da altri di maggior efficacia.

Di solito le grandi narrazioni mantengono la loro vitalità per due o tre generazioni. Dopo, non

necessariamente si trasformano o cambiano, ma si limitano a languire progressivamente. Così, in riferimento alla storia della Spagna, la grande narrazione della prima metà del XIX secolo, per esempio, fu la costruzione di una nazione attraverso la guerra d'indipendenza; quella del primo terzo del XX, la grande narrazione della Restaurazione e la mitizzazione del Cánovas moderato; negli anni successivi al 1939, quella della ricostruzione della Spagna imperiale e quella della Transizione democratica, forgiata attraverso il «consenso» intorno a certi valori fondamentali come la riconciliazione, l'amnesia collettiva terapeutica e la democrazia. Più recentemente, sembra aver dominato la grande narrazione della Repubblica e della guerra civile come immagine delle due Spagne irreconciliabili, in un discorso manicheo e riduzionista su buoni e

cattivi – un discorso che attualmente a sua volta si sta rielaborando attraverso una lettura revisionista della storia della Spagna. Non è che queste grandi narrazioni, applicate alla storia della Spagna, siano storicamente false, perché hanno sempre un fondamento storico, ma la semplificazione della realtà è in esse tanto evidente che alla fine perdono ogni loro referenzialità.

La grande narrazione si trasforma spesso in un mito, benché non abbia alcun motivo per identificarvisi pienamente. La differenza è che la prima si preoccupa di più dell'immagine perduta che della realtà delle cose, mentre il mito non ha bisogno della mediazione di questa immagine, perché molte volte il momento della sua formazione coincide con quello del fatto reale, anche se poi con il passare del tempo si deforma o (nel processo più abituale) finisce con l'idealizzare il

fatto originario. Per questo motivo la grande narrazione si regge spesso sulla massima «la percezione è la realtà» o nasce da quell'altra ben nota asserzione secondo cui «il mezzo è il messaggio», mentre il mito non ha bisogno di nessun tipo di legittimazione, perché si impone in un modo più spontaneo[5].

Secondo gli storici, la grande narrazione non è adatta ad analizzare il passato, ma neppure la disprezzano come astorica, perché, come il mito, la sua esistenza risponde a una immagine che la società, o una parte della società, si è fatta di se stessa e, pertanto, da questo punto di vista, è storica o, più esattamente, fa parte dell'immaginario storico di una società[6]. I miti – le storie millenarie, i più antichi eroi, i personaggi mitizzati – diventano modelli per spiegare il mondo, per definire la propria identità, tanto ad

intra come ad extra, nella relazione con gli altri.

Tre libri pubblicati in Spagna all'inizio del decennio scorso hanno messo in evidenza l'importanza della creazione delle grandi narrazioni nel consolidamento delle identità collettive: quello di José Álvarez Junco sulla formazione dell'identità spagnola nel XIX secolo, quello di Ismael Saz sui discorsi degli intellettuali falangisti all'epoca di Franco e quello di Santos Juliá sulla grande narrazione delle due Spagne[7]. Tutti e tre partono dal presupposto dell'efficacia delle grandi narrazioni o discorsi nella formazione delle identità e della costruzione della stessa storia. Una delle conclusioni su cui coincidono è il perdurare della grande narrazione delle due Spagne, che ha retto anche alle profonde crisi che si sono abbattute sul paese nei due ultimi secoli: la guerra d'indipendenza, il

disastro del 1898, la guerra civile e la transizione democratica.

Il caso della Spagna è unico, ma tutte le nazioni possono individuare nel loro passato e nel loro presente l'esistenza di alcune lunghe trame narrative, sorte dall'intrecciarsi di molte voci, generatrici di identità collettive. In qualche momento della loro storia buona parte dei paesi europei hanno gestito delle narrazioni analoghe a quelle create in Spagna (la Francia tradizionalista e rivoluzionaria, l'Italia legale e realista, la Germania illuminata e militarista, l'America schiavista e progressista, l'Inghilterra classista e industriale), che si caratterizzano per la lunga durata, pur non essendo di solito atemporali perché sono associate a determinati aspetti o periodi della loro storia. Come sostiene Manuel Pérez Ledesma, la preoccupazione per la dualità non è durata a lungo in tali paesi e le

narrazioni contrapposte relative all'identità della nazione hanno avuto un ruolo notevole solo nelle creazioni degli scrittori pubblici nei momenti critici delle guerre e dei conflitti internazionali, o nelle fasi iniziali dell'organizzazione degli Stati nazionali[8]. Ad ogni modo, qualunque sia la loro durata, questi racconti hanno un'influenza globale, indipendentemente dal fatto che la loro creazione sia dovuta a un piccolo gruppo di intellettuali o a un unico gruppo mediatico. Anche l'Opus Dei ha generato una di queste grandi narrazioni.

## **L'Opus Dei nel contesto del cattolicesimo spagnolo del dopoguerra (1940-1944): la diffidenza di fronte alla novità**

L'Opus Dei fu fondato nel 1928. Durante i primi anni san Josemaría svolse il suo lavoro soprattutto tra i giovani di Madrid, sia studenti che

operai. Nei primi anni l'Opus Dei non ebbe una particolare rilevanza pubblica, tenuto conto della piccolezza delle origini. La guerra civile spagnola (luglio 1936 – aprile 1939) mise un freno all'attività pastorale di Escrivá a causa della persecuzione religiosa nella zona controllata dai repubblicani, nella quale risiedette fino al suo arrivo a Burgos alla fine del 1937. Nel 1939, alla conclusione della guerra civile, l'Opus Dei contava poco più di una decina di membri uomini, disposti a vivere il celibato apostolico, esplicitamente consapevoli di appartenere all'istituzione; tra essi, Isidoro Zorzano, Juan Jiménez Vargas, José María González Barredo, Ricardo Fernández Vallespín, Álvaro del Portillo, José María Hernández Garnica, Francisco Botella, Pedro Casciaro, Rafael Calvo Serer, José María Albareda[9]. Per vari mesi il fondatore poté svolgere la sua attività apostolica senza particolari

difficoltà, estendendola anche alle donne[10].

Tuttavia, già durante l'anno accademico 1939-40 erano sorte alcune diffidenze intorno all'Opus Dei, provenienti soprattutto da ambienti ecclesiastici. Non era la prima volta che Josemaría Escrivá si vedeva esposto a pettigolezzi. Egli stesso ne aveva preso nota nei suoi Appunti intimi prima della guerra civile, quando l'attività dell'Opus Dei si limitava all'Accademia DYA e alla Residenza universitaria di Via Ferraz[11]: un giorno del 1935 il figlio del proprietario dell'immobile dell'Accademia gli raccontò che qualcuno aveva detto a suo padre: «Perché avete affittato i vostri appartamenti alla DYA, che è una cosa di massoni? – “Caspita! – gli aveva replicato questi – non sapevo che i massoni recitassero tutti i giorni il rosario così devotamente”»[12]. Comunque

Escrivá non vi aveva dato troppa importanza perché, alla fine, si era sempre trattato di critiche marginali, che non provenivano da una campagna organizzata.

## **Diffidenza delle congregazioni mariane (1940-1941)**

Il panorama cambiò sostanzialmente dopo la guerra civile, nei primi anni quaranta. L'Opus Dei subì allora una critica più sistematica, una serie di mormorazioni incessanti, che cominciavano a diffondersi in modo palese e che erano del tutto sproporzionate, tenuto conto delle piccole dimensioni che l'Opera aveva allora. La realtà era che il messaggio che essa diffondeva, basato sulla spiritualità laicale, doveva fare i conti con un contesto ecclesiale nel quale i secolari erano in genere considerati fedeli di seconda categoria, la cui santità non si escludeva come possibilità, ma

sempre per analogia con i religiosi e i sacerdoti. Questo rinnovato messaggio di santificazione attraverso la vita ordinaria non fu compreso da tutti. Alcuni non solo non lo compresero ma si accinsero a mettergli un freno.

Le prime dicerie contro l'Opus Dei e il suo fondatore sono ben localizzate nella Madrid degli inizi del 1940. Alcuni membri dell'Opera riferivano a Josemaría Escrivá quello che sentivano dire all'università contro la sua persona e l'istituzione da lui fondata. In alcuni circoli di studenti correva voce, nell'Università o nelle Scuole Speciali, che la cappella di Jenner – residenza di studenti promossa dall'Opus Dei a Madrid nel 1939 – era decorata con motivi massonici e cabalistici, si distribuivano alla comunione ostie profumate, c'erano croci senza crocifisso e si notava un ambiente strano [13]. Escrivá non voleva

credere alla rilevanza di queste critiche, fino a quando, nella primavera del 1940, ebbe la prova che coloro che le stavano divulgando appartenevano alla Congregazione Mariana di Madrid, i cui dirigenti erano ecclesiastici influenti sia nel mondo clericale che in quello civile[14].

Escrivá venne a sapere allora che il gesuita incaricato di questa Congregazione, Ángel Carrillo de Albornoz, diffondeva tra i giovani della Congregazione la voce che l'Opus Dei era una società segreta, eretica e di stampo massonico. Parlò con il gesuita per concordare di informarsi reciprocamente di qualsiasi critica che arrivasse a loro conoscenza, sia contro l'Opus Dei sia contro le congregazioni mariane[15]. Le critiche di Carrillo potevano essere condizionate dalla doverosa intenzione di salvaguardare le congregazioni mariane ma, in ogni

caso, erano infondate. Qualche tempo prima, il 23 aprile 1940, san Josemaría aveva scritto una lettera al vescovo di Madrid, Leopoldo Eijo y Garay, nella quale riconosceva di aver individuato queste dicerie da «alcuni mesi», cosa che può farcene anticipare la data alla fine del 1939[16].

In questo modo iniziò a configurarsi la grande narrazione intorno all'Opus Dei. Essa proveniva significativamente da diversi settori legati al mondo ecclesiastico, e non dall'ambito laicista, anticlericale o anticattolico. L'Opus Dei era giudicata una istituzione innovativa sorta in seno alla Chiesa, ma che di fatto la danneggiava, perché insegnava e praticava dottrine sospette di eresia o quanto meno discutibili, in quanto divulgava una chiamata alla santità attraverso la vita ordinaria che metteva in dubbio l'eccellenza della vocazione religiosa.

D'altra parte, l'accusa di essere una istituzione massonica conteneva evidenti connotazioni religiose-politiche, che, nell'ambiente clericale della Spagna del primo franchismo poteva comportare l'inizio di un processo giudiziario con eventuali ripercussioni penali.

Una lettera di Josemaría Escrivá al vescovo di Murcia, del 15 settembre 1940, aiuta a capire il nocciolo della questione:

Ho notizie attendibili secondo le quali un Sig. Consigliere della Gioventù di A.C. maschile di Murcia ha detto letteralmente: «che il lavoro (quello che faccio ormai da dodici anni, approvato dal mio Ordinario e dagli Ordinari dei luoghi in cui lavoro) è esposto a una scomunica del Papa: che egli [il Consigliere] sa perfettamente di che si tratta, ma che ai Vescovi noi raccontiamo soltanto quello che ci conviene, ecc.». Tutto

questo è assolutamente calunnioso, e della sua gravità giudicherà il mio Signor Vescovo[17].

Questo è uno dei documenti che testimoniano che Escrivá cercò di ottenere l'appoggio e l'approvazione dei vescovi, sia a Madrid, sia nelle altre città dove l'Opus Dei avviava l'attività apostolica; lo confermano anche le numerose lettere con cui richiedeva ai vescovi il permesso di aprire residenze e di erigere oratori in cui fosse conservato il Santissimo Sacramento[18].

Nel dicembre 1940 le critiche si estesero a Barcellona, assumendo forme analoghe a quelle di Madrid, ma più drammatiche. Manuel María Vergés, direttore delle influenti congregazioni mariane che i gesuiti dirigevano in quella città, inserì alcune citazioni di Cammino nella sua predicazione della Novena all'Immacolata del 1940 per arrivare

alla conclusione che gli insegnamenti che contenevano erano eretici[19]. A metà gennaio 1941 Vergés predicò un'omelia in cui criticava esplicitamente questa «nuova spiritualità» che «permette ai suoi membri di mentire, dato che so con certezza che alcuni lo sono e invece lo hanno negato» e inoltre voleva far credere che le anime donate a Dio potessero perseverare «senza nessun distintivo, in giacca e cravatta, liberi di andare dove gli pare»[20].

Le idee esposte da Vergés sono particolarmente rilevanti per gli obiettivi di questo articolo, perché spiegano molto bene come funziona la gestazione di una grande narrazione: si parte da un dato reale (i membri dell'Opus Dei, laici, non portavano distintivi e, pur non negando la loro appartenenza all'Opus Dei, avevano il diritto di non dichiararla senza necessità, a parte il fatto che alcuni di quelli ai quali si

riferiva Manuel María Vergés, come Alfonso Balcells, in quel momento non ne erano membri) che però viene frainteso, dando luogo alla creazione di una narrazione che si propaga rapidamente. Il caso del gesuita Vergés, oltretutto, è particolarmente significativo perché il citato Alfonso Balcells ha narrato nella sua autobiografia, in modo piuttosto dettagliato, i fatti menzionati e il successivo processo di rettifica da parte del gesuita, che agì sempre in buona fede ma che era molto condizionato dalla mentalità clericale dell'epoca[21].

Ad ogni modo, le calunnie di Barcellona e di Madrid si diffusero tra le famiglie di coloro che avevano chiesto l'ammissione all'Opus Dei. Durante l'anno accademico 1940-1941 alcuni religiosi fecero visita ai genitori di quelli che frequentavano il centro dell'Opus Dei di Barcellona, chiamato El Palau.

Dicevano che i loro figli, insieme ad altri giovani, venivano indottrinati con idee nuove e pericolose, che si opponevano alla tradizione secolare della Chiesa. Uno di questi giovani, Rafael Escolà, spiegava che «fecero subito visita alla mia famiglia per raccontare che l'Opera era una “una eresia molto pericolosa”, che “ci abbindolavano poco a poco”, che Josemaría Escrivá “era diabolico”; dato che facevano orazione, li chiamavano “illuminati” e asserivano anche che praticavano “riti inventati”»[22].

Nei circoli ecclesiastici furono distribuiti stampati pieni di accuse contro la persona di Josemaría Escrivá e l'istituzione da lui fondata. Una di queste note è particolarmente significativa per ciò che riguarda la narrazione che si stava tessendo sull'Opus Dei da parte di questi settori e che tanta influenza avrebbe avuto in seguito: Opus Dei. Ordini e

norme ai suoi affiliati. Abbandonare il Direttore Spirituale, nascondergli sempre di far parte dell'Opus.

Nessun religioso è cattolico. – Non fare Esercizi Spirituali. – La perfezione l'abbiamo solo noi. – Non dire nulla al confessore (sull'Opus) poiché riteniamo che non ci possa capire. – Il modo di fare delle Congregazioni non è adeguato al XX secolo. – Il P. Escrivá, autore del libro Cammino, dirige l'istituzione. – Dobbiamo essere pochi e i migliori. – Non accettiamo gli Ordini religiosi, ma solo il clero secolare. Questa istituzione funziona da più di un anno. – Il Cardinale Primate Gomá disse, prima di morire, che l'A.C. doveva espellere tali individui che cercavano adepti al suo interno. – Santa coazione. Santa sfacciataggine. Santa intransigenza. – Dove vedi una croce di legno senza la figura di Cristo, devi vedere il posto in cui ti devi crocifiggere[23].

L'equivoco superò ben presto l'ambito delle congregazioni mariane e si diffuse tra i fedeli, e anche nelle chiese e nei conventi. È della primavera del 1941 un episodio molto significativo, che racconta uno dei primi membri dell'Opus Dei di Barcellona, Laureano López Rodó:

Ricordo che una volta don Pascual Galindo, un sacerdote amico del Padre, giunto a Barcellona ci venne a trovare al Palau. Insistette perché andassimo il giorno dopo alla Messa che avrebbe celebrato in una scuola di suore, all'angolo tra la via Diagonal e la Rambla de Cataluña. Assistemmo alla Messa e ci comunicammo (cosa che allora era poco frequente). La Superiora e altre suore presenti ne furono molto edificate e ci invitarono a fare colazione con don Pascual Galindo. Durante la colazione, don Pascual disse alla Superiora: 'Questi sono gli eretici per la conversione dei quali

Lei mi ha chiesto di offrire la Messa'. La povera suora fu sul punto di svenire: le avevano fatto credere che eravamo una legione numerosissima di veri eretici e scoprì che eravamo pochi e normalissimi studenti, che assistevano alla Messa con devozione e facevano la Comunione[24].

All'origine di questi malintesi si avverte la diffidenza di alcuni ecclesiastici, i quali erano convinti che l'Opus Dei fosse arrivato con l'intenzione di mettere in dubbio il valore della vita consacrata e di gestire attività tradizionalmente promosse dai religiosi. L'Opus Dei sarebbe stato una istituzione che veniva a turbare la pace interna della Chiesa e a portar via alcune vocazioni destinate alla vita consacrata. Per alcuni religiosi dell'epoca, predicare la santificazione in mezzo al mondo così come faceva il fondatore

dell'Opus Dei, era quanto meno avventato.

In ogni caso, l'Opus Dei sembrava ai loro occhi una istituzione che voleva competere con i religiosi per il monopolio dell'apostolato. Josemaría Escrivá lo riferiva il 31 maggio 1941 – quando si cominciavano a sentire con particolare virulenza gli echi della campagna contro l'Opus Dei – in una lunga lettera al vescovo di Madrid, nella quale concludeva che tutto era dovuto al fatto che alcuni religiosi temevano che avrebbero perduto vocazioni[25].

È sintomatico analizzare le parabole di due dei principali detrattori dell'Opus Dei nei suoi primi anni (i padri gesuiti Ángel Carrillo de Albornoz e Manuel Vergés), che sono rappresentativi dei due principali centri di ostilità (Madrid e Barcellona) e dimostrano l'importanza delle congregazioni

mariene nella divulgazione di queste calunnie.

Ángel Carrillo de Albornoz era uno dei religiosi più influenti di Madrid, soprattutto grazie alla sua attività nelle congregazioni mariane, in cui confluivano molti giovani della città. Carrillo cominciò a criticare l'Opus Dei, perché non ammetteva una spiritualità basata sulla santificazione delle attività ordinarie al di fuori dello stato religioso. Inoltre, diffidava dell'Opus Dei, perché era convinto che stava provocando l'uscita dei giovani dalle congregazioni mariane, che tradizionalmente erano la miniera delle vocazioni di gesuiti.

Prima di entrare nei gesuiti, Carrillo era stato un brillante avvocato del governo spagnolo e aveva una forte attrattiva personale. Durante la guerra civile era stato cappellano delle forze nazionaliste e godeva di

un grande prestigio tra gli stessi gesuiti, per cui non è strano che molti di loro lo seguissero nell'ostilità nei confronti dell'Opus Dei. Dopo aver trascorso alcuni anni nella curia della Compagnia, a Roma, nel 1951 Carrillo decise di abbandonare l'ordine. Scrisse allora al superiore dell'ordine in Svizzera e gli restituì il denaro che l'ordine gli aveva dato per recarvisi. Finì a Parigi, dove un imprenditore gli dette impiego come direttore delle sue operazioni commerciali. Carrillo contrasse matrimonio in una chiesa protestante di Parigi. Informato di questa situazione, il fondatore dell'Opus Dei si preoccupò di aiutarlo a mettere ordine nella sua situazione morale e giuridica[26]. Morì a Parigi nel 1981.

L'altro caso riguarda il già menzionato Manuel María Vergés. La sua storia ha un finale meno drammatico. Alfonso Balcells, che,

come abbiamo detto, frequentava le attività dell’Opus Dei a Barcellona pur non appartenendo allora all’istituzione, fu drammaticamente espulso dalla Congregazione («come Giuda e traditore») nel gennaio del 1941[27]. Dopo la sua espulsione, in casa Balcells avvenne un’agitata conversazione nella quale Alfonso dichiarò alla sua famiglia l’enorme sorpresa che aveva provocato in lui il comportamento di Manuel Vergés, attribuendolo a un incredibile malinteso. Il padre, finalmente convinto della sincerità del figlio, andò a parlare con il gesuita, che rimase piuttosto convinto del suo errore. Infatti, alcuni mesi dopo il clamoroso episodio della espulsione, Vergés chiese con affetto a Santiago Balcells notizie di suo fratello Alfonso, dimostrando così che quella crisi era superata e che era stato tutto un malinteso. Alcuni anni dopo Vergés andò alla prima Messa di un sacerdote catalano dell’Opus Dei,

Jaume Planell, celebrata nella scuola La Salle di Barcellona. Il gesto fu considerato da tutti come una manifestazione della sua volontà di riconciliarsi[28]. Vergés morirà nel 1956, lasciando dietro di sé una fama di uomo apostolico e fedele alla Chiesa cattolica[29].

I percorsi di Carrillo e di Vergés, tanto diversi tra loro, confermano che le critiche mosse contro l'Opus Dei da quegli ecclesiastici durante gli anni quaranta erano dovute soprattutto allo sconcerto che produceva in alcuni la novità del messaggio di Escrivá sulla ricerca della santificazione attraverso la vita ordinaria.

Nell'estate 1942 si ripeterono a Valencia fatti analoghi a quelli di Madrid e Barcellona dei mesi precedenti. La famiglia di Florencio e Ismael Sánchez-Bella fu messa in guardia dal pericolo che correva i

loro figli se avessero continuato a frequentare i centri dell'Opus Dei: «Due ecclesiastici vennero a trovare i miei genitori e dissero tali falsità, magari pensando di agire in buona fede, che i miei genitori ci minacciarono di metterci alla porta se avessimo continuato a frequentare un Centro dell'Opus Dei»[30].

Particolarmente significativa è la testimonianza di Amadeo de Fuenmayor, al quale sua madre raccontò che un gesuita era andata a trovarla per prevenirla contro l'Opus Dei, dicendo: «Voi dell'Opus Dei siete degli illusi, perché vi fanno credere che si può essere santi vivendo nel mondo». Fuenmayor concludeva: «Questa era la causa del mio deplorevole sproposito. Questa era la grande eresia: se non avessi abbandonato l'Opus Dei, avrei trascinato nel precipizio la mia anima»[31]. Qualcosa di simile accadde con i genitori di Javier de Ayala a Saragozza: «Alcuni padri

della Compagnia, a Saragozza, turbarono gravemente la mia famiglia, accusando il Servo di Dio di aver fondato una setta, una specie di massoneria, con persone non diverse dagli antichi illuminati, finiti tutti all'inferno»[32].

Tutti questi episodi spinsero il fondatore a seguire i consigli del vescovo di Madrid, Leopoldo Eijo y Garay, che qualche tempo prima gli aveva suggerito la convenienza che l'Opus Dei potesse godere di un'approvazione giuridico-canonica, sia pure provvisoria e di ambito diocesano[33]. Fino allora a Escrivá era sembrato sufficiente avere l'approvazione esplicita dei vescovi delle diocesi spagnole in cui l'Opus Dei aveva iniziato il lavoro, senza ritenere necessaria un'approvazione di tipo giuridico. Ma davanti all'insistenza di Eijo y Garay e all'esperienza dei primi malintesi, acconsentì al suggerimento e l'Opus

Dei fu approvato come Pia Unione dal vescovo di Madrid il 19 marzo 1941.

## **La persecuzione da parte della Falange Spagnola (1941-1944)**

Tuttavia questa misura non sembra avere avuto tanta efficacia da mettere a tacere le calunnie, almeno a breve termine, in quanto negli anni 1941-1943 la campagna di discredito continuò in alcuni ambienti clericali. Vi fu inoltre un intervento delle autorità civili, che fino a quel momento si erano disinteressate. In tal modo, la grande narrazione dell'Opus Dei come eresia cattolica si estese anche al mondo civile con la naturalezza con la quale le questioni politiche e quelle religiose s'intrecciavano nel primo franchismo[34].

Infatti, la questione arrivò fino al prefetto di Barcellona, Antonio Correa Veglison, il quale chiamò a

comparire Alfonso Balcells. Costui non sarebbe stato membro dell'Opus Dei fino al gennaio 1943, ma l'appartamento dove si svolgevano le attività apostoliche era a suo nome. Questo giovane riuscì a convincere il governatore che le critiche di «setta illuminista o qualcosa di simile» erano infondate. Nel maggio del 1941 Balcells era stato preavvisato dal dottor Torrent, suo collega di facoltà, che gli fece sapere che erano in atto tentativi per impedirgli di diventare medico di guardia nell'Ospedale Clinico di Barcellona, con il pretesto che faceva parte di una setta eretica[35]. Che un'autorità civile si preoccupasse di una questione di natura spirituale, e che lo facesse «appassionatamente», come testimonia l'abate di Montserrat, Aurelio María Escarré, in una lettera che alcuni mesi più tardi inviò al vescovo di Madrid, dimostra chiaramente il tipo di società in cui si

sviluppò inizialmente la grande narrazione[36].

Quanto a Balcells, dinanzi a questo insieme di eventi, scrisse al vescovo di Madrid, che gli rispose, tentando di rasserenarlo:

Caro Signore, ho ricevuto la lettera che Lei mi ha scritto su suggerimento del suo Ecc.mo Sr. Vescovo. Io ne ero stato informato dettagliatamente; il nostro D. José M<sup>a</sup> mi comunica sempre ogni cosa. Lei vede bene di che società segreta si tratta! Dio N.S. vi premierà tutti quanti; subite ogni cosa per Lui e per l'Opus, con molta carità e perdonando. Ci stiamo adoperando perché questo sopruso non continui. Scrivo anche al suo Sr. Vescovo. Credo che il temporale si calmerà assai presto. Di cuore la benedice il suo aff.mo (affettuosissimo) in N.S., + Il Vescovo di M., Madrid, 2.VI.1941[37].

La lettera, conservata nell'Archivio dell'Opus Dei, contiene un significativo autografo di Escrivá, il quale annota con la sua caratteristica grafia a grandi tratti che in quel momento Balcells non era dell'Opus Dei. Le parole del vescovo dovettero consolare il giovane medico catalano, ma non furono del tutto profetiche quando affermava che il temporale si sarebbe placato «assai presto».

Sappiamo, infatti, che non molto tempo dopo questa lettera fu presentata un'accusa presso il Tribunale per la Repressione della Massoneria, che era stato costituito alcuni mesi prima, il 10 settembre 1940. Il proponente, González Oliveros, comunicò che era stato denunciato un gruppo di persone, dirette dal padre Escrivá, che formavano un ramo massonico colluso con le sette giudaiche. Entrava in scena l'intrigo giudeo-massonico, così tipico della

psicologia del complotto nella Spagna del primo franchismo. D'altra parte, questa idea era ereditata da una tradizione proveniente dall'Illuminismo francese del XVIII secolo, che era penetrata nei settori colti più conservatori di tutta la cristianità occidentale, inclusa quella protestante.

Escrivá venne a conoscenza di questi fatti, tra altre fonti, grazie a un buon amico, Luis López Ortiz, che era magistrato e che ha lasciato un resoconto dei fatti:

Mentre io ero il Segretario Generale del Tribunale Speciale per la Repressione della Massoneria, il Direttore Generale della Sicurezza trasmise al Presidente dell'Organismo, Generale Saliquet, allora anche Capitano Generale di Madrid, una denuncia contro l'Opus Dei, formulata da un Padre della Compagnia, il cui nome non ho mai

saputo, nella quale si spiegava che si trattava di un nuovo ramo della massoneria, che si dedicava a distogliere vocazioni che avrebbero rafforzato i Gesuiti e, soprattutto, ad accantonare gli Esercizi Ignaziani, con il proposito di scristianizzare la gioventù.

Il Tribunale era allora composto, oltre che dal Presidente, dai Generali Rada y Borbón, Don Wenceslao González Oliveros, Don Juan José Pradera e Don Marcelino Ulibarri. Il Presidente nominò una Commissione formata da González Oliveros e Pradera, con la quale i soci dell'Opera, secondo quanto riferirono i commissari, collaborarono con sollecitudine a condurre l'inchiesta. Il risultato fu esposto prolissamente a voce da D. Wenceslao, il quale non lesinò elogi collettivi e lodi. A un certo punto della sua lunga relazione, accennò anche al fatto che i soci dell'Opera

praticavano, fra le altre virtù, la castità. Il Generale Saliquet, che in contrasto con la sua apparenza rude, era un uomo molto perspicace, domandò se la Commissione avesse osservato qualche deroga all'osservanza della castità; tanto il Sr. Oliveros, come il Sr. Pradera, affermarono che non c'era ombra di dubbio circa l'onestà di tutti i soci. A questo punto il Presidente decise che non si parlasse più della denuncia e che si archiviasse il fascicolo, perché egli non avrebbe mai immaginato per quale motivo un massone, per i suoi fini, dovesse praticare la castità. Tale dichiarazione fu condivisa in pieno dal Tribunale. La "sentenza", salomonica se si vuole, di cui vennero a conoscenza, fu molto festeggiata dai denunciati, che a tal riguardo furono lasciati tranquilli per un certo tempo. Dico "per un certo tempo" perché ogni tanto spuntava qualche nuova insidia,

puntualmente sconfessata grazie alla prima sentenza[38].

Non si trattò, d'altra parte, di un fatto isolato. Tra il 14 e il 20 dicembre 1941 Josemaría Escrivá stava predicando a Valencia gli esercizi spirituali per alcune giovani universitarie, organizzati dall'Azione Cattolica nel convento delle religiose del Servizio Domestico. Una delle partecipanti, María Teresa Llopis, studentessa di chimica, ammise davanti allo stesso Escrivá che era stata inviata da alcuni politici per spiarlo. Secondo lei, era in preparazione una denuncia per massoneria ed esoterismo, un'accusa ordita da alcuni consiglieri comunali di Valencia spalleggiati dal commissario di polizia[39].

L'obiettivo era chiudere la Residenza che l'Opus Dei aveva a Valencia in via Samaniego. L'intrigo fu sventato con la mediazione di Antonio Rodilla, vicario generale della Diocesi di

Valencia, ma le indagini  
continuarono, producendo anche  
situazioni grottesche come quella  
dello spionaggio al quale fu  
sottoposto Escrivá. Egli stesso narra  
la conversazione che ebbe con María  
Teresa Llopis durante quegli esercizi:

Una delle partecipanti agli esercizi,  
María Teresa Llopis, che studia  
Scienze Chimiche, è venuta a parlare  
con me e mi ha raccontato, in sintesi,  
ciò che segue: 1/ Che si era molto  
commossa sentendomi parlare della  
carità e sentiva l'obbligo di dirmi che  
alcune persone sono impegnate a  
calunniarmi. 2/ Che le avevano  
assicurato che io sono un massone e  
che il mio nome è inserito in uno  
schedario che ha il governatore civile  
di Valencia. Che questo lei lo ha  
raccontato a D. Salvador Escrivá,  
attuale Rettore del Patriarca, il quale  
le ha assicurato che non è vero. 3/  
Che si raccontano cose tremende,  
orribili, riguardo alla Residenza di

Samaniego. 4/ Che le hanno proposto di fare la spia, in modo che la polizia possa cogliere di sorpresa le attività massoniche della Residenza. 4/ [sic] Che le hanno assicurato che io dirigeva la Residenza di Samaniego. 5/ Che chi ha detto tutto questo e le ha proposto di spiarci è una persona che fa la comunione giornalmente ed è diretta da un padre gesuita, che è in contatto con il governatore e con la giunta comunale. 6/ Che questa stessa persona le ha assicurato che nella nostra casa erano stati trovati panni neri e segni massonici; e che questo lo hanno detto ragazzi che hanno frequentato la Residenza. 7/ Che all'Università c'è stata un'agitazione per anticipare le vacanze e che è stato necessario punire dieci studenti di scienze: due di loro – e ha fatto i nomi: Muñoz e Botella – di Burjasot, capi rossi; e gli altri di Samaniego. Tutti costoro erano i caporioni. Gli studenti rossi stanno a Burjasot e a Samaniego.

Questo si sa (così disse) dalle schede esistenti nella segreteria. [...] 11/ La ragazza - M<sup>a</sup> Teresa – continuò dicendo che si pensa di mandare la polizia a Samaniego.

Ho ascoltato in silenzio – sono così abituato, Gesù mio – e le ho fatto notare l'obbligo grave di comunicare quello che sapeva all'Autorità ecclesiastica. Mi ha promesso di parlare con il Sr. Vicario Generale.

Oggi, venerdì, è tornata a vedermi la Sig.na Llopis. [...] [E ha affermato]: “Tutto questo proviene dal P. Lacruz, che è il direttore del capitano Cerezo, e dal P. Segarra, il Superiore. Sono sicura”. 4/ Mi spiega che è il capitano Cerezo, della polizia armata, che ha parlato con lei e le ha proposto di fare la spia. 5/ Mi assicura che, come hanno coinvolto lei, hanno coinvolto anche alcuni consiglieri comunali di Valencia e il commissario di polizia[40].

L'ultima frase è interessante, perché dimostra chiaramente la facilità con cui allora si poteva passare dall'ambito ecclesiastico a quello politico senza soluzione di continuità, e questo aumentava il rischio reale malintenzionati malintesi o anche la possibilità dell'avvio di imputazioni giudiziarie. Alcuni mesi dopo, il 16 gennaio 1942, fu compilata una Relazione Confidenziale sulla Organizzazione Segreta Opus Dei, elaborata a Madrid dalla Delegazione dell'Informazione della Falange. Vi si accusava l'istituzione di opporsi ai fini dello Stato con l'internazionalismo, la clandestinità, la intromissione nella vita intellettuale e nell'ordine delle idee propugnate dal Caudillo, il settarismo, l'attività contro il Movimento e l'utilizzazione della Chiesa a fini partigiani[41].

Quasi contemporaneamente, nel marzo 1942, Carlos Rodríguez de

Valcárcel, segretario nazionale del SEU (Sindacato degli Studenti Universitari) e influente uomo politico della Falange, andò a fare visita al vescovo di Madrid Leopoldo Eijo y Garay. Come risultato della campagna promosse contro l'Opus Dei, veniva a consultare il prelato intorno alla società «segreta e massonica» fondata da Josemaría Escrivá. Il vescovo difese il fondatore dell'Opus Dei non solo perché era convinto della sua santità ma anche per il suo patriottismo, come raccontò alcuni anni dopo Eduardo Alastrué, anche lui presente all'agitato colloquio[42].

Chiunque conosca, anche pochissimo, l'ambiente particolare della Spagna di quegli anni sa che questa accusa, e quelle analoghe che abbiamo ricordato, erano da prendere sul serio. In realtà non ebbero seguito, ma secondo il fondatore dell'Opus Dei erano pur

sempre pericolose, perché provenivano da settori falangisti che avevano un grande rilievo politico e una grande influenza sul Governo, e agivano con profonda mentalità di partito unico[43]. Qualunque altro criterio politico era considerato antipatriottico e pertanto perseguito. Qualunque accusa di eresia o sospetto di eterodossia poteva comportare anche l'apertura di un processo penale come attentato all'integrità del regime politico egemonico della Spagna.

Durante gli anni 1943 e 1944 le accuse continuaron. All'inizio del 1943, uno dei membri dell'Opus Dei, Eduardo Alastrué, fu indagato, secondo quanto raccontò a Escrivá un amico, in quanto «appartenente a una società segreta, nemica della F.E. (Falange Spagnola), che è in connivenza con l'ambasciata inglese»; disse anche che speravano «di conoscere le amicizie di Alastrué,

per poi procedere a una bella retata »[44]. Il 6 febbraio 1943, nella Residenza di via Diego de León di Madrid si presentò un agente del Servizio di Informazione della Falange, inviato a spiare con il pretesto di vedere come era organizzato l'approvvigionamento della casa. Il resoconto di José Manuel Casas Torres, direttore della Residenza, ha pure interesse:

Questa mattina è arrivato un agente del Servizio di Informazione della Delegazione della Falange; lo hanno fatto accomodare nell'ufficio e sono sceso a incontrarlo. Mi ha mostrato i suoi documenti e mi ha detto che era venuto a vedere come avevamo organizzato la questione degli approvvigionamenti. Gli ho risposto che l'incaricato del settore non era in casa, ma che potevo io stesso mostrargli le schede e magari fornirgli qualche dato in più. Mentre andavo a cercarle, ho avvisato il

Padre [Josemaría Escrivá], che mi ha detto, com'è logico, di mostrargli ogni cosa e di agevolare il suo lavoro in tutto. Poi sono sceso con tutti i documenti, che egli ha esaminato, senza concedere loro soverchia importanza, e poi ha cominciato a domandarmi a chi apparteneva la Residenza, quanti ragazzi c'erano e come si entrava [...].

A questo punto il Padre è entrato nell'ufficio [...]. [Il Padre] gli ha fatto notare, tra l'altro, che questo era un sopruso, una mancanza di delicatezza e che sarebbe bastato rivolgersi a lui personalmente per ottenere tutte le informazioni, senza necessità di ricorrere a sotterfugi o a misteri. Il giovanotto non ha negato, ma ha domandato che cosa fosse quella istituzione. Il Padre gli ha spiegato che era una organizzazione di carattere religioso che esercitava l'apostolato tra gli intellettuali; poi ha aggiunto che proprio per questo era

deprecabile quello che era stato fatto, tanto più perché si trattava di una istituzione approvata dalla Chiesa. Poi gli ha ricordato che agli inizi di molte eccellenti istituzioni di carattere religioso il Signore ha permesso le contrarietà e addirittura la persecuzione dei buoni, e che in casa era accaduto lo stesso ed erano state riversate sull'Opus una serie di calunnie, anche se ormai questa campagna era cessata[45].

In parallelo con la persecuzione della Falange continuò anche la diffidenza da parte di alcuni chierici. La differenza fondamentale di questi attacchi, rispetto a quelli originari dell'inizio degli anni quaranta, è che a metà di quel decennio l'Opus Dei si era ormai propagata nelle città più importanti della Spagna e quindi la sua precarietà era minore. Inoltre, e forse è l'aspetto più importante, l'11 ottobre 1943 l'Opus Dei aveva ricevuto la prima approvazione

giuridica da parte della Santa Sede, con il nihil obstat per la erezione diocesana della Società Sacerdotale della Santa Croce.

Gli anni 1945 e 1946 furono anni di tregua. Nell'estate del 1946 Escrivá si trasferì a Roma per seguire personalmente l'iter per la concessione di una nuova approvazione giuridica, che arriverà il 24 febbraio 1947 con il Decretum laudis, che doterà l'Opus Dei di un regime giuridico universale, nel quadro della nuova figura degli istituti secolari[46]. Nel dicembre 1947 san Josemaría poteva scrivere, in riferimento al diradarsi degli attacchi all'Opus Dei: «Le acque si sono calmate parecchio»[47]. Evidentemente la sua presenza a Roma – dove stabilì la sua residenza in modo permanente a partire dall'estate del 1946, sia pure con frequenti viaggi in Spagna fino al

1949 – favorì la diminuzione delle calunnie nel suo paese natale.

Tutti questi malintesi furono particolarmente dolorosi per il fondatore e per i primi membri dell'Opus Dei per tre motivi: in primo luogo, perché mancavano di verità nei confronti di una istituzione nata da poco, cosa che la rendeva chiaramente più vulnerabile ai colpi e ne comprometteva il futuro; in secondo luogo, perché una parte degli attacchi proveniva da persone che, per la loro condizione religiosa, si erano donate a Dio e, consapevolmente o meno, commettevano una ingiustizia; in terzo luogo, perché assai spesso, quando la calunnia arrivava ai vescovi, paralizzava o precludeva il lavoro apostolico dell'Opus Dei in quelle diocesi, come conseguenza della inalterabile consuetudine del fondatore di non iniziare mai il lavoro in una diocesi il cui vescovo

non desse il consenso esplicito per l'avvio delle attività.

In quegli anni, per definire gli attacchi, Josemaría Escrivá era solito utilizzare – e continuò a farlo anche successivamente – una formula profondamente legata alla tradizione spirituale spagnola fin dai tempi di Santa Teresa: «l'opposizione dei buoni». Le critiche avevano avuto origine da persone vincolate a prestigiose istituzioni religiose, con alle spalle secoli di storia, per cui l'Opus Dei era di fatto considerato in questi ambienti una fondazione spuria, da purificare. Il fondatore dell'Opus Dei prevedeva allo stesso tempo – e lo disse in più di un'occasione – che tali critiche potevano essere raccolte da persone non cattoliche, a danno non solo dell'Opera, ma della Chiesa, cosa che gli dispiaceva profondamente. Il tempo gli diede ragione.

## **L'Opus Dei nel contesto dell'evoluzione politica del primo franchismo (1942-1956)**

A parte le vicende di cui abbiamo parlato, nelle quali si mettono in evidenza sia la diffidenza di un certo mondo clericale che la persecuzione della Falange, la grande narrazione intorno all'Opus Dei cominciò a spostarsi verso la sfera pubblica, e in particolare quella politica, al di là degli ambienti ecclesiastici. Di conseguenza, a partire dagli anni cinquanta, l'Opus Dei viene considerato da alcuni una minaccia reazionaria sul piano politico e conservatrice su quello religioso, accuse agli antipodi di quelle precedenti, tanto dal punto di vista religioso che ideologico. Però questo è il meccanismo che genera i miti e le grandi narrazioni, che hanno bisogno di mezze verità per gettare le basi del loro grande potere di

esemplificare e generalizzare, basati in buona misura sulla fiction.

Come tutti i miti, questa nuova fase della grande narrazione trova origine in un contesto e in una serie di circostanze storiche ben precise. In questo caso, il contesto è l'evoluzione stessa del franchismo negli anni cinquanta, durante i quali il falangismo perse la supremazia come forza politica e ideologica egemonica. L'idea distorta di equiparare l'Opus Dei a una forza politica ed economica finisce con l'identificarlo con una delle famiglie che allora cominciavano a competere per acquisire i nuovi spazi pubblici che si erano creati dopo il vuoto lasciato dalla Falange alla fine degli anni cinquanta. Da qui si fa strada anche l'idea dell'interesse dell'Opus Dei a controllare il potere politico. Benché questa narrazione s'intessa e consolida intorno al falso concetto dei tecnocrati dell'Opus Dei, prima che

essa si diffonda nel 1957 erano avvenuti altri due fenomeni che conviene analizzare in questo capitolo: il dibattito sulle cattedre – all'inizio degli anni quaranta – e lo scontro culturale tra le famiglie tradizionaliste e quelle falangiste all'inizio degli anni cinquanta.

## **Il dibattito intorno alle cattedre universitarie (1940-1944)**

L'ambito culturale e intellettuale fu uno dei più danneggiati dalle fratture provocate dalla guerra civile. Una buona parte degli intellettuali erano andati in esilio e molti altri avevano scelto di rimanere nel paese, ma non potevano svolgere il loro lavoro in modo normale. L'università, in sostanza, fu costretta a rinnovare in breve tempo il suo corpo docente. Ebbe inizio allora un processo molto intenso di ricostruzione dell'università come centro nevralgico e punto chiave di ripresa

culturale, al quale presero parte un buon numero di intellettuali del paese che erano in sintonia con il regime, ma anche altri che, pur non essendo entusiasti della situazione che si era venuta a creare dopo la guerra civile, consideravano un dovere verso la Spagna – e, nel caso di persone di profonda formazione cattolica, verso la propria coscienza – intervenire nel dibattito culturale[48].

È in questo contesto che bisogna collocare lo scalpore destato dall'accesso alle cattedre di un numero ridotto ma significativo di membri dell'Opus Dei[49]. Alcuni arrivarono a parlare addirittura di «assalto dell'Opus Dei alle cattedre». In concreto, si diffuse la voce che il ministro José Ibáñez-Martín privilegiava i candidati che appartenevano all'Azione Cattolica, attraverso l'Associazione Cattolica Nazionale dei Propagandisti, e

all'Opus Dei. Infatti, in tale questione la posizione del ministro era determinante: secondo la legge del 1943, il ministro dell'Educazione Nazionale designava direttamente i cinque membri delle commissioni dei concorsi a cattedra. Ibáñez-Martín era propagandista e non c'è dubbio che vedeva di buon occhio i candidati a cattedra cattolici e con un curriculum degno del posto vacante. Tra questi, alcuni provenivano dai propagandisti – dal loro Bollettino sappiamo che i loro membri venivano esortati a concorrere per ottenere le cattedre – e altri anche dall'Opus Dei; questi ultimi soprattutto nelle varie articolazioni della Facoltà di Filosofiae Lettere.

Tuttavia, le persone che appartenevano ai propagandisti o all'Opus Dei erano solo una parte dei concorrenti a cattedra e di quelli che alla fine l'ottenevano. In questo senso, le caratteristiche di «cattolici e

prestigiosi», condizione per l'accesso a una cattedra, non erano affatto esclusive dei propagandisti e dei membri dell'Opus Dei, ma si potevano applicare a quasi tutti i candidati degli anni quaranta. Nel 1941, in verità, solo un membro dell'Opus Dei, José María Albareda, era professore ordinario e soltanto undici membri dell'Opus Dei ottennero la cattedra nel quinquennio 1940-1945, periodo nel quale la campagna della conquista delle cattedre fu più virulenta. In quel periodo conseguirono una cattedra 179 professori[50]. Lo storico Onésimo Díaz ha calcolato che il numero di persone dell'Opus Dei che ottennero la cattedra negli anni quaranta furono ventitré[51]. Questo dato aiuta a restituire questo tema alle sue dimensioni reali.

D'altra parte, come hanno messo in rilievo gli specialisti della storia intellettuale della Spagna del

dopoguerra, non tutti i cattolici erano d'accordo sulle strade da percorrere per riportare la Spagna al cattolicesimo attraverso la cultura e l'università. Fra l'altro, anche lì sussiste un problema generazionale che spiega in parte la diversità di vedute e che conviene tenere presente per capire l'artificioso dibattito intorno alla conquista delle cattedre[52].

Per aggiungere un dato e una informazione inedita ai molti studi finora compiuti, consta che nessuno dei medievalisti che tra il 1940 e il 1944 ottennero una cattedra apparteneva all'Opus Dei: Antonio de la Torre y del Cerro (1878-1966), che nel 1940 ereditò la cattedra di Madrid dall'esiliato Claudio Sánchez Albornoz ed era stato uno dei maestri di Jaume Vicens Vives dalla sua cattedra di Barcellona[53]; José María Lacarra (1907-1987), che ottenne la cattedra dall'Università di

Saragozza nel 1940[54]; Ángel Ferrari Núñez (1906-1986), ordinario della Università di Santiago de Compostela dal 1940, che ricevette l'eredità di Hinojosa e più tardi esercitò la docenza nell'Università di Madrid[55]; Alfonso García-Gallo (1911-1992), erede della migliore tradizione giuridico-istituzionalista del medievalismo spagnolo, che recuperò nel 1940 la sua cattedra all'Università di Valencia[56]; infine, José María Font Rius (nato nel 1915), che ebbe la cattedra nel 1944 all'Università de La Laguna[57]. C'è un unico membro dell'Opus Dei, José Orlandis, che si potrebbe includere nell'elenco dei medievalisti, ma la cattedra dell'Università di Murcia, ottenuta nel 1942, afferiva alla Facoltà di Giurisprudenza. Tra il 1944 e il 1955 non fu bandito nessun concorso a cattedra nell'area della storia medievale[58].

Ovviamente, per completezza, sarebbe interessante fare uno studio monografico sullo sviluppo dell'università nella Spagna degli anni quaranta con riferimento alle diverse discipline. Tuttavia, in base ai dati già in nostro possesso, si può affermare che esiste una sproporzione tra il numero dei membri dell'Opus Dei che in quegli anni conseguirono le cattedre e lo scalpore sollevato. Mi sembra che il fenomeno abbia due spiegazioni. Da un lato, questa sproporzione concorda perfettamente con la tesi sostenuta in questo articolo: il mito dell'assalto alle cattedre è una evento ulteriore nella configurazione della grande narrazione sull'Opus Dei. D'altra parte è evidente che la forte personalità, la presenza pubblica e il notevole livello scientifico di alcuni dei primi professori ordinari e intellettuali dell'Opus Dei contribuì al propagarsi di queste voci. In tal senso, ha speciale rilievo la figura di

José María Albareda (1902-1966), che fu il primo segretario generale del CSIC e, in buona parte, suo fondatore e ideatore. Da quella posizione esercitò una notevole influenza nella riorganizzazione della ricerca scientifica in Spagna, tanto penalizzata dalla guerra civile.

Un altro degli intellettuali membri dell'Opus Dei che cominciò a distinguersi in quegli anni fu Rafael Calvo Serer (1916-1988). Ottenne la cattedra di Storia Moderna e Contemporanea all'Università di Valencia nel 1942 e fu una figura importante nel dibattito culturale di quegli anni, particolarmente intorno al gruppo di intellettuali della rivista Arbor, il cui primo numero apparve nel 1944. Un altro intellettuale di rilievo fu Vicente Rodríguez Casado (1918-1990), che ottenne la cattedra di Storia Moderna e Contemporanea all'Università di Siviglia nel 1942 e fu a sua volta fondatore dell'Università

estiva de La Rábida a Huelva a partire dal 1943[59]. Infine, non possiamo non ricordare Florentino Pérez Embid (1918-1974), inseritosi più tardi nel mondo universitario (ottenne la cattedra di Storia dell’America nell’Università di Siviglia nel 1949), che poi svolse un ruolo significativo negli anni cinquanta, estendendo la sua influenza alla politica.

Tutti questi professori universitari influirono, come molti altri cattolici, sulla cultura spagnola del primo franchismo, ma non esistono dati oggettivi che permettono di catalogarli come un gruppo collettivo di pressione. È vero, piuttosto, che questi accademici crearono diversi centri per svolgere il proprio lavoro intellettuale e culturale: un centro di ricerca nel caso di Albareda, una rivista culturale nel caso di Calvo Serer, una università estiva nel caso di Rodríguez Casado e un centro più

vicino alla politica attiva nel caso di Pérez Embid; ma ognuno di loro operò in accordo con le proprie idee e percorse una propria strada. Se si tiene presente la diversa evoluzione intellettuale, politica e ideologica di ognuno di essi, diventa ancora più evidente che l'idea che costituissero un gruppo non sta in piedi.

Qualcos'altro invece li univa: la loro preoccupazione di promuovere e difendere un ordine culturale cristiano, secondo le attese di molti altri in quel momento.

## **La lotta tra le famiglie del franchismo: falangisti e tradizionalisti (1951-1956)**

Dopo la fine della seconda guerra mondiale il regime spagnolo attraversò un momento difficile, caratterizzato dal boicottaggio internazionale e anche dalla minaccia di una invasione dall'esterno. Franco, con il suo

abituale pragmatismo, tentò di far fronte a queste minacce allontanando dal governo o isolando politicamente quei falangisti che durante gli anni della seconda guerra mondiale si erano dichiarati più apertamente germanofili o che sembravano meno disposti ad adattarsi ai nuovi tempi. Invece decise di inserire alcuni democratici-cristiani, aggettivo che indicava un determinato atteggiamento comune di fondo, ma che accoglieva nel suo seno persona con profili intellettuali e ideologici spesso eterogenei[60]. Durante gli anni cinquanta il regime riuscì a stabilizzarsi. Fu allora che crebbero le lotte tra le diverse famiglie franchiste per attirare Franco ai loro progetti.

Ebbe inizio così un periodo, il cui punto culminante fu il triennio 1952-1954, nel quale si materializzò uno scontro fra due posizioni divergenti nella lettura del progetto

di Spagna e, dunque, della strategia da seguire una volta conquistato il potere[61]. Tutti i protagonisti di questa controversia erano d'accordo sul fatto che la Spagna dovesse essere, anzitutto, un paese cattolico, ma non sui contenuti e sui fini della politica culturale cattolica da impiantare. Con il tempo si consolidarono due fazioni di differente indirizzo ideologico e politico, che cominciarono a rivaleggiare. Entrambe erano pienamente identificate con il regime, ma la prima proveniva da una particolare miscela tra un falangismo di stampo liberale e un settore di origine democratico-cristiana, mentre la seconda si basava su una rivitalizzazione del tradizionalismo culturale. Per i primi, il problema consisteva in ciò che la Spagna non era ancora (la Spagna come problema); per i secondi, in ciò che la Spagna era stata e doveva continuare ad essere (la

Spagna senza problemi). Per i primi, la depressione nazionale non consisteva nell'aver perduto qualcosa, ma nel non aver guadagnato qualcosa, e perciò propugnavano una rigenerazione, una riforma, un adattamento originale; per i secondi, la depressione nazionale era conseguenza di una perdita che occorreva arrestare, e pertanto il loro ideale consisteva nel ritorno al passato: era necessaria una restaurazione. I primi rispondevano alle convinzioni più profonde di una Falange che si stava reinventando in vista del nuovo contesto politico, culturale e ideologico della metà degli anni cinquanta. I secondi volevano restaurare lo spirito di “Azione Spagnola”, un eterogeneo movimento culturale fondato nel 1931 che riuniva i monarchici nel periodo della Repubblica e che furono associati da Franco, durante la guerra, al Movimento

Nazionalista. Tra i primi si potrebbe evidenziare il democratico-cristiano Joaquín Ruiz-Giménez (ambasciatore presso la Santa Sede dal 1948 al 1951 e Ministro dell'Educazione dal 1951 al 1956) e i neo-falangisti Pedro Laín Entralgo e Dionisio Ridruejo. I secondi si muovevano attorno alla figura egemonica di Rafael Calvo Serer, insieme ad attivisti culturali come Jorge Vigón e Florentino Pérez Embid[62].

Gli inizi di questo dibattito s'intrecciarono con le lotte per occupare le posizioni di potere in vista della configurazione del Nuovo Stato. La sconfitta del fascismo in Europa e l'isolamento che subì la dittatura provocarono la riattivazione del dibattito intellettuale intorno a questioni come la natura della Spagna, la specificità di ciò che è spagnolo, il senso della tradizione, l'origine della decadenza, l'identità cattolica della

nazione o l'identificazione del cattolicesimo con il carattere ispanico. Alla fine degli anni quaranta era svanito il sogno dei falangisti di costituire un nuovo ordine nel mondo occidentale insieme a Germania e Italia. I tradizionalisti, da parte loro, avevano perduto ogni speranza di capire che cosa succedeva in Spagna nella visuale dei vincitori della guerra mondiale. Visto il blocco delle soluzioni politiche offerte dal fascismo e dalla democrazia per la costruzione del Nuovo Stato, tutti quanti cercarono la soluzione nella esperienza storica spagnola, concentrandosi in una riflessione storica sull'essenza della Spagna e, in particolare, cercando come modello le epoche storiche – il medioevo, il rinascimento, il secolo d'Oro, la guerra per l'indipendenza – nelle quali era emersa una tradizione autoctona autosufficiente per l'esercizio del potere.

Uno dei temi chiave del dibattito era l'atteggiamento da adottare gli nei confronti degli intellettuali liberali del periodo precedente la guerra civile e stabilire fino a che punto la nuova sintesi ideologica e spirituale che nasceva in Spagna all'inizio degli anni cinquanta doveva considerarsi erede della cultura spagnola dell'anteguerra. Per i falangisti, l'incorporazione delle idee intellettuali liberali dell'anteguerra nella nuova intellighenzia doveva essere generosa. Per i tradizionalisti, bisognava fare un rigoroso discernimento di questa eredità liberale. In definitiva, passati quasi tre lustri dalla fine della guerra civile, occorreva ridefinire e sottoporre a un processo storico la posizione di quelli che avevano dato inizio al Movimento Nazionale[63].

A questo dibattito, di notevole spessore storiografico, parteciparono non solo alcuni storici professionisti

di grande livello – Ramón Menéndez Pidal, Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz, Jaume Vicens Vives – ma anche i rispettivi leader ideologici delle diverse fazioni – Laín Entralgo e Rafael Calvo Serer.

Entrambi pubblicarono in quegli anni diversi saggi sui problemi della Spagna, alcune interpretazioni della storia che erano una evidente proiezione nel passato dei loro differenti modi di concepire la politica culturale del momento.

Pedro Laín Entralgo, insieme con Dionisio Ridruejo e Antonio Tovar, faceva parte del gruppo proveniente dalla Falange, e nel governo costituito nel 1951 tutti e tre avevano scalato posti nel Ministero dell'Educazione con la protezione di Joaquín Ruiz-Giménez, che era di origine democratico-cristiana, ma che non aveva nessuna difficoltà ad apparire in pubblico indossando la camicia azzurra.

In un interessante processo di andata e ritorno questi neo-falangisti cominciarono a corteggiare gli intellettuali della generazione del '98 più propriamente liberali (Unamuno, Machado, Baroja, Azorín), escludendo dalla loro sfera intellettuale la figura intergenerazionale di Maeztu.

Conservando intatto il loro culto per José Antonio, tentarono di rifondare una sorta di falangismo liberale, alcuni loro rappresentanti – come Ridruejo, Laín e Aranguren – furono adottati dalla sinistra come referenti intellettuali durante il tardo-franchismo e la transizione.

Rafael Calvo Serer, da parte sua, era il leader del gruppo alternativo, che proveniva da Azione Spagnola e mirava ad appropriarsi dell'eredità di Menéndez Pelayo e di Ramiro de Maeztu. Significativamente, lo stesso Calvo Serer era uno storico e aveva composto la tesi dottorale su

Menéndez Pelayo e il suo modo di concepire la decadenza spagnola (1940)[64]. La sua piattaforma intellettuale era collegata al Consiglio delle Ricerche Scientifiche, nel cui seno aveva contribuito a creare la rivista culturale Arbor, alla quale già negli anni quaranta avevano collaborato alcuni giovani intellettuali come Vicente Palacio Atard, José María Jover, Vicente Rodríguez Casado, Gonzalo Fernández de la Mora, Vicente Marrero, Federico Suárez e Antonio Fontán, e nella quale gli storici facevano registrare una presenza significativa. Questo gruppo legumiera vincolato anche con Florentino Pérez Embid, il cui lavoro nella Direzione Generale dell'Informazione a partire dal 1951 e i cui legami con una tradizionale istituzione culturale, l'Ateneo di Madrid, ne facevano un prezioso strumento di gestione culturale. Calvo Serer e Pérez Embid –

rispettivamente, valenziano e andaluso – si allearono con Jaume Vicens Vives, catalano, per promuovere i centri di ricerca storica della periferia e nel potenziare una concezione comune della storia, compatibile con una valorizzazione delle differenze regionali[65]. Ebbe una certa importanza anche Jorge Vigón, col quale Ridruejo aveva avuto un intenso dibattito sul problema della Spagna e che rappresentava il collegamento con Azione Spagnola. Anche se la figura principale di questo secondo gruppo (Calvo Serer) era membro dell'Opus Dei, come pure alcuni degli studiosi citati (Rodríguez Casado, Pérez Embid, Federico Suárez e Fontán), è chiaro che altri, come Jaume Vicens Vives, José María Jover, Vicente Palacio Atard, Jorge Vigón, Gonzalo Fernández de la Mora e Rafael Gambra, non avevano molto a che vedere con questa istituzione. Di conseguenza, non era certamente

l'Opus Dei che definiva o teneva insieme questo gruppo. La realtà era molto più complessa.

D'altra parte, come nel primo gruppo la coerenza ideologica era chiaramente definita dal falangismo, esplicito sia pure rinnovato dai suoi protagonisti (ed ecco perché è stato considerato da alcuni una fazione neofalangista), nel secondo, quello dei tradizionalisti, la coerenza ideologica era minore. Questa stessa eterogeneità rende più difficile il compito di trovare una definizione unificante. Pertanto l'uso del concetto di tradizionalismo, già di per sé plurisemantico, dev'essere concepito, in questo caso, come una nozione che denota l'intenzione di cercare nella tradizione storica spagnola la soluzione dei problemi che aveva sul tappeto la Spagna degli anni cinquanta – una nozione che ovviamente rimane lontana

dall'accezione più specifica che la identifica con il Carlismo.

La storia dello scontro fra le due fazioni ebbe un'improvvisa accelerazione in seguito alla pubblicazione del famoso articolo di Calvo Serer sulla politica interna della Spagna di Franco sulla rivista parigina *Écrits de Paris*, nel settembre del 1953[66]. Con la sua abituale audacia, che sfiorava la temerarietà, si scagliava contro i nazionalsindacalisti di stampo falangista per aver fallito nel loro proposito totalitario pur potendo contare su tutti i mezzi possibili e chiamava nichilista la destra democratica cristiana di Martín Artajo, per aver fatto naufragio cadendo nell'atonia politica. Calvo Serer non capiva come mai dopo il fallimento dei primi e il naufragio dei secondi, un cattolico-propagandista come Ruiz-Giménez si fosse alleato con rappresentanti della

sinistra falangista come Laín, Tovar e Ridruejo.

In questo contesto Calvo proponeva come alternativa (una specie di «terza forza») gli intellettuali che, insieme con lui, erano impegnati in un ambizioso progetto di restaurazione del paese.

Il risultato della mareggiata politica e ideologica che sollevò l'articolo di *Écrits de Paris* fu la defenestrazione di Calvo Serer dalla direzione di Arbor, la perdita del posto nel CSIC e la fine della sua influenza nella sfera pubblica spagnola e, quindi, la sconfitta dei tradizionalisti, con la conseguente egemonia dei falangisti. Tuttavia, la vittoria di questi ultimi fu effimera, perché ben presto si videro travolti della rivolta universitaria degli inizi del 1956, che ebbe come conseguenza immediata la destituzione di Ruiz-Giménez e diede adito a un periodo di

incertezza politica che culminò nella costituzione di un nuovo governo nel 1957, frutto di una serie di fattori, sia ideologici, sia soprattutto economici, che portarono a un profondo cambiamento dell'orizzonte politico-culturale spagnolo.

Tracciando un bilancio nella prospettiva del nostro studio, si può dire che la divergenza tra falangisti e tradizionalisti ebbe come conseguenza una più profonda diffidenza della Falange nei riguardi dell'Opus Dei, qualcosa di simile a ciò che, come abbiamo visto, era capitato giusto dieci anni prima di fronte alle vicende della Madrid clericalizzata dei primi anni quaranta.

Fra i tradizionalisti c'erano alcuni membri dell'Opus Dei insieme ad altri che non lo erano; invece, nel gruppo dei falangisti non ce n'era nessuno. Ci troviamo davanti a una vicenda che nasce dagli antecedenti

storici della Falange e della democrazia cristiana, e che, ad ogni modo, non giustifica che si consideri l'Opus Dei come un gruppo di potere all'interno del delicato equilibrio delle famiglie franchiste.

Senza dimenticare, d'altra parte, che la stragrande maggioranza dei membri dell'Opus Dei che, intanto, aveva preso piede in diverse città spagnole e, a partire dal 1945, aveva cominciato a espandersi all'estero, fu assolutamente estranea a queste diatribe.

Come sempre, sono le fonti originali – quelle che nascono nel momento storico analizzato e non nel momento storico nel quale lo si analizza – quelle che ci danno la chiave dei fatti storici, che, in questo caso, si muovono in una direzione diversa da questo malinteso. Ridruejo, nell'articolo del 1952 nel quale distingueva i due gruppi,

definendoli escludenti e comprensivi, non parlava di una contrapposizione tra Falange e Opus Dei, ma, letteralmente, tra Falange Spagnola e Azione Spagnola:

«Infine, Falange Spagnola e Azione Spagnola – tanto affini nell'affermazione di ciò che è spagnolo e nell'amore per i metodi eroici – furono due movimenti assolutamente incompatibili e senza possibilità di reciproca intesa o pratica compenetrazione»[67].

È degno di nota che, sia nella diatriba delle cattedre che in quella della contrapposizione fra tradizionalisti e falangisti non si nomini l'Opus Dei negli scritti pubblicati dai vari protagonisti. Esistono sicuramente i riferimenti all'Opus Dei nelle conversazioni o nelle lettere private, ma non sui mezzi di comunicazione o sulle riviste culturali dell'epoca, e questo ovviamente lo si deve alla

scarsa credibilità che avrebbe avuto l'ascrizione dell'Opus Dei a una delle famiglie franchiste che litigavano.

## **I «tecnicorati» nel governo e la presentazione dell'Opus Dei come gruppo di potere (1957-1966)**

Durante la seconda metà degli anni cinquanta la Spagna attraversò una significativa transizione dall'autarchia alla liberalizzazione. Questa transizione, imposta dalla necessità di adeguarsi sia all'evoluzione interna (con l'endemica crisi economica e i condizionamenti dovuti all'autarchia) che a quella esterna (con l'Europa del dopoguerra nella fase culminante dello sviluppo), comportò una trasformazione del regime, che condusse a nuove politiche economico-commerciali, che si consolidarono a prescindere dai dibattiti ideologici.

Tutto ciò ebbe come conseguenza alcuni cambiamenti nei portafogli ministeriali, che riguardarono soprattutto i ministeri più direttamente legati all'amministrazione e all'economia. La nuova generazione di politici non si sentì assolutamente identificata con il dibattito fra tradizionalisti e falangisti, semplicemente perché i nuovi agenti culturali e politici non erano più interessati alle disquisizioni intorno all'essenza della Spagna o alla ricostruzione, rigenerazione o restaurazione del suo passato, ma piuttosto alla ricerca di soluzioni concrete dirette a ottenere uno sviluppo economico e sociale.

Di conseguenza, dai dibattiti pubblici essenzialisti e ideologici dei primi anni cinquanta, si passò a un accentuato pragmatismo. Dal predominio dei funzionari del ministero dell'Educazione si passò

all'egemonia dei tecnici dell'amministrazione e dell'economia. I tradizionalisti si liquefecero e i falangisti si trasformarono un po' per volta in democratici[68], una evoluzione alla quale non furono estranei alcuni tradizionalisti, come lo stesso Rafael Calvo Serer. Si apriva una nuova epoca storica e si coniavano o si reinventavano altri stereotipi. Lo scontro fra tradizionalisti e falangisti si era concluso con la sconfitta di entrambe le fazioni, una dopo l'altra (1953 e 1956). Le trasformazioni politiche successive furono frutto dei nuovi tempi: la Spagna usciva dall'autarchia sostenuta dalla Falange per aprirsi alle istituzioni economiche occidentali e, in particolare, al Mercato Comune Europeo. Tutto questo era frutto di una evoluzione già iniziata negli anni precedenti, ma sostenuta con maggior decisione a partire da quel momento.

Una svolta importante in questa evoluzione fu il rimpasto del governo che Franco affrontò nel 1957, e più precisamente il 25 febbraio di quell'anno. Il nuovo governo presentava alcuni elementi di continuità con i precedenti, ma anche alcune novità. Tra queste ultime spiccavano le nomine di Alberto Ullastres al Commercio e Mariano Navarro Rubio alle Finanze. Il primo aveva collaborato con Azione Nazionale durante la Repubblica. Finita la guerra civile ottenne il dottorato in Giurisprudenza e fu membro dell'Istituto di Economia del CSIC. Come collaboratore nella sezione di Economia Nazionale dell'Istituto di Studi Politici, fece parte della commissione che redasse il progetto fondazionale della Facoltà di Scienze Politiche ed Economiche dell'Università di Madrid. Vi si laureò e dal 1948 tenne la cattedra di Storia dell'Economia Universale e della

Spagna. Per parecchi anni fu professore di Economia e Finanza nel Centro di Studi Universitari di Madrid, oltre che professore di Storia Economica nell'Istituto Sociale Leone XIII. Il secondo ebbe stretti vincoli con l'Azione Cattolica negli anni della Repubblica. Dopo la guerra civile si impegnò in attività sindacali. Entrò in politica riattraverso i sindacati verticali agrari, diventando procuratore alle Cortes. All'uno e all'altro era affidata un importante area di governo: quella relativa allo sviluppo economico.

Sia i falangisti sia quelli che con la caduta di Ruiz-Giménez erano stati estromessi dal potere reagirono contro i nuovi venuti e quelli che ad essi successero, tacciandoli di tecnocrati e dando al termine una sfumatura dispregiativa, vale a dire, facendo capire che si trattava di gente che magari aveva una preparazione tecnica ma che non

aveva un autentico senso dello Stato e il corrispondente bagaglio culturale e politico. Il fatto che sia Alberto Ullastres che Mariano Navarro Rubio fossero membri dell'Opus Dei indusse a fare un passo avanti in questa strategia politica parlando di tecnocrati dell'Opus Dei.

Si arrivava così a una tappa di particolare importanza nella configurazione della grande narrazione intorno all'Opus Dei. Il nucleo e l'origine sono di nuovo in Spagna, ma ora la grande narrazione non sarà più limitata a questo paese, ma si propagherà in tutto il mondo occidentale. La sua globalizzazione è motivata in buona parte non solo dal nuovo contesto storico, dove gli eventi tendono a superare le frontiere statali, ma anche perché a partire dal 1957 acquisterà una notevole dimensione mediatica dovuta all'intervento di importanti giornali europei e nord-americani.

La nomina di Alberto Ullastres e di Mariano Navarro ebbe una grande ripercussione e ben presto si affibbiò loro l'etichetta di ministri dell'Opus Dei[69].

Può darsi che in alcuni mezzi di comunicazione questa qualifica volesse solamente fornire un dato in più, senza attribuirgli un significato particolare; non era questa, invece, l'intenzione degli ambienti spagnoli che l'avevano propiziata. In ogni caso, tutto questo si prestava a dare la impressione che essi fossero in qualche modo, e proprio in quanto ministri, i rappresentanti dell'Opus Dei, il che metteva in dubbio la finalità esclusivamente apostolica dell'istituzione, oltre che la libertà e la responsabilità personale dei suoi membri nelle attività professionali e politiche, sempre difesa a spada tratta da Josemaría Escrivá, qualunque fossero le scelte adottate dagli uni o dagli altri. Non fece

alcuna eccezione con Navarro Rubio e Ullastres.

Fin dal primo momento l'Opus Dei dichiarò che né Ullastres né alcun altro politico lo rappresentava. Il 12 luglio 1957 la Segreteria dell'Opus Dei in Spagna diffondeva una nota nella quale si confermava questa realtà, pubblicata il giorno successivo da ABC e da altri giornali nazionali ed esteri, come l'inglese Catholic Herald[70]. Sulla stessa linea è l'articolo di Julián Herranz, in quel periodo membro del Consiglio Generale dell'Opus Dei, su «l'Opus Dei e la politica», pubblicato nella rivista mensile *Nuestro Tiempo* nell'aprile 1957; lo stesso autore ritornò sul tema nel 1961 con un nuovo articolo dal titolo «Natura dell'Opus Dei e delle attività temporali dei suoi membri», che apparve ancora una volta in *Nuestro Tiempo*. Alcuni mesi prima José Luis Illanes, residente anch'egli a Roma,

aveva pubblicato sulla rivista Studi Cattolici un articolo su «L'attività dei cattolici nella Spagna di oggi», in seguito all'affermazione, fatta da alcuni giornali, secondo cui l'Opus Dei era diventato il principale sostegno di Franco da parte dei cattolici. Illanes enfatizzava la libertà in politica dei membri dell'Opus Dei. Dato che l'articolo parlava anche della libertà di cui godevano i cattolici di opporsi a Franco, non fu possibile pubblicarlo in Spagna.

L'equivoco di presentare l'Opus Dei come una forza politica e ideologica dotata di una notevole influenza sul franchismo ebbe una recrudescenza nel 1962 in occasione del rimpasto del governo avvenuto in quell'anno. Due dei cambiamenti più rilevanti furono l'ingresso di Manuel Fraga Iribarne come Ministro dell'Informazione e Turismo, che fungeva da anello di congiunzione con alcuni ambienti democratici

cristiani e falangisti e che propiziò una certa apertura nella politica di censura dei mezzi di comunicazione, e dell'ingegnere Gregorio López Bravo come Ministro dell'Industria, politicamente indipendente, che era membro dell'Opus Dei.

Qualcosa di simile accadde in occasione di un nuovo rimpasto del governo che ebbe luogo nel 1965. Quell'anno Ullastres e Navarro Rubio lasciarono il governo, benché si continuasse ad applicare la loro politica economica. Alberto Ullastres continuò a lavorare per l'adesione al Mercato Comune, che divenne realtà nel 1970 in virtù dell'Accordo economico preferenziale tra lo Stato Spagnolo e la Comunità Economica Europea firmato nell'ottobre di quell'anno. In quello stesso rimpasto di governo, Laureano López Rodó, ordinario di Diritto Amministrativo, che era membro dell'Opus Dei, fu nominato ministro del Piano di

Sviluppo. López Rodó aveva una lunga esperienza politica, perché nel 1956 era stato nominato segretario generale tecnico della Presidenza del Governo e aveva sempre goduto dell'appoggio dell'ammiraglio Carrero Blanco, uno dei principali collaboratori del generale Franco.

Viste le continue notizie e i commenti di stampa che continuavano ad alimentare l'equivoco riguardo alle relazioni tra governo spagnolo e Opus Dei, quest'ultimo nel giugno del 1962 si vide costretto ad emettere un nuovo comunicato, questa volta della propria Segreteria Generale, nel quale si chiariva che:

I membri dell'Opus Dei sono completamente liberi nel pensiero e nell'azione politica, come qualsiasi altro cittadino cattolico. Dentro l'istituzione possono esserci, e di fatto ci sono, persone di idee politiche differenti e addirittura

opposte, ma l'Opus Dei non ha assolutamente nulla a che vedere con i meriti o i demeriti dell'azione personale dei suoi membri. Deve dunque essere chiaro che l'Opus Dei non è legato a nessuna persona, a nessun regime e a nessuna idea politica[71].

Il comunicato non lasciava spazio all'interpretazione. E del resto lo stesso fondatore dell'Opus Dei aveva fatto una dichiarazione in prima persona. Egli era disposto a tollerare in silenzio le ingiurie personali, ma considerava indispensabile rendere una pubblica protesta quando si trattava di errori che riguardavano la Chiesa e l'Opus Dei. Lo affermava con chiarezza in una lettera che al consigliere dell'Opus Dei in Spagna, del 9 ottobre 1965, nella quale, con un tono indignato, denunciava: «Non possiamo tollerare oltre la calunnia e l'insinuazione velenosa: e di cento

casi, cento hanno origine in codesta mia Spagna amatissima. Basta!»[72].

In effetti, pochi mesi prima, nel maggio 1964, era intervenuto personalmente mediante una lettera indirizzata a Javier de Borbón-Parma, capo di una fazione politica dell'epoca, il tradizionalismo dinastico, lamentandosi per la diffusione, in un evento organizzato da questo gruppo, di certi opuscoli nei quali si calunniava l'Opus Dei :

Benché io sia molto amico della libertà politica e molto rispettoso di quello che pensano tutti, mi sono profondamente meravigliato che nella riunione di Montejurra ci siano stati solo striscioni nei quali si insultavano alcuni miei figli che, facendo uso della loro piena libertà, pensano onestamente quello che vogliono. Soprattutto, in una Spagna dove tante persone non sono d'accordo con i carlisti. Rinnovo la

mia meraviglia e non riesco a capire tale predilezione. Rispetto, tuttavia, la libertà ripugnante di questi signori di Montejurra e non presento nessuna querela. Comunque, è arrivato nelle mie mani un opuscolo che si chiama «Boina Roja» (Basco Rosso) – senza colophon, ma dal contenuto carlista – n. 89, anno 12, con un articolo intitolato «Agli spagnoli» e firmato da «Alcuni ex combattenti», in cui si attacca l'Opera con calunnie. Non lo posso tollerare: e mi vergogno che persone che appartengono alla cosiddetta Comunione carlista si prestino a diffamazioni di questo tipo.

Alla fine conclude con una frase che chiarisce perfettamente la sua posizione:

Se questi fatti si ripetono dovrò prendere le mie decisioni, perché non si tratta di una infamia nei miei confronti, che sono sempre disposto

a sopportare in silenzio, ma di una infamia contro Dio nostro Signore e quelli che, consacrando gli la propria vita, lo servono[73].

La Falange Spagnola, forse memore degli attacchi scagliati durante gli anni quaranta, orchestrò una violenta campagna di stampa, veicolata dal quotidiano Pueblo, organico al regime, e dalla Organizzazione Sindacale Spagnola, come reazione al fatto che tra i firmatari di alcuni articoli giornalistici contro il monopolio sindacale del franchismo c'era qualche membro dell'Opus Dei. Escrivá scrisse un'energica lettera al Ministro competente, José Solís Ruiz:

Con questo metodo ingiusto [...] non ottengono altro che di offendere Dio, confondendo ciò che è spirituale con ciò che è terreno, mentre è evidente che i Direttori dell'Opus Dei non possono fare nulla per inibire la

legittima e totale libertà personale dei soci [...]. Questa famiglia spirituale non interviene e non può mai intervenire in opzioni politiche o terrene, perché i suoi fini sono esclusivamente spirituali[74].

L'ingiusta presentazione dell'Opus Dei come un gruppo di pressione politico cominciava ad essere universale e continuò ad esserlo negli anni successivi. Le campagne di stampa, soprattutto sui giornali francesi e spagnoli, abbondarono nel 1966, falsificando la natura spirituale dell'Opus Dei, attribuendogli il desiderio di avere influenza politica, potere economico e prestigio presso le alte sfere sociali, e negando la sua dimensione universale, identificandolo con un'opera spagnola[75]. Escrivá decise di non limitarsi a scrivere lettere personali o a fare emettere comunicati dagli organismi di governo dell'Opera e concesse alcune interviste ai

corrispondenti dei mezzi più influenti del panorama mediatico internazionale. La prima intervista fu pubblicata su *Le Figaro* nel maggio del 1966; in essa passava in rivista diversi temi e confermava la natura spirituale dell'Opus Dei, difendendo ancora una volta l'assoluta libertà dei suoi membri nelle questioni politiche, economiche o culturali. Le interviste concesse ai più diversi mezzi di comunicazione internazionali tra il 1966 e il 1968 costituirono poi il contenuto del libro *Colloqui con Monsignor Escrivá*, subito tradotto in varie lingue. Vale la pena riprodurre due delle risposte. La prima fa parte dell'intervista pubblicata su *Le Figaro*:

Ripeto che ciascuno dei soci dell'Opus Dei agisce con piena libertà e con piena responsabilità personale, senza coinvolgere né la Chiesa né l'Opera, perché i soci non fanno leva né sulla Chiesa né sull'Opera per

svolgere le loro attività personali. Persone formate a una concezione militaresca dell’apostolato e della vita spirituale, saranno portate a interpretare il lavoro libero e personale dei cristiani come un’azione di gruppo. Ma io le dico, e non mi stanco di ripeterlo dal 1928 a questa parte, che la diversità delle opinioni e delle scelte pratiche, nelle questioni temporali e nel campo teologico lasciato alla libera discussione, non costituisce affatto un problema per l’Opera: anzi, il pluralismo che esiste ed esisterà sempre fra i soci dell’Opus Dei è una manifestazione di buono spirito, di onestà di vita, di rispetto delle legittime opzioni di ciascuno[76].

La seconda proviene dall’intervista concessa alcuni mesi dopo, nell’aprile 1967, a Peter Forbath, corrispondente della rivista nord-americana Time:

L'Opus Dei non interviene per nulla in politica, è assolutamente estraneo a qualsiasi tendenza o gruppo o regime politico, economico, culturale o ideologico. I suoi fini sono esclusivamente spirituali e apostolici [...]. Fin dal primo momento in cui si avvicinano all'Opera, tutti i soci conoscono bene la realtà della propria libertà individuale; e in tal modo, se per ipotesi uno di loro cercasse di fare pressione sugli altri imponendo le proprie opinioni in materia politica, o volesse servirsi di loro per interessi umani, gli altri si ribellerebbero e lo espellerebbero immediatamente [...]. Se si dovesse verificare un'intromissione dell'Opus Dei in politica, o in qualunque altro campo delle attività umane – il che non è mai successo, non succede e, con l'aiuto di Dio, non succederà mai – il primo nemico dell'Opera sarei io[77].

Queste dichiarazioni costituiscono una testimonianza storica di prima grandezza. Infatti, contribuirono a frenare alcuni atteggiamenti e alcune campagne che le avevano provocate, anche se non riuscirono a evitare che la grande narrazione continuasse a diffondersi. Visto che ci troviamo in un momento chiave della sua configurazione, vale la pena esaminare più attentamente lo scenario nel quale si collocano gli uni e gli altri fatti: le dichiarazioni dell'Opus Dei e i malintesi che le provocarono –.

Negli anni cinquanta il regime di Franco continuava a rispecchiare i valori della fazione che aveva vinto la guerra civile[78]. Anzitutto, continuava a essere fondato sul potere autoritario del generale Franco. Dal 1938 il dittatore aveva vegliato scrupolosamente perché i suoi governi rispecchiassero esattamente l'equilibrio delle

famiglie inserite nel Movimento Nazionale – nome con il quale era conosciuto l'insieme di forze politiche che avevano appoggiato fin dall'inizio la Sollevazione del 1936. Queste forze politiche erano i militari, i falangisti, i carlisti tradizionalisti, i democratici-cristiani, i monarchici e alcune personalità «indipendenti», che meritavano la fiducia del Generale per le loro conoscenze professionali e che in ogni caso provenivano sistematicamente dagli alti livelli dell'Amministrazione dello Stato. La novità del governo del 1957 era la generosa presenza di un gruppo di questi indipendenti, che dovevano dare un impulso alle riforme, sociali, politiche, amministrative ed economiche di cui, secondo il parere di Franco, la nazione aveva bisogno.

Tali riforme dovevano attenersi, logicamente, allo spettro politico e ideologico della dittatura franchista.

Uno degli obiettivi del nuovo governo fu l'inserimento dell'economia spagnola nell'ambito del mondo occidentale, grazie a un piano di stabilizzazione e di misure liberalizzanti tipiche di un'economia di mercato. Furono proprio Navarro Rubio e Ullastres, rispettivamente ministri delle Finanze e del Commercio, che dovevano pilotare questa nuova politica. Questa riforma non fu un semplice «cambio della guardia» ma l'inizio di una tendenza a mettere al margine la Falange come fulcro politico e ideologico del regime[79]. È importante tenerne conto nell'analizzare la virulenta reazione dei falangisti all'apparizione dei tecnocrati, come furono immediatamente chiamati dai loro detrattori: in essi videro quelli che, di fatto, li avevano sostituiti nei centri nevralgici del potere.

Alcuni settori del Movimento non solo bollarono con tono sprezzante di tecnocrati i nuovi ministri, ma aggiungevano con maggiore precisione: tecnocrati dell'Opus Dei, confondendo così la loro appartenenza a una determinata tendenza all'interno dei governi di Franco con la loro appartenenza a una istituzione della Chiesa. È interessante osservare che i membri dell'Opus Dei che furono ministri di Franco durante gli anni cinquanta, sessanta e settanta non appartenevano a nessuna delle famiglie prima ricordate, benché provenissero di solito dai gruppi generici che si identificavano con le tradizioni democratico-cristiane o monarchiche, sorte in Spagna prima della guerra civile[80]. L'unica eccezione fu Fernando Herrero Tejedor, ministro e segretario generale del Movimento Nazionale del penultimo governo di Franco, di origine falangista, benché abbia

raggiunto la notorietà soprattutto verso la fine del regime. In generale, però, non avevano, per così dire, un profilo ideologico identificabile con una delle famiglie politiche esistenti, per cui, in una prospettiva ideologica, si poteva pensare di raggrupparli sotto l'ombrelllo della democrazia, anche se tra loro c'erano posizioni assai differenti[81].

In tal modo, a dispetto della loro pluralità intellettuale e ideologica, fossero o no dell'Opus Dei, tutti questi ministri finirono con l'essere raggruppati, dall'esterno, con lo stesso appellativo. Nella lotta per il potere politico di quegli anni, gli avversari politici dei nuovi ministri, invece di circoscrivere la lotta per il potere all'ambito che gli è proprio, fecero ricorso a una ben nota manovra della pubblica opinione: creare un gruppo artificialmente. In questo caso si avvalevano della reale (o magari supposta) appartenenza a

una istituzione della Chiesa (l'Opus Dei) di alcuni di loro. Non importava certo che questa circostanza, di natura spirituale, non condizionasse la loro posizione politica e ideologica – e ancor meno in un regime politico dove tutto era cattolico. Però l'etichetta tecnocrate servì per raggruppare chiunque facesse parte del gruppo che López Rodó stava formando nella segreteria generale tecnica della vicepresidenza del governo, sotto la protezione dell'ammiraglio Carrero Blanco. In realtà questi tecnici, fra i quali emergevano, per esempio, Agustín Cotorruelo, Santiago Udina Martorell, Fabiá Estapé, José Ángel Sánchez Asiaín, Enrique Fuentes Quintana e Juan Sardá Dexeus, avevano ascendenze ideologiche e origini politiche molto diverse, come pure un diverso grado di vicinanza all'Opus Dei[82]. Quello che si voleva era solo un clichè efficace per gli intrighi politici del momento[83].

Questo rese i ministri dell'Opus Dei (e quelli che erano dati per tali pur senza far parte della istituzione) più vulnerabili in una prospettiva strettamente politica, perché un difetto o un errore di uno di loro poteva essere attribuito a tutti; una generalizzazione che era applicabile anche ai loro buoni risultati, che alla fine è ciò che è rimasto inciso nella memoria collettiva degli spagnoli, perché grazie alle loro politiche pragmatiche sono considerati come coloro che hanno determinato il liberismo, e dunque il principio della fine del franchismo e il decollo dell'economia spagnola.

Ancorate alla strategia della generalizzazione, le critiche, che all'inizio erano sorte esclusivamente per salvaguardare interessi politici (la ricerca di maggiori quote di potere da parte delle diverse famiglie franchiste) andarono degenerando simultaneamente nel desiderio di

discredere l’istituzione alla quale appartenevano anche alcuni di loro.

In ogni caso, ciò di cui nessuno dubita a questo punto è l’efficacia delle misure prese da quei tecnocrati per la modernizzazione economica e, di conseguenza, politica e culturale, della Spagna franchista. Raymond Carr e Juan Pablo Fusi sintetizzano il loro lavoro come difensori di una rapida crescita capitalista e della neutralizzazione della politica mediante la prosperità[84].

D’altra parte, vi furono anche altri prestigiosi tecnocrati che, pur non essendo dell’Opus Dei, collaborarono al progetto e alla realizzazione del Piano di Stabilizzazione, come Juan Sardá, Gabriel Ferràs, José Luis Sampedro, Manuel Varela Parache o Enrique Fuentes Quintana. Perché non si attribuisce anche a loro la qualifica di tecnocrati, anche se essi non appartenevano all’Opus Dei?

L'unica spiegazione possibile è che non furono ministri e, dunque, non poterono essere identificati come una minaccia politica dalle famiglie franchiste, specialmente dai falangisti. Questi capirono chiaramente che il successo dei tecnocrati comportava di fatto la sparizione della Falange come gruppo egemonico tra le famiglie franchiste. Perciò furono loro a orchestrare la campagna di discredito contro i cosiddetti tecnocrati, alla quale in seguito si aggiunsero altri gruppi, sia dal mondo civile che ecclesiastico, con maggiore o minore impegno a seconda dei rispettivi interessi[85].

I ministri dell'Opus Dei, come tutti gli altri membri del gabinetto, erano cattolici, ma la loro appartenenza all'istituzione non condizionò particolarmente il loro orientamento politico e ideologico, e neppure le loro decisioni di governo. Infatti,

alcuni altri ministri erano membri di Associazioni di fedeli, specialmente coloro che provenivano dall'Associazione Nazionale Cattolica dei Propagandisti, ma a nessuno di loro saltò in mente di dichiarare che rappresentavano dette associazioni nel Governo[86]. Un'altra questione, anch'essa innegabile, è che alcuni di loro si erano conosciuti in qualche residenza studentesca o nei Collegi Universitari che erano stati centri di sociabilità, secondo il concetto coniato dalla storiografia moderna, il che creava un logico circuito comune di amicizie[87].

Tuttavia il criterio di scelta di nuove persone da destinare a incarichi politici non rispose a un unico criterio; forse l'unico criterio chiaro era l'esclusione delle donne. È illuminante ciò che scrive López-Rodó sul metodo con cui erano cooptati e le cariche pubbliche, in cui si mescolano motivi di amicizia e

altri strettamente personali, notizie di seconda mano o semplicemente fatti casuali[88]. Questo riferimento ai centri di sciabilità e alla nascita di relazioni interpersonali come base della cooptazione politica, per quanto ovvia, mi sembra essenziale per capire l'intera questione. Una maggiore attenzione di storici e sociologi su tale aspetto, basandosi sugli ultimi contributi della storiografia francese, contribuirebbe indubbiamente a chiarire molto di più il dibattito sull'origine e le motivazioni dei nuovi inserimenti negli incarichi politici[89]. In questo senso, è significativo che la folgorante carriera politica di un altro membro dell'Opus Dei (Florentino Pérez-Embí) abbia subito un arresto nello stesso anno della promozione di Navarro Rubio e Ullastres. Inoltre, come sottilmente fa notare Paul Preston, «appare rivelatore che all'inizio del decennio 1960 ci fosse maggiore tensione tra

López Rodó e Navarro Rubio che tra López Rodó e Fraga»[90].

Vale la pena leggere ciò che Laureano López Rodó scrisse nelle sue memorie:

Si diffuse anche la diceria che i membri dell'Opus Dei che facevano politica costituissero un gruppo omogeneo. È chiaro che, come conseguenza logica della piena libertà politica, le loro posizioni e le loro opinioni erano assai differenti. A titolo di esempio, ricordiamo che Fernando Herrero Tejedor, Javier Domínguez Marroquín e José Ramón Herrero Fontana erano falangisti; Juan María de Araluce Villar e Pedro Mendizábal Uriarte, tradizionalisti; Mariano Navarro Rubio, sindacalista; Hermenegildo Altozano Moraleda, Antonio Fontán Pérez e Florentino Pérez Embid appartenevano al Consiglio Privato del Conte di Barcellona e, invece, Gregorio López

Bravo de Castro, Vicente Mortes Alfonso e io stesso eravamo sostenitori della restaurazione della Monarchia nella persona di Don Juan Carlos de Borbón; Alberto Ullastres Calvo e Juan José Espinosa San Martín erano politici indipendenti; infine, c'erano gli oppositori del regime, e tra questi la figura di spicco fu Rafael Calvo Serer[91].

I ministri che appartenevano all'Opus Dei non agirono come gruppo e non avevano particolare interesse a farlo, poiché, oltre a tradire le idee sostenute dall'istituzione spirituale alla quale appartenevano, avrebbe comportato più danno che benefici nell'ambiente politico dell'epoca. Tuttavia, siccome alcuni di loro furono etichettati fin dal principio come indipendenti, senza essere annoverati fra i carlisti o i falangisti, potevano essere considerati facilmente ad extra come un nuovo gruppo emergente, più

vicino ai monarchici e ai democratici-cristiani. Data la necessità che di solito hanno le società di classificare le persone in gruppi, per rendere più comprensibile la già di per sé complessa realtà che le circonda, si assegnò loro il pragmatico titolo di tecnocrati, quando forse sarebbe stato più calzante riferirsi a loro come indipendenti.

In ogni caso, il dato certo è che dei centosedici ministri nominati da Franco in undici governi fra il 1939 e il 1975, otto di essi erano membri dell'Opus Dei: Mariano Navarro Rubio (1957-1965), Alberto Ullastres (1957-1965), Gregorio López Bravo (1962-1973), Juan José Espinosa (1965-1969), Faustino García Moncó (1965-1969), Laureano López Rodó (1965-1975), Vicente Mortes (1969-1973), Fernando Herrero Tejedor (1975). Con la prospettiva storica acquisita, si nota meglio la

sproporzione tra questo ridotto numero di ministri e la dimensione della risonanza mediatica generata dal supposto influsso dell'Opus Dei nell'evoluzione politica della Spagna di Franco.

D'altra parte, alcuni Propagandisti non capirono l'atteggiamento indipendente di questi ministri. Erano disorientati dal fatto che l'Opus Dei non volesse unirsi in un fronte comune democratico-cristiano. L'esperienza aveva già funzionato durante la Seconda Repubblica (attraverso la coalizione della CEDA, la Confederazione Spagnola delle Destre Autonome) e la consideravano indispensabile anche ora per contrapporsi alle tendenze totalitarie della Falange Spagnola e, cosa non meno importante, per affrontare con garanzie a lungo termine il giorno dopo del franchismo. In questo senso alcuni storici hanno ipotizzato che «non era

facile per uomini formati nel cattolicesimo fortemente gerarchico del dopoguerra comprendere come mai persone che condividevano la loro preoccupazione di rigenerare la intellighenzia nazionale e la vita pubblica non militassero nelle loro fila»[92].

Infatti, tutti coloro che confidavano in un fronte democratico-cristiano sono stati quelli – nella politica franchista madrilena e nella curia ecclesiastica romana – che meno hanno capito la posizione dell'Opus Dei. Ed è proprio da questo settore che sorse l'altro grande fronte della seconda parte della grande narrazione, che si sarebbe esteso a Roma. Molti anni dopo aver scritto il suo libello contro l'Opus Dei sotto lo pseudonimo di Daniel Artigues, Jean Bécarud descriveva in questi termini il suo confidente Giménez Fernández, una delle sue più

importanti fonti di informazione per la compilazione del proprio libro:

Vecchio leader della sinistra, ministro dell'Agricoltura con la Repubblica e riconosciuto specialista di Bartolomé de las Casas, si dedicava all'insegnamento, dopo non poche vicissitudini, all'Università di Siviglia. Più democristiano che mai, era un furibondo avversario del franchismo in generale e dell'Opus Dei in particolare[93].

Si comprende bene che le critiche ai tecnocrati dell'Opus Dei provenivano anche dai gruppi di opposizione al franchismo, molti dei quali socialisti e comunisti in esilio. Sebbene tutti fossero d'accordo che occorresse sviluppare l'economia spagnola, erano d'accordo anche sul fatto che questo risanamento avrebbe portato una boccata di ossigeno al regime, e pertanto avrebbe potuto renderlo più longevo, dandogli una maggiore

credibilità. I nemici del cattolicesimo, da parte loro, approfittarono dell'opportunità di criticare una istituzione cattolica che era conosciuta per la sua sempre maggiore vitalità spirituale, ma che ora sembrava dare il suo appoggio a un regime autoritario. Infine, emerse anche una critica da parte dei settori più nazionalisti e antifranchisti della Catalogna e del Paese Basco circa il presunto ispanismo dell'Opus Dei – un giudizio che oggi sembra inverosimile, vedendo la lista di tanti membri dell'Opus Dei autoctoni, che in quegli anni si impegnarono a preservare l'identità culturale e l'autonomia politica di tali comunità.

D'altra parte, si può far osservare che vi sono stati anche casi notori di membri dell'Opus Dei attivi nell'opposizione antifranchista, il che smentisce chi era convinti che nell'istituzione fossero date direttive «dall'alto» per appoggiare il

franchismo. A parte Calvo Serer, che dopo l'articolo del 1953 su *Écrits de Paris* adottò una posizione estremamente critica nei confronti del regime, un altro dei suoi collaboratori su *Arbor*, Antonio Fontán, portò avanti un'attività quanto meno poco condiscendente con il regime attraverso la direzione del quotidiano Madrid[94].

Altri membri dell'Opus Dei, come Pere Pascual, Robert Espí e Francesc Brosa, insieme ad altri studenti, parteciparono alla celebre caputxinada dell'anno 1966. La caputxinada fu la prima protesta rilevante contro il regime franchista a Barcellona, che ebbe un'eco tutta particolare in quanto capeggiata da intellettuali. Ricevette questo nome perché si svolse nel monastero dei cappuccini di Sarrià, tra il 9 e l'11 marzo 1966. Ebbe inizio come una riunione clandestina di una associazione studentesca costituita

per rivaleggiare con l'associazione ufficiale della Falange (SEU) e culminò con tutti i partecipanti chiusi nel monastero in segno di disaccordo col regime franchista. La protesta riunì persone dalle posizioni politiche e ideologiche molto diverse, comprese quelle di centro-sinistra e il Partito Comunista clandestino. Poco dopo l'inizio della manifestazione, il 9 marzo, la guardia civile irruppe nel monastero e obbligò tutti i presenti a sloggiare e a mostrare i documenti personali. Circa duecento partecipanti decisero di rimanere, per continuare il loro dibattito. Per oltre quarantotto ore furono ospiti dei cappuccini. Alla fine, dopo due giorni di grande tensione, gli studenti se ne andarono pacificamente, ma alcuni furono epurati; tra di essi, Pere Pascual, che fu estromesso dal settore editoriale, nel quale aveva lavorato sino a quel momento[95].

Il pluralismo dei membri dell'Opus Dei è stato documentato da alcuni specialisti di quel periodo, estranei alla istituzione. Essi hanno affermato che in nessun caso si può parlare di un monolitismo nell'agire pubblico dell'Opus Dei nella Spagna di Franco, non solo per l'evidenza che vi furono membri epurati ma anche perché, tra i franchisti che erano membri dell'Opus Dei, si potevano notare tendenze molto differenti. Anche se si guardano le cose dalla prospettiva erronea del funzionamento dell'Opus Dei come gruppo politico, è sorprendente osservare che il comportamento dei suoi membri sia stato tanto differente, come per esempio tra Calvo Serer, Pérez-Embid e López Rodó. Ecco che cosa narra lo storico Manuel Pérez Ledesma, commentando il libro di Santos Juliá sulle due Spagne:

Gli escludenti ebbero la peggio nel 1953, quando il tentativo di Calvo

Serer di trasformare il proprio gruppo in una «Terza Forza», contrapposta sia ai falangisti orteghiani che alla destra cattolica al potere, si concluse con la perdita del potere culturale del quale avevano goduto sino allora. Anche se la cosa più sorprendente fu che dalla stessa corporazione religiosa sorse poco dopo un nuovo gruppo di giuristi ed economisti, con a capo López Rodó, che lasciarono perdere la figura dell'intellettuale cattolico e la sostituirono con quella del tecnocrate, mentre introducevano un linguaggio politico secolarizzato e razionale, poggiato sull'idea di efficacia e di progresso. Da parte di una istituzione tanto cattolica come l'Opus Dei si metteva così fine alla sacralizzazione della politica e della vita culturale i cui ultimi rappresentanti erano stati altri membri dell'Opus Dei[96].

Ciò poneva anche in dubbio la supposta univocità dell'aggettivo tecnocrate e la sua generalizzazione. Tra quelli che di solito si includono in questo gruppo vi furono alcuni che aspiravano semplicemente a potenziare l'economia, e in tal senso erano soprattutto tecnici (fu probabilmente il caso di Ullastres), e altri che avevano obiettivi politici ben precisi e di lunga portata, come è il caso di López Rodó, che mirava ad ammodernare la struttura amministrativa dello Stato spagnolo (cosa che va al di là della tecnica) e a favorire un percorso verso la monarchia, optando per il principe Juan Carlos.

D'altra parte è importante far presente che durante quegli stessi anni di liberismo del dopoguerra mondiale, anche altri paesi europei affidarono la direzione degli affari economici a tecnici e a imprenditori tecnocrati, senza provocare per

questo problemi di interpretazione come quelli che si ebbero in Spagna. Antonio Argandoña conclude che:

la tesi del legame dei tecnocrati con l'Opus Dei fu, in quel momento, la soluzione comoda adottata da personalità o gruppi politici la cui egemonia appariva minacciata dai successi tecnici dei tecnocrati (e dalla loro stessa presenza sulla scena politica spagnola), anche se attribuire loro quel vincolo era una falsità e un'ingiustizia verso di loro e verso l'Opus Dei. Se le cose stanno così, la continuità del clichè fino ai nostri giorni dimostra una certa pigrizia mentale in alcuni analisti e storici. Ora, come allora, parlare dei «tecnocrati dell'Opus Dei» evita di fare un'analisi più profonda di quegli anni, in riferimento a quali persone formarono quel gruppo politico che beneficiò di quote importanti di potere attorno all'Ammiraglio Carrero Blanco, a quali erano le loro

concezioni economiche e le loro idee politiche, a che cosa miravano con la loro azione, ecc. Tutto questo, però, non spiega tanti aspetti della politica e dell'economia di quegli anni.

Quando poi questi caratteri sono studiati e compresi, si vede che l'Opus Dei non aveva svolto alcun ruolo[97].

È evidente, dunque, che vi furono membri dell'Opus Dei tra i franchisti come tra gli antifranchisti, ma riguardo a ciò il fondatore ebbe sempre un atteggiamento di non interventismo, perché difese sempre la loro libertà in questioni politiche e ideologiche, pur essendo consapevole di quali difficoltà, incomprensioni e sospetti personali e istituzionali questo comportamento avrebbe suscitato, sia nell'ambito civile come in quello ecclesiastico. Fu proprio la neutralità dell'Opus Dei a provocare tanti attacchi?

D'altra parte, non esistendo nella Spagna di allora la libertà di associazione politica e spazio per il pluralismo, man mano che il franchismo si andava indebolendo tendeva ad acquistare un significato politico qualunque manifestazione di tipo religioso, culturale, nazionalista, sociale o anche ludico che, per loro stessa natura, erano estranee al campo della lotta politica, come accadde con lo sport[98]. Inoltre, coloro che ora criticavano l'Opus Dei per essersi intromessa nel precario equilibrio di potere nella Spagna franchista, considerarono universale ciò che non erano altro che situazioni contingenti e congiunturali di un certo paese, in questo caso la Spagna. Questo causò più di mal di capo ai membri dell'Opus Dei di altre latitudini, specialmente nei paesi anglosassoni, che vennero inquadrati secondo categorie tipicamente spagnole che non corrispondevano

assolutamente alle loro caratteristiche.

Le pressioni sul fondatore dell'Opus Dei perché agisse diversamente e desse precise indicazioni ai membri che avevano assunto ruoli politici durarono a lungo e provenivano tanto dalle autorità civili che da quelle ecclesiastiche. Ognuno dei due settori pretendeva, paradossalmente, due comportamenti contrapposti, frutto di posizioni cesaropapiste o clericali. Coloro che provenivano dall'ambito civile gli rimproveravano che l'istituzione da lui fondata si immischiasse nelle questioni politiche, in una lotta sfrenata per il potere. Coloro che provenivano dall'ambito ecclesiastico gli rimproveravano, invece, di non essere disposto a stimolare i membri dell'Opus Dei a unirsi alle forze della Democrazia Cristiana, che si erano dimostrate provvidenziali in Italia contro la inarrestabile avanzata del

comunismo nel dopoguerra, e che, in altri paesi, specialmente in Europa e in America del sud, avevano assunto altre forme, ma la stessa idea di fondo[99]. Questi, inoltre, facevano pressione perché obbligasse i membri dell'Opus Dei a ritirarsi dal governo franchista. Egli, però, agiva seguendo una logica precisa: come non li aveva stimolato a entrare in quei governi, neppure poteva invitarli ad uscirne. Se lo assillavano perché si pronunciasse sulla moralità di un regime politico, asseriva che farlo non era di sua competenza, ma della gerarchia ecclesiastica, nel caso che lo giudicasse opportuno – e, bene o male, non vi fu nessuna dichiarazione ecclesiastica ufficiale di condanna del regime franchista.

Al di là di tutto questo, Escrivá vegliava per preservare la libertà dei membri dell'Opus Dei su questioni opinabili, un concetto che oggi appare più o meno acquisito e di

semplice spiegazione ma che, in quei momenti di maggior polarizzazione ideologica e di manicheismo politico era più complicato postulare e difendere. Per quanto dittatoriale fosse, il regime franchista non era stato sconfessato dall'autorità ecclesiastica competente, per cui Escrivá concludeva di non avere nient'altro da dire. Del resto, e anche se questo dato è circostanziale in questa argomentazione, perché non riguarda l'essenza del problema ma i suoi effetti congiunturali, è un fatto innegabile che il lavoro dei tecnocrati comportò un considerevole aumento del livello economico della Spagna, un incremento delle possibilità di accesso alla cultura e un aumento della (relativa) pluralità ideologica che tanto provvidenziali si dimostrarono al momento della Transizione democratica spagnola della seconda metà degli anni settanta. Lo hanno riconosciuto

unanimemente tutti gli studiosi del periodo, che mettono in risalto l'esemplarità della transizione democratica spagnola in quanto riforma che non degenera in rivoluzione, mentre fanno rilevare quanto sia stato proficuo per il miracolo spagnolo la crescita economica, la favorevole congiuntura internazionale e la valorizzazione del turismo[100].

Gli specialisti hanno riconosciuto anche che non si possono unire le due etichette, Opus Dei e tecnocrazia: «attribuire la svolta della politica economica all'influenza esclusiva dell'Opus Dei appare un grave errore»[101]. Ad ogni modo, Escrivá continuò a osservare la norma di non interferire nell'orientamento politico o ideologico dei membri dell'Opus Dei, benché questo gli procurasse non poche preoccupazioni. In quegli anni ebbe modo di dire a uno dei direttori regionali dell'Opus Dei in

Spagna: « questi tuoi fratelli, se non fossero ministri, mi risparmierebbero molti problemi ma se io suggerissi una cosa del genere non rispetterei la loro libertà e distruggerei l'Opera»[102].

Il fatto è che la campagna iniziata in Spagna nel 1957 contro l'Opus Dei e la sua presenza nella vita pubblica, confinata fino a quel momento entro le frontiere della penisola, a partire dal 1964 si propagò in tutto il mondo, aizzata dall'interesse dimostrato da influenti settimanali internazionali. La grande narrazione dell'Opus Dei come forza politica al servizio del falangismo (per quanto inverosimile possa apparire a chi abbia un minimo di conoscenza delle vicende accadute pochi anni prima in Spagna, con le angherie perpetrate dalla Falange e il successivo scontro tra falangisti e tradizionalisti) si diffuse con tanta rapidità nei paesi democratici liberali, secondo me, per

tre motivi. In primo luogo, perché in quei paesi il regime di Franco veniva identificato, in blocco, con i classici regimi fascisti italiano e tedesco, cosa che è indice di un grave errore dal punto di vista strettamente storico e, chiaramente, della storia intellettuale e delle ideologie. In secondo luogo, perché appoggiare il fascismo significava dare via libera alle forze che erano state vinte alcuni decenni prima dagli alleati, i quali per questo avevano dovuto pagare un prezzo altissimo in termini umani e materiali. In terzo luogo, perché nel mondo invischiato nella guerra fredda non c'era posto per una terza forza diversa da quella della democrazia liberale o dal comunismo.

## **Culmine, globalizzazione e crisi della grande narrazione(1967-1977)**

Il dibattito che era nato attorno ai tecnocrati si andò spegnendo man

mano che avanzavano gli anni sessanta, nei quali la Spagna si trovò progressivamente a vivere il tardo-franchismo e il contesto cambiava sensibilmente: se i tecnocrati alla fine degli anni cinquanta avevano sfruttato la fine del dibattito essenzialista fra tradizionalisti e falangisti, alla fine degli anni sessanta essi stessi si videro allontanati dal centro nevralgico della scena politica dai nuovi movimenti ideologici e sociali che si presentarono come alternativa a un regime che languiva, come per esempio il socialismo, il comunismo, il sindacalismo e i movimenti nazionalisti catalano e basco. Coloro che capeggiarono questi movimenti di contestazione al franchismo cominciarono, da quel momento, a essere protagonisti dei dibattiti intellettuali e delle lotte per il potere, benché ancora dall'esterno, e poco dopo saranno lo saranno della

transizione spagnola della metà degli anni settanta.

Tuttavia, la grande narrazione dell'Opus Dei, come forza politica ed economica più che come una istituzione con fini spirituali, riprese vigore in seguito alla pubblicazione dei libri di Daniel Artigues (El Opus Dei en España, 1968) e di Jesús Ynfante (La prodigiosa aventura del Opus Dei, 1970). Il primo è un libello contro l'Opus Dei che ebbe una notevole influenza in Spagna e in Francia, il cui autore si firmò come Daniel Artigues, in realtà pseudonimo di Jean Bécarud. Come lo stesso autore riconobbe più tardi nella sua autobiografia intellettuale, il libro fu scritto senza parlare con nessun membro dell'Opus Dei e le sue fonti principali furono gli ex membri dell'istituzione, critici verso di essa. Bécarud trent'anni dopo riconobbe di avere evitato, «forse sbagliando», di stabilire un contatto

con i rappresentanti dell'Opus Dei, e alla fine conclude:

Ad ogni modo, scrivendo adesso nel 1999, debbo insistere sul fatto che l'Opus Dei attualmente non è più quello che era verso il 1970 e che oggi mi guarderei bene dall'emettere al riguardo il minimo giudizio morale [...]. Un secondo e fondamentale errore sta nel tentativo di stabilire una relazione tra l'Opus Dei e la Istituzione Libera di Insegnamento, che ho avuto sempre in mente[103].

Si può discutere se sia stato l'Opus Dei a cambiare tra il 1970 e il 1999 o piuttosto il contesto. Come fa rilevare lo stesso Bécarud, spesso l'Opus Dei è rimasta imprigionata tra altre istituzioni spagnole di quel periodo, che nulla avevano da vedere con la sua identità – Libera Istituzione di Insegnamento, ordini religiosi, partiti democratici-cristiani, associazioni

politico-religiose –che stranamente erano sempre prese come termine di paragone e di analogato. In ogni caso, è evidente che questi due libri, istigati dal clima peculiare del tardo franchismo e dagli interessi economici dei loro editori, ebbero una vasta diffusione sia in Spagna che nel mondo francese e anglosassone.

Poco tempo dopo, nel febbraio 1972, l'influente settimanale britannico *The Economist* pubblicava, in una delle sue monografie sulla politica internazionale, un lungo reportage sulla Spagna intitolato «*Between Past and Future*»<sup>[104]</sup>. Il reportage sosteneva che la chiave della stabilità di Franco si poteva riassumere nel fatto che egli non si era compromesso del tutto con nessuna delle forze politiche che lo avevano seguito nella Sollevazione del 1936: militari, carlisti, falangisti, democratici-cristiani e monarchici:

Il segreto della sopravvivenza del Generale Franco per 33 anni a partire dalla guerra civile è consistito nel fatto che non ha mai permesso a nessuna fazione di diventare troppo forte [...]. Oggi una nuova forza sta acquistando in Spagna una certa importanza politica. Molti di coloro che la appoggiano sono troppo giovani per ricordare la guerra civile. Alcuni li chiamano semplicemente i tecnocrati; per altri sono i disciplinati militanti dell'Opus Dei[105].

Quando l'evoluzione della politica spagnola stava ormai prendendo altre direzioni, il settimanale sosteneva che i tecnocrati erano arrivati proprio nel momento in cui sembrava che le altre forze del Movimento avevano perduto la loro occasione. Questo contribuì, secondo la tesi sostenuta dal settimanale britannico, a far sì che i tecnocrati fossero incaricati di occupare il vuoto di potere. Da un punto di vista

mediatico, era utile identificare un gruppo che comprendesse sociologicamente tutti i tecnocrati. Apparve allora l'Opus Dei, che non aveva nessun interesse a cacciarsi nel vespaio delle famiglie franchiste, ma vi fu infilato a forza dal settimanale britannico, che si faceva eco della problematica sorta nella Spagna del 1957 con l'ingresso dei due ministri dell'Opus Dei nel governo.

The Economist non fece altro che raccogliere questo stato di cose, sintetizzare in un acuto articolo questa grande narrazione e divulgarla in tutto il mondo. Cinque anni dopo, nel successivo articolo monografico dedicato alla Spagna («The New Spain», The Economist, 2 aprile 1977) la narrazione da loro stessi creata veniva consolidata. Nell'articolo c'erano scarsi riferimenti all'Opus Dei, però – ed è la cosa più importante – si dava per

scontato il mito come se fosse realtà. Di Laureano López Rodó si affermava tranquillamente che era il leader di un ordine laico segreto («a leading member of the wealthy and secretive lay order», p. 18).

Comunque, risultava evidente che l'Opus Dei non esercitava quel ruolo da protagonista che gli era stato attribuito nell'articolo monografico del 1972. Il mito era sempre in piedi, ma era diminuito di intensità.

L'uscita degli ultimi ministri dell'Opus Dei con il rimpasto del governo all'inizio del 1974, dopo l'assassinio dell'Ammiraglio Carrero Blanco, fece logicamente attenuare il ruolo mediatico che l'istituzione aveva avuto, molto suo malgrado, fino a quel momento.

In quello stesso articolo del 1977 si accennava anche a una idea che, con il tempo, avrebbe avuto una certa eco nell'opinione pubblica ma che, nonostante tutto, non sarebbe

diventato una grande narrazione. Secondo alcuni osservatori, l'Opus Dei era una sorta di nuovo calvinismo cattolico, che esaltava l'importanza del lavoro quotidiano e aveva indotto i suoi membri ad avere una sufficiente competenza e razionalità da dirigere l'economia spagnola. Di questa piccola narrazione si farà eco, parecchi anni dopo, Joan Estruch, nella sua tesi di dottorato sull'Opus Dei, pubblicata nel 1994, cosa che ha dato origine a una nuova diramazione della grande narrazione: l'idea dell'Opus Dei come una forza nella quale confluiscono conservazione e modernizzazione, renella linea delle teorie sociologiche generali sulla modernizzazione e sulla sua relazione con la religione e i processi di secolarizzazione[106].

L'apparizione del concetto di modernizzazione è collegata, ovviamente, con il fatto che a ben pochi osservatori sfuggiva l'apporto oggettivo dato da alcuni membri

dell'Opus Dei (Ullastres, López Rodó, López Bravo) alla modernizzazione economica e politica della Spagna e anche il contributo di altri (Amadeo de Fuenmayor) alla sua modernizzazione religiosa attraverso la legge sulla libertà religiosa.

In ogni caso, secondo la grande narrazione dei tecnocrati, lo spirito fascista del regime di Franco avrebbe impregnato l'Opus Dei, dotandolo di una tendenza conservatrice in campo politico e integralista in campo dottrinale che ormai non avrebbe più messo da parte. Ancora oggi possiamo notare la persistenza di questa narrazione in alcuni dei mezzi di informazione più influenti[107]. In realtà, oggigiorno nessuno può documentare un allineamento di Escrivá a favore dell'una o dell'altra fazione. John Allen osserva acutamente:

Nei decenni 1930 e 1940, quando nella Spagna cattolica il sentimento schiacciante era pro-Franco, il silenzio di Escrivá fu interpretato spesso come segno di un liberalismo occulto; nei decenni 1960 e 1970, quando l'opinione dei cattolici era cambiata, quello stesso silenzio fu interpretato come una maschera del conservatorismo pro Franco[108].

Inoltre, se l'Opus Dei avesse cercato potere e influenza, i suoi otto ministri nei trentasei anni di franchismo sarebbero aumentati ancora (come numero e come capacità di influenza) durante la Transizione, cosa che non è accaduta. Il numero dei ministri dell'Opus Dei diminuì radicalmente a partire dal rimpasto di governo del gennaio 1974, dopo l'assassinio di Carrero Blanco, il che, fra l'altro, smitizzava la presunta egemonia di López Rodó nel governo di Franco. Tra i membri dell'Opus Dei, solo Antonio Fontán fu

ministro dell'Amministrazione territoriale fra il 1979 e il 1980, mentre Isabel Tocino e Federico Trillo fecero parte del gabinetto sotto la presidenza di José María Aznar (1996-2004).

Dal 1975, con la morte di Franco e dello stesso fondatore dell'Opus Dei, e fino al 1980, le cose rientrarono pian piano in una certa normalità, fenomeno tipico nei momenti di declino di una grande narrazione. Vorrei sottolineare due fattori che contribuirono a tale declino: da una parte, lasciarono una traccia le dichiarazioni fatte dall'Opus Dei, dal suo fondatore e dai suoi stessi membri, a conferma della libertà di cui godevano in questioni politiche e ideologiche; dall'altra, i fatti stessi non fecero che confermare la falsità della grande narrazione, che ha potuto e può sopravvivere cambiando e adattandosi, ma

evidentemente ormai ha perduto forza.

Per un verso, è aumentata la consapevolezza degli storici che il lavoro dei tecnocrati era più complesso di quello che si andava dicendo, cosa che indusse a introdurre il termine desarrollistas [fautori dello sviluppo] e a riflettere sulla modernizzazione della Spagna e il suo rapporto con la religione, che hanno svolto sociologi come José Casanova[109]. D'altra parte, con il passare del tempo, si è reso più evidente il pluralismo esistente tra i membri dell'Opus Dei e il dato di fatto che alcuni di essi si opposero al regime, come abbiamo documentato sopra.

La stessa evoluzione della congiuntura storica, in modo particolare nel tardo franchismo, contribuì a dissolvere la grande narrazione. L'attentato a Carrero

Blanco ebbe come conseguenza la sparizione di López Rodó, il che fece capire che era Carrero e non López Rodó che aveva un accesso più diretto a Franco e, pertanto, al potere. Dopo la morte di Franco alcune persone dell'Opus Dei si dichiararono seguaci del partito nel quale militava López Rodó (Alleanza Popolare), altre si impegnarono nel progetto propugnato da Adolfo Suárez (Unione di Centro Democratico), altri collaborarono con i nazionalisti catalani o baschi (come Unione Democratica della Catalogna, Convergenza Democratica della Catalogna, Partito Nazionalista Basco) e altri ancora propugnarono una anacronistica restaurazione della democrazia cristiana.

Un deciso contributo fu dato anche dall'onesto riconoscimento da parte di alcuni autori della superficialità scientifica con la quale avevano nelle condotto le loro ricerche (è notorio il

caso di Jean Bécarud che abbiamo citato) e soprattutto dal fatto che un numero crescente di storici, basandosi su fonti di prima mano, attenuarono le loro affermazioni o pubblicarono monografie rigorose. Così gli storici e i sociologi che avevano adottato le opere di Artigues e di Ynfante come una delle loro principali fonti di informazione e di documentazione (Juan José Linz, Raymond Carr, Guy Hermet e Paul Preston[110]), con il passare del tempo, a partire dagli anni novanta, sono stati sostituiti da autori meglio documentati, che hanno ampliato le loro fonti sull'Opus Dei e ridotto la tendenza sensazionalista e aprioristica che aveva predominato in anni precedenti. L'elenco comincia ormai a essere abbondante: Carolyn P. Boyd (1997), Vicente Cárcel Ortí (1997), Stanley G. Payne (1997), José Andrés-Gallego e Antón Pazos (1998), Javier Tusell (1998), Gonzalo Redondo (1999, 2005, 2009), William

J. Callahan (2000), Mercedes Cabrera e Fernando Del Rey (2002), Santos Juliá (2004)[111]. Alcuni di questi nuovi lavori non sono del tutto alieni alla grande narrazione dell'Opus Dei, ma le loro analisi più documentate e meno passionali rappresentano un passo avanti verso il predominio di ciò che è rigorosamente storico rispetto a ciò che è frutto di mitizzazione o metarealismo storico.

## Conclusioni

Dalla fondazione dell'Opus Dei (1928) sino alla fine del franchismo si possono distinguere diverse fasi nell'evoluzione della grande narrazione: dalla considerazione dell'Opus Dei come una pericolosa novità e anche come una eresia in seno al cattolicesimo posteriore alla guerra civile fino alla sua presentazione come una organizzazione conservatrice con ambizioni politiche ed economiche

nella Spagna fortemente ideologizzata del franchismo e negli ambienti occidentali segnati dalla guerra fredda e dal sessantottismo. In questo studio è sembrato interessante soprattutto sottolineare il carattere proiettivo di queste metanarrazioni intorno all'Opus Dei, partendo dal fatto che sono a mano a mano cambiati parallelamente al mutare del clima politico, culturale e ideologico della società occidentale e della stessa situazione della Chiesa Cattolica. In altre parole, ogni racconto forgiato intorno all'Opus Dei rispecchia determinati punti di vista, che corrispondono ai valori proiettati dalla società in quel momento piuttosto che alla natura dell'istituzione.

Di conseguenza, il mito dell'Opus Dei si è modificato, consolidato ed evoluto nel tempo come una realtà mutevole, che si adegua alle variazioni delle epoche e delle

mentalità, e come risposta alle necessità dei paradigmi generati dalla società occidentale durante la seconda metà del XX secolo[112]. La prima fase corrisponde alle diffidenze di una società nella quale i religiosi e gli ecclesiastici godevano di grande prestigio, e nella quale i laici erano considerati soltanto degli elementi subordinati alla gerarchia; pertanto l'Opus Dei, con il suo messaggio «rivoluzionario» era considerato una minaccia alla stabilità della vita della Chiesa.

Questi malintesi, in un primo tempo localizzati nell'ambito clericale, furono utilizzati dalla Falange, che si unì agli attacchi dalla sua posizione egemonica di partito unico nella vita politica e culturale della prima Spagna franchista. Il momento culminante di questa fase della grande narrazione fu l'aggressione subita dai membri dell'Opus Dei che frequentavano le congregazioni

mariane a Madrid e a Barcellona (1940).

Durante gli stessi anni quaranta l'Opus Dei fu avversato dalla Falange, che lo considerava un competitore nella dura battaglia per la ripartizione dei centri di potere nel primo franchismo, malgrado la piccola dimensione che ancora aveva l'istituzione e malgrado che le sue attività si limitassero al campo spirituale. Questa congettura si plasmò nell'accusa di «assalto» alle cattedre universitarie da parte dell'Opus Dei. Tale diffidenza si protrarrà fino all'inizio degli anni cinquanta, quando alcuni membri dell'Opus Dei (in particolare, Rafael Calvo Serer) cominciarono ad avere una maggiore presenza pubblica.

A partire dagli anni sessanta, gli attacchi cessarono di provenire dalla destra (se inseriamo la Falange Spagnola in questa categoria) e

cominciarono a giungere significativamente dalla sinistra. L'Opus Dei finì con l'essere considerato un espediente franchista, che si proponeva di allungare la vita di un regime ormai estenuato grazie all'efficace politica economica dei tecnocrati. L'Opus Dei si sarebbe impadronito del potere politico, approfittando della decadenza di settori ideologici come la Falange o i Propagandisti, che a suo tempo avevano concentrato in sé tutto il potere. Il mito si estese acriticamente ad alcuni ambienti ecclesiastici, che cominciarono a considerare l'Opus Dei una organizzazione conservatrice, integralista e reazionaria, diffidente delle riforme del Concilio Vaticano II (1962-1965). Questa seconda fase includeva, dunque, non solo le critiche ai tecnocrati da parte dei falangisti e di altre famiglie del franchismo ma anche l'avversione di alcuni ecclesiastici nel contesto delle

tensioni che si registrarono nel periodo post-conciliare. A partire dal 1975, con la morte di Franco e il consolidamento della democrazia in Spagna e con la sempre più ampia espansione internazionale dell'Opus Dei, la narrazione è arrivata alla sua conclusione, benché persistano ancora oggi anacronistiche sequele frutto dell'inerzia.

Visti i tanti cambiamenti dell'immagine dell'Opus Dei viene spontaneo domandarsi se è l'istituzione o la sua immagine che è stata alterata. A parte l'evidenza della continuità storica dell'Opus Dei come istituzione, un dato emerge con chiarezza: l'Opus Dei ha continuato a proclamare l'orientamento spirituale della propria attività. Così, il fatto che una persona faccia parte dell'Opus Dei non è né più né meno rilevante per ciò che riguarda le sue decisioni del fatto di essere un cristiano che vuole comportarsi in

modo coerente con la sua fede. Pertanto, in una storia politica o ideologica appare irrilevante, quando non ambiguo, precisare che un certo personaggio pubblico fa parte dell'Opus Dei.

Arrivati a questo punto, non possiamo fare a meno di interrogarci su alcuni fattori che sembrano ripetersi nella storia narrata in questo articolo, dalle prime calunnie contro l'Opus Dei nella Madrid del dopoguerra fino agli ultimi colpi di coda alla fine dell'epoca di Franco. Prima di tutto, si deve mettere in rilievo la capacità di rinnovamento, rigenerazione e mutazione dei miti intorno all'Opus Dei. Per chi si avvicini a questa realtà senza averla vissuta, la questione si trasforma in un campo di sperimentazione tipico dei periodici rinnovamenti di cui ha bisogno la memoria storica per retroalimentarsi. Se si prendono in considerazione le più diverse critiche

ricevute dall'Opus Dei in quel periodo (1940-1977), alcune delle quali sono in totale contraddizione tra loro, sembra inverosimile che il loro obiettivo sia stato sempre la stessa istituzione, e non anche altre diverse. Le critiche appaiono così assolutamente irrazionali, contravvenendo al principio di non-contraddizione: la stessa persona è falangista e osteggiata dai falangisti, eretico e perseguito dai nemici della Chiesa, rinnovatore e accusato di conservatorismo. Lo stesso Escrivá ricorda che lo accusarono di essere massone, ma anche «monarchico, antimonarchico, falangista, carlista, anticarlista». In piena guerra mondiale «le stesse persone, o altre da queste manovrate, andavano nelle Ambasciate degli Alleati per dire che io ero filotedesco; e in quelle della Germania e dell'Italia per dire che ero filoinglese»[113].

Nello stesso tempo, e forse meno paradossalmente di quel che sembra, questa stessa varietà della sostanza delle critiche è compatibile con la reciproca retroalimentazione delle diverse grandi narrazioni. Il brano di una lettera del fondatore dell'Opus Dei, che subì in prima persona critiche tanto diverse, sono quanto mai eloquenti circa questa realtà:

In quei primi momenti forti, che non sono facili da descrivere perché istigarono molte anime contro l'Opus Dei e contro di me, dicevo ai vostri fratelli che avevo accanto : figli miei, la cosa brutta non è la campagna di oggi; la cosa brutta sarà che poi i fanatici e i nemici della Chiesa ripeteranno le stesse cose, rinforzando le loro calunnie con la falsa testimonianza di questi santi uomini. Ed effettivamente è quello che succede. Tutte le falsità contro l'Opera che ora diffondono, non sono nuove: davvero, sono vecchie, sono

quelle inventate allora, tanti anni fa[114].

Quello che è in gioco tra la scomparsa di questa grande narrazione e la sua sostituzione con una interpretazione su base storica, è il riconoscimento della finalità apostolica dell'Opus Dei e della conseguente libertà politica e professionale dei suoi membri. C'è una palese contraddizione tra la realtà dell'attività dell'Opus Dei, di portata internazionale, estesa a persone di tutte le condizioni sociali e materializzata in innumerevoli iniziative di carattere educativo e assistenziale, da un lato, e, dall'altro, il fatto che le sue autorità possano dare orientamenti in fatto di politica in un paese concreto. L'espansione in paesi con ideologie e situazioni politiche così diverse è possibile solamente se i suoi membri sono consapevoli della libertà di cui godono e se le autorità dell'Opus Dei

la rispettano pienamente. L'espansione dell'Opus Dei, insomma, è una conferma dell'onestà delle dichiarazioni del suo fondatore e dei suoi direttori per ciò che riguarda l'autonomia dei membrinegli ambiti umani, siano essi politici, economici, professionali o culturali.

\*\*\*

**Jaume Aurell** Professore di storia medievale presso l'Università di Navarra. Specialista in storiografia medievale e contemporanea. Membro del gruppo di ricerca "Religión y Sociedad Civil" (ICS, Universidad de Navarra). Ha pubblicato: *La scrittura della storia: dai positivismi ai postmodernismi* (Roma, 2001); *Authoring the Past: History, Autobiography and Politics in Medieval Catalonia* (Chicago 2012); *Theoretical Perspectives on Historians' Autobiographies: From documentation to Intervention*

(London, 2016); Genealogía de Occidente: Claves Históricas del Mundo Actual (Barcelona, 2017). È stato curatore dell'edizione Rethinking historical genders in the twenty-first century (London, 2016). E' membro del consiglio editoriale di Rethinking History. The Journal of Theory and Practice. E-mail: [sigurell@unav.es](mailto:sigurell@unav.es)

---

[1]Sulla natura dell'Opus Dei vi sono alcuni studi che considero irrinunciabili per chi volesse capire questa realtà al di là delle deformazioni alle quali mi riferisco in questo articolo. Sono, nell'ordine: Pedro Rodríguez – Fernando Ocáriz – José Luis Illanes, *L'Opus Dei nella Chiesa: ecclesiologia, vocazione, secolarità*, Piemme, Milano 1993; Amadeo de Fuenmayor – Valentín Gómez Iglesias – José Luis Illanes,

*L'itinerario giuridico dell'Opus Dei: Storia e difesa di un carisma*, Giuffrè editore, Milano 1991; Andrés Vázquez de Prada, *Il fondatore dell'Opus Dei. Vita di Josemaría Escrivá*, Leonardo International, Milano (3 voll.) 1999, 2003, 2004; *Colloqui con Monsignor Escrivá*, Ares, Milano 1982.

[2] È importante chiarire che qui parto dalla definizione di *grande narrazione* nella sua accezione propriamente storiografica, sorta negli ambienti post-moderni, che si è sviluppata con forza a partire dagli anni settanta del secolo passato. Lascio da parte, quindi, altri significati legati ad altre discipline e, in particolare, con quella teologica.

[3] Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 1981.

[4] Per il concetto della *memoria collettiva*, chiave per la

comprendere della formazione delle grandi narrazioni, cfr. gli studi classici di Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, Chicago, The University Press of Chicago, 1992 (1950) e Gérard Namer, *Mémoire et société*, Parigi, Méridiens Klincksieck, 1987.

[5] Cfr Marshall McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man*, New York, McGraw-Hill, 1964, cap. I.

[6] Il concetto di immaginario storico fu forgiato soprattutto dagli storici di terza generazione degli Annales, vincolati alla storia delle mentalità, come Gerges Duby, Jacques Le Goff ed Emmanuel Le Roy Ladurie: cfr Jaume Aurell, *La scrittura della storia. Dai positivismi ai postmodernismi*, Roma, Aracne, 2011, p. 103-126.

[7] Cfr José Álvarez Junco, *Mater Dolorosa. La idea de España en el*

*siglo XIX*, Madrid, Santillana, USA  
Pub., 2001; Ismael Saz, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003; Santos Juliá, *Historia de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004.

[8] Cfr. Manuel Pérez Ledesma, *Grandes relatos sobre las dos Españas*, «Revista de Libros» 100 (Abril 2005), p. 32.

[9] Cfr. le notizie su questi primi membri dell'Opus Dei contenute in Andrés Vázquez de Prada, *Il Fondatore dell'Opus Dei*, vol. I, attraverso l'indice onomastico.

[10] Il lavoro dell'Opus Dei si era cominciato a estendere alle donne già all'inizio degli anni trenta, ma fu interrotto dalla guerra civile. Nel 1939 apparteneva all'Opus Dei solo una donna, Dolores Fisac, benché presto a lei si unirono altre donne. A tal riguardo, cfr. anche la recente opera di Vázquez de Prada.

[11] Gli *Apuntes íntimos* (Appunti intimi) sono degli scritti di carattere autobiografico che lo stesso Josemaría Escrivá andava annotando in alcuni quaderni, che si sono conservati quasi tutti. Trattano questioni riguardanti la sua stretta vita interiore, ma anche alcuni aspetti dello sviluppo dell'istituzione che aveva fondato il 2 ottobre 1928. In certi anni scrisse quasi ogni giorno quello che gli accadeva, le sue reazioni e le sue esperienze spirituali. Hanno un notevole valore come fonte documentale, se si considera il poco tempo trascorso fra il momento in cui le cose accadono e il momento in cui vengono trascritte. Parecchie di queste annotazioni (anche se alcune sono incomplete e altre non sono datate) si possono leggere in Vázquez de Prada, *Il Fondatore dell'Opus Dei*, vol. I, specialmente, p. 366-378.

[12] Josemaría Escrivá de Balaguer, *Apuntes íntimos* n. 1240, 11 marzo 1935, citato in Vázquez de Prada, *Il Fondatore dell'Opus Dei*, vol. I, p. 585.

[13] A queste notizie si riferisce Josemaría Escrivá secondo una lettera del vescovo di Madrid, Leopoldo Eijo y Garay all'abate coadiutore di Montserrat, Aurelio María Escarré, del 21 giugno 1941 (conservata nell'Archivio Generale della Prelatura dell'Opus Dei [AGP], serie A-5, 209-3-7).

[14] Sulla Congregazione Mariana di Madrid, cfr. Carlos López Pego, *La Congregación Mariana Universitaria di Madrid*, Madrid, Desclée de Brouwer, 1999.

[15] Cfr. Josemaría Escrivá, *Apuntes íntimos* n. 1626, 15 novembre 1940, cit. in Vázquez de Prada, *Il Fondatore dell'Opus Dei*, vol. II, p. 446-447.

[16] Cfr. lettera di san Josemaría a Leopoldo Eijo y Garay, 23 aprile 1940, AGP, serie A-3.4, 256-4.

[17] Lettera di san Josemaría a Miguel de los Santos Díaz Gómara, 15 settembre 1940, AGP, serie A-3.4, 256-5.

[18] In AGP si conservano parecchi documenti che confermano questa realtà: per esempio, *Documento di richiesta di una residenza per studenti a Salamanca*, del 18 gennaio 1945, con risposta positiva della Cancelleria-Segreteria del Vescovado di Salamanca, del 29 gennaio 1945, Fascicolo AGP, L-3-3-5; *Permesso per aprire una residenza a Valladolid*, del 29 gennaio 1945, con risposta positiva del 5 febbraio 1945, Fascicolo AGP, L-3-3-7; *Permesso di residenza e oratorio semipubblico a Granada*, del 2 ottobre 1945 («Istanza: 1°.-La benedizione e approvazione di V.E. per questo

lavoro di apostolato nella Residenza di Studenti. 2°.-La concessione di Oratorio semipubblico con Tabernacolo per detta Residenza»), con risposta dell'8 ottobre 1945, Fascicolo, AGP, L-3-3-13; *Richiesta di apertura di un oratorio semipubblico a Barcellona*, del 3 maggio 1945, con risposta del 16 maggio 1945, Fascicolo in AGP, L-3-3-15. È da notare che a tutte le richieste i rispettivi vescovi rispondono con celerità, prova che probabilmente conoscevano già l'attività dell'Opus Dei e del suo fondatore. Cfr. anche Benito Badrinas, *Josemaría Escrivá de Balaguer, sacerdote de la diócesis de Madrid*, in «Cuadernos del Centro de Documentación y Estudios Josemaría Escrivá de Balaguer» III (1999), p. 47-76.

[19] È importante chiarire che la questione della polemica fra l'Opus Dei e le congregazioni mariane si inserisce in un dibattito più generale

tra organizzazioni laiche e religiose, e il modo di organizzare la vita della Chiesa. Su tale questione si può vedere, per esempio, il paragrafo *La polémica entre la Acción Católica y las Congregaciones Marianas*, in Gonzalo Redondo, *Política, cultura y sociedad en la España de Franco. Tomo I. La configuración del Estado español, nacional y católico (1939-1947)*, Pamplona, Eunsa, 1999, p. 552-559.

[20] Testimonianza di Santiago Balcells Gorina, AGP, serie A-5, 195-2-2, p. 8-10.

[21] Cfr Alfonso Balcells, *Memoria Ingenua*, Barcelona, La Formiga d'Or, 2005, p. 106-116. Per il contesto, cfr. Frederic Udina i Martorell, *El Pare Vergés, S.I., Apòstol de la Joventut. La Congregació de la Immaculada, 1923-1953*, Barcelona, F. Udina, 1995. Sull'apostolato dei gesuiti con la gioventù durante il primo

franchismo, cfr Manuel Revuelta González, *En la España de Franco: desde el fin de la guerra hasta el Concilio (1940-1965)*, in Teófanes Egido (coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, 2004.

[22] Testimonianza di Rafael Escolá Gil, AGP, serie A-5, 435-1-2, p. 10.

[23] Uno di questi anonimi arrivò nelle mani di don Rufino Aldabalde Trecu, sacerdote basco, che vi scrisse di suo pugno: «Consegnato da un P. Gesuita al Superiore di S. Filippo Neri a Barcellona il 7 maggio 1941», pubblicato in Vázquez de Prada, *Il Fondatore dell'Opus Dei*, vol. II, p. 576, che cita la lettera di san Josemaría a Leopoldo Eijo y Garay del 14 maggio 1941, AGP, serie A-3.4, 257-1.

[24] Pascual Galindo era amico di José María Albareda, al quale aveva inviato gli indirizzi delle guide che li

avrebbero potuti aiutare a valicare i Pirenei in piena guerra civile. Cfr. Vázquez de Prada, *Il Fondatore dell'Opus Dei*, vol. II, p. 577, nota 76, che a sua volta rimanda alla testimonianza di Laureano López Rodó, AGP, serie A-5, 434-1-3, p. 5.

[25] Lettera di san Josemaría a Leopoldo Eijo y Garay, 31 maggio 1941, AGP, serie A-3.4, 257-1.

[26] Cfr. Testimonianza di Manuel Botas Cuervo, AGP, serie A-5, 197-1-6; Carlos López Pego, *La Congregación de «Los Luises» de Madrid. Apuntes para la Historia de una Congregación Mariana Universitaria de Madrid*, Madrid, Desclée de Brouwer, 1999. Cfr. anche l'epistolario su Carrillo in Juan María Laboa, *Papeles viejos, noticias nuevas*, «XX Siglos» 56 (2006), p. 93-107.

[27] Cfr. Balcells, *Memória*, p. 106-108.

[28] Cfr. *ibid.*, p. 116.

[29] Cfr. soprattutto Udina i Martorell, *El Pare Vergés*.

[30] Testimonianza di Florencio Sánchez-Bella, *Servi Dei Iosephmariae Escrivá de Balaguer, Positio supra vita et virtutibus, Summarium* (in seguito, *Summarium*) n. 7492.

[31] Testimonianza di Amadeo de Fuenmayor, AGP, serie A-5, 212-1-6, p. 4.

[32] Testimonianza di Javier de Ayala, *Summarium*, n. 7586.

[33] Sulla natura e la portata di questa prima approvazione giuridica, cfr. De Fuenmayor – Gómez-Iglesias – Illanes, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei*, p. 97-140.

[34] Sul contesto di quell'epoca, cfr. soprattutto Gonzalo Redondo,

*Política, cultura y sociedad*; Alvaro Ferrary, *El franquismo: minorías políticas y conflictos ideológicos (1936-1956)*, Pamplona, Eunsa, 1993; Ricardo Chueca, *El fascismo en los comienzos del régimen de Franco. Un estudio sobre la F.E.T. de las J.O.N.S.*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1983.

[35] Testimonianza di Alfonso Balcells Gorina, AGP, serie A-5, 195-2-1, p. 8; cfr. Balcells, *Memória*, p. 105-144.

[36] Lettera di Aurelio María Escarré a Leopoldo Eijo y Garay, 1 novembre 1941, copia conservata in AGP, serie A-5, 209-3-7.

[37] Lettera di Leopoldo Eijo y Garay ad Alfonso Balcells Gorina, 2 giugno 1941, AGP, serie A-5, 209-2-1.

[38] Testimonianza di Luis López Ortiz, già magistrato del Tribunale

Supremo, , 16 gennaio 1976, AGP, serie A-5, 222-3-10.

[39] Appunto di san Josemaría, 19 dicembre 1941, AGP, serie A-1, 15-2-19, cit. in Vázquez de Prada, *Il Fondatore dell'Opus Dei*, vol. II, p. 531-532.

[40] Relazione redatta da san Josemaría di un colloquio con María Teresa Llopis, 19 dicembre 1941, AGP, serie A-1, 15-2-19.

[41] La relazione, datata a Madrid il 16 gennaio 1942, è stata parzialmente pubblicata da José Luis Rodríguez Jiménez, *Istoria de la Falange Española de las JONS*, Madrid, Alianza, 2000, p. 420-423.

[42] Testimonianza di Eduardo Alastrué, AGP, serie A-5, 191-2-2, p. 22.

[43] Cfr. Stanley G. Payne, *Fascism in Spain, 1923-1977*, Madison,

University of Wisconsin Press, 1999, p. 239-298. Cfr. anche Jordi García García, *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Barcelona Anagrama, 2004; Ismael Saz Campos, *Fascismo y franquismo*, Valencia, Universidad de Valencia, 2004; Sheelagh Ellwood, *Prietas las filas. Historia de la Falange Española, 1933-1983*, Barcelona, 1984.

[44] Lettera di san Josemaría a Leopoldo Eijo y Garay, 17 febbraio 1943, AGP, serie A-3.4, 257-5.

[45] Resoconto di José Manuel Casas Torres della visita nella Residenza di Diego de León di un agente del Servizio di Informazioni della Delegazione della Falange, Madrid, 6 febbraio 1943, AGP, serie A-5, 202-3-(2).

[46] Cfr. De Fuenmayor – Gómez-Iglesias – Illanes, *L'itinerario giuridico*, e in particolare il capitolo

V, *L'Opus Dei Istituto Scolare*, p. 183-258.

[47] Lettera di san Josemaría, 29 settembre 1947 /14 febbraio 1966, n. 3 e 18, AGP, serie A-3, 93. Si tratta di una lunga lettera, che l'autore preferì che rimanesse inedita.

[48] Per uno studio dettagliato dell'evoluzione dell'università spagnola nel dopoguerra, cfr. Gonzalo Pasamar, *Historiografía e ideología en la posguerra española. La ruptura de la tradición liberal*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1991, che è ben documentato anche se io non condivido le sue posizioni manichee; Carolina Rodríguez López, *La Universidad de Madrid en el primer franquismo: ruptura y continuidad (1939-1951)*, Madrid, Dykinson, 2002; José Ramón Cruz Mundet, *Archivos universitarios e historia de las universidades*, Madrid, Dykinson, 2003; per gli aspetti

legislativi e istituzionali, cfr. Manuel Martínez Neira – José María Puyol Montero y Carolina Rodríguez López, *La universidad española 1889-1939. Repertorio de legislación*, Madrid, Dykinson, 2004; sulla epurazione intellettuale nel primo franchismo, cfr. Patricia Zambrana – Elena Martínez Barrios, *Depuración política universitaria en el primer franquismo*, Málaga, Publicaciones de la cátedra de Historia del Derecho y de las Instituciones de la Universidad de Málaga, 2001; e, più marginalmente, Julián Casanova (ed.), *Morir, matar, sobrevivir. La violencia en la dictadura de Franco*, Barcelona, Crítica, 2004. Sull'esilio degli intellettuali, José Luís Abellán (ed.), *El exilio cultural de la Guerra Civil, 1936-1939. IV, 60 años después*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2001; sull'insegnamento nella prima università franchista, María Ángeles Sotés, *Universidad franquista: debate sobre la libertad de*

*enseñanza (1939-1962)*, Pamplona, Eunsa, 2004; sulla opposizione al franchismo da parte dell'università, cfr. José Álvarez Cobelas, *Envenenados de cuerpo y alma. La oposición universitaria al franquismo en Madrid, 1939-1970* Madrid, Siglo XXI de España, 2004; Jordi García García, *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Barcelona, Anagrama, 2004.

[49] Sul tema delle *cattedre dell'Opus Dei*, cfr. Onésimo Díaz Fernández, *Rafael Calvo Serer y el grupo "Arbor"*, Valencia, Universitat de València, 2008, p. 358-359, con parecchi riferimenti documentali e bibliografici su cui mi baso nel corpo dell'articolo.

[50] José Orlandis, *Años de juventud en el Opus Dei*, Madrid, Rialp, 1993, p. 182.

[51] Díaz, *Rafael Calvo Serer*, p. 359.

[52] Sulla questione degli intellettuali del dopoguerra e la lotta per il dominio dell'università, cfr. Juliá, *Historia*, p. 355-408 (del cap. 9: «Excluyentes y comprensivos: intelectuales como dueños de la memoria y políticos de la cultura»). Vi si mette in evidenza che tutti gli intellettuali cattolici considerarono l'università come una piattaforma insuperabile per redimere la Spagna dalla guerra civile e recuperare il suo genuino cattolicesimo, cosa che era vista non solo come un compito propriamente spirituale ma anche patriottico. Juliá sottolinea che in questo lavoro di recupero difficilmente si può parlare di un gruppo e che tra gli stessi membri dell'Opus Dei impegnati in questa impresa non c'era assolutamente unanimità al momento di scegliere le procedure adeguate per la ricristianizzazione della Spagna.

[53] Josep Maria Muñoz i Lloret, *Jaume Vicens i Vives. Una biografía intelectual*, Barcelona, Edicions 62, 1994, p. 32-38.

[54] Ángel Sesma, *El discreto magisterio de Don José María Lacarra*, «Revista de Historia. Jerónimo Zurita» 73 (1998), p. 69-87.

[55] Ignacio Peiró – Gonzalo Pasamar, *Diccionario de Historiadores españoles contemporáneos*, Madrid, Akal, 2002, p. 251-252.

[56] José Manuel Pérez Prendes, *Luís García de Valdeavellano. Marco y notas para una biografía intelectual*, «Revista de Historia. Jerónimo Zurita» 73 (1998), p. 252-282.

[57] Peiró – Pasamar, *Diccionario de Historiadores*, p. 257-258.

[58] Per maggiori dettagli cfr. Jaume Aurell, *Le médiévisme espagnol au*

*XXe siècle. De l'isolationnisme à la modernisation, «Cahiers de civilisation médiévale»: X-XII secolo 48 (2005), p. 201-218.*

[59] Fernando Fernández (ed.), *El espíritu de la Rábida*, Madrid, Unión Editorial, 1995.

[60] La figura più significativa è forse Alberto Martín Artajo, membro dell'Associazione Cattolica dei Propagandisti e presidente nel 1940 dell'Azione Cattolica Spagnola, che resse il Ministero degli Affari Esteri dal 1945 al 1957.

[61] La bibliografia su questo tema è abbondante. Qui mi baso soprattutto sulle dettagliate annotazioni di Gonzalo Redondo, *Política, cultura y sociedad en la España de Franco, 1939-1975. Tomo II/2. Los intentos de las minorías dirigentes de modernizar el Estado tradicional español*, Pamplona, Eunsa, 2009 (parte III: *La lucha por el control político del estado*

*español, 1951-1956); sul documentato lavoro di Díaz, *Rafael Calvo Serer*; sui commenti di Juliá, *Historia*, p. 355-407. Non condivido con quest'ultimo la tendenza a collocare i membri dell'Opus Dei in uno stesso gruppo, fazione o famiglia politica (proprio l'interpretazione contraria a quella che sostengo nel mio articolo), ma mi sembra positiva la sua tendenza a basarsi su una documentazione di prima mano, in particolare sugli articoli pubblicati dai protagonisti su riviste e giornali dell'epoca.*

[62] In quegli anni uno dei componenti del primo gruppo denominò queste due fazioni *comprendensivi* (falangisti) ed *escludenti* (tradizionalisti), in riferimento alla misura in cui accoglievano o meno certe posizioni del pensiero dominante nell'Europa di allora; cfr. Dionisio Ridruejo, *Excluyentes y comprensivos* (17 aprile 1952),

pubblicato in Id., *Casi unas memorias*, Barcelona, Planeta, 1976, p. 301-303.

[63] Su questo argomento, cfr. Juliá, *Historia*, p. 358.

[64] Peiró – Pasamar, *Diccionario de Historiadores*, voce *Rafael Calvo Serer*, p. 150-152.

[65] L'amicizia di Vicens con Calvo e Pérez Embid è ben documentata in Muñoz i Lloret, *Jaume Vicens i Vives*, p. 174-175, e in Jaume Sobrequés, *Història d'una amistat. Epistolari de Jaume Vicens i Vives i Santiago Sobrequés i Vidal (1929-1960)*, Barcellona, Vicens Vives, 2000, p. 612-619.

[66] Rafael Calvo Serer, *La politique intérieure dans l'Espagne de Franco*, «Écrits de Paris», settembre 1953, p. 9-18. Sulle notevoli ripercussioni di questo articolo nella vita pubblica spagnola e sullo stesso itinerario di

Calvo Serer, cfr. soprattutto Díaz, *Rafael Calvo Serer*, 529-578. L'articolo fu anacronisticamente utilizzato alcuni anni dopo la pubblicazione da uno degli avversari dell'Opus Dei per avvalorare la tesi che questa istituzione fosse un gruppo di pressione: Daniel Artigues, *El Opus Dei en España*, Parigi, Ruedo Ibérico, 1971, p. 164-173.

[67] Ridruejo, *Casi unas memorias*, p. 302 (trascrizione dell'articolo originale del 1952).

[68] È proprio su questo punto che io mi allontano di più dalla tesi di Santos Juliá, il quale traccia una continuità fra *escludenti* e *tecnocrati* (come se vi fosse una misteriosa continuità tra Calvo Serer e López Rodó, che egli attribuisce al fatto che sono entrambi membri dell'Opus Dei, ma che, evidentemente, come tenterò di spiegare, non esiste) e una transizione dei *comprendivi* nei

*democratici* (cosa che ha più senso e che egli giustifica più propriamente): Juliá, *Historia*, p. 391-403.

[69] Cfr. per esempio, *The Observer*, 3 marzo 1957; *Daily Express*, 12 marzo 1957; *Daily Telegraph*, 1 maggio 1957. Questa denominazione prese piede anche sulla stampa francese, come *Le Monde*.

[70] Su questa dichiarazione pubblica della Segreteria Generale dell'Opus Dei in Spagna e il suo contesto cfr. José Andrés-Gallego – Antón M. Pazos – Luís de Llera, *Los españoles, entre la religión y la política. El franquismo y la democracia*, Madrid, Unión Editorial, 1996, p. 136.

[71] Comunicato della Segreteria Generale dell'Opus Dei, Roma, 17 giugno 1962, cit. in Vázquez de Prada, *Il Fondatore dell'Opus Dei*, vol. III, p. 493 e nota 184.

[72] Lettera di san Josemaría a Florencio Sánchez Bella, allora consigliere dell'Opus Dei in Spagna, 9 ottobre 1965, copia in AGP, serie A-3.4, 283-2.

[73] Lettera di san Josemaría a Francisco Javier de Borbón-Parma, 23 maggio 1964. Copia in AGP, serie A 3-4, 280-4.

[74] Cfr. la trascrizione della lettera del 26 ottobre 1966 in AGP, serie A-3.4, 285-4, e le reazioni successive in Vázquez de Prada, *Il Fondatore dell'Opus Dei*, vol. III, p. 505; ad essa si riferisce anche Payne, *Fascism*, p. 442.

[75] *La Croix*, 26 aprile 1966, e le campagne organizzate da *Le Nouvel Observateur*, *Le Canard Enchaîné* e *Le Monde*. Cfr. Vázquez de Prada, *Il Fondatore dell'Opus Dei*, vol. III, p. 502 e 503, nota 211 ap. 557

[76] Josemaría Escrivá, *Colloqui*, n. 38. Intervista del 16 maggio 1966.

[77] *Ibid.*, n. 28. Intervista del 15 aprile 1967.

[78] Stanley G. Payne, *El régimen de Franco*, Madrid, Biografías Espasa, 1992; Ángel Bahamonde – Javier Cervera, *Así terminó la guerra de España*, Madrid, Marcial Pons, 1999; Javier Tusell, *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*, Madrid, Alianza, 1984; Manuel Valdés Larrañaga, *De la Falange al Movimiento (1936- 1952)*, Madrid, Fundación Francisco Franco, 1994; Ricardo L. Chueca, *El fascismo en los comienzos del régimen de Franco: un estudio sobre FET-JONS*, Madrid, CIS, 1983.

[79] Cfr. Laureano López Rodó, *Memorias*, Barcelona, BPR, 1990, p. 96.

[80] Sulla tradizione della democrazia cristiana in Spagna, e in modo particolare sulla sua influenza negli anni trenta, cfr. Javier Tusell, *Historia de la Democracia Cristiana en España*, Madrid, Sarpe, 1986, 2 voll.

[81] Una buona sintesi della questione dei tecnocrati e la loro inesatta identificazione con l'Opus Dei, in Antonio Argandoña, *El papel de los «tecnócratas» en la política y en la economía española, 1957 – 1964*, in Paulino Castañeda – Manuel J. Cociña (coords.), *Iglesia y poder político. Actas del VII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América*, Córdoba, Cajasur, 1997, p. 221-235.

[82] Cfr. la documentata monografia di Manuel-Jesús González, *La economía política del franquismo (1940-1970). Dirigismo, mercado y planificación*, Madrid, Tecnos, 1979, specialmente p. 21-35.

[83] Infatti, sia gli stessi protagonisti politici che non erano dell'Opus Dei (cfr., per esempio, Gonzalo Fernández de la Mora, *Río arriba*, Barcellona Planeta, 1995, p. 250-251), sia gli studiosi considerano irrilevante e ingannevole l'identificazione dei tecnocrati con l'Opus Dei, cfr. Argandoña, *El papel de los «tecnócratas»*, p. 221-235; John F. Coverdale, *The Political Transformation of Spain after Franco*, New York, Praeger, 1977, p. 15; Brian Crozier, *Franco. Historia y biografía*, Madrid Magisterio Español, 1969, vol. 2, p. 245-246; Rafael Gómez Pérez, *Política y religión en el régimen de Franco*, Barcelona, Dopesa, 1976, p. 262; Manuel Jesús González, *La economía política del franquismo (1940-1970)*, Madrid Tecnos, 1979, p. 26; George Hills, *Franco. El hombre y su nación*, Madrid, San Martín, 1968, p. 463; Juliá, *Historia*, p. 390; Stanley G. Payne, *El catolicismo español*, Barcelona, Planeta, 1984, p. 240;

Javier Tusell, *Carrero. La eminencia gris del régimen de Franco*, Barcelona, Planeta, 1993, p. 232-234.

[84] Raymond Carr – Juan Pablo Fusi, *España, da la dictadura a la democracia*, Barcelona, Planeta, 1979, p. 73-85.

[85] Questa almeno è la versione di López-Rodó, *Memorias*, p. 96-99. Sulla crisi della Falange, cfr. Stanley G. Payne, *Franco y José Antonio. El extraño caso del fascismo español. Historia de Falange y del Movimiento Nacional*, Barcellona, Planeta, 1997.

[86] Una documentata monografia sulla storia dei Propagandisti in Mercedes Montero, *Historia de la ACN de P*, Pamplona, Eunsa, 1993, 2 voll.

[87] Juliá, *Historia*, p. 366-367.

[88] López Rodó, *Memorias*, p. 89-96.

[89] Cfr., per esempio, Maurice Agulhon, *Forme di sociabilità nella storiografia francese contemporanea*, Milano, Feltrinelli, 1982.

[90] Paul Preston, *Franco, caudillo de España*, Madrid, Grijalbo, 1994, p. 863.

[91] López Rodó, *Memorias*, p. 99.

[92] Andrés-Gallego – Pazos – De Llera, *Los españoles*, p. 138. Per questo contesto sono utili Tusell, *Franco*; Id., *Historia de la Democracia*.

[93] Jean Bécarud, *El itinerario de un hispanista en época de Franco*, «Boletín de la Institución Libre de Enseñanza» 39 (octubre 2000), p. 39-61; la citazione si trova a p. 55.

[94] Carlos Barrera del Barrio, *El diario “Madrid”, realidad y símbolo de una época*, Pamplona, Eunsa, 1995.

[95] Su questo episodio storico, emblematico del periodo tardofranchista, Joan Crexell, *La caputxinada*, Barcellona, Edicions 62, 1987; per il contesto, Pere Ysàs, *Disidencia y subversión. La lucha del franquismo por su supervivencia (1960-1975)*, Madrid, Crítica, 2004; Javier Tusell, *La oposición democrática al franquismo*, Barcellona Planeta, 1977.

Naturalmente, c'erano precedenti dell'opposizione del mondo universitario spagnolo al regime franchista: cfr. Pablo Lizcano, *La generación del 56. La Universidad contra Franco*, Barcellona, Grijalbo, 1981.

[96] Manuel Pérez Ledesma, *Grandes relatos sobre las dos Españas*, «Revista de Libros» 100 (abril 2005), p. 37, a parte la menzionata citazione di Paul Preston, *Franco*, p. 863.

[97] Argandoña, *El papel de los tecnócratas*, p. 232.

[98] Cfr., per esempio, Francisco J. Caspistegui – John K. Walton (eds.), *Guerras danzadas. Fútbol e identidades locales y regionales en Europa*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2001.

[99] Su tale questione, cfr. le riflessioni testimoniali di Julián Herranz, *Nei dintorni di Gerico. Ricordi degli anni con san Josemaría & con Giovanni Paolo II*, Milano, Ares, 2006.

[100] Una sintesi del *miracolo* economico spagnolo in Gabriel Tortella, *El desarrollo de la España contemporánea. Historia económica de los siglos XIX y XX*, Madrid, Alianza, 1994; sulla transizione democratica come modello, la bibliografia comincia a essere notevole. Cfr., per esempio, Javier Tusell – Alvaro Soto, *Historia de la*

*Transición, 1975-1986*, Madrid, Alianza, 1989.

[101]González, *La economía política*, p. 29.

[102]Testimonianza di César Ortiz-Echagüe, *Servi Dei Iosephmariae Escrivá de Balaguer, Positio supra vita et virtutibus, Summarium*, n. 6845; cfr. anche *Colloqui con Monsignor Escrivá*, n. 38 e 48.

[103]Bécarud, *El itinerario de un hispanista*, p. 39-61; le citazioni sono tratte dalla p. 55 («quizás equivocatamente...»), e p. 56.

[104]*The Economist*, 19 febbraio 1972, “A Survey of Spain”.

[105]*Ibid.*, p. 7.

[106]Joan Estruch, *Santos y pillos: el Opus Dei y sus paradojas*, Barcellona, Herder, 1994.

[107] La tesi della persistenza di questa narrazione è argomentata e documentata in John L. Allen, *Opus Dei*, Barcellona, Planeta, 2006, p. 75.

[108] *Ibid.*, p. 77.

[109] José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000.

[110] Juan José Linz, *Opposition In and Under an Authoritarian Regime: the Case of Spain*, in R.A. Dahl (ed.), *Regimes and Oppositions*, New Haven, Yale University Press, 1973, p. 171-259; Raymond Carr – Juan Pablo Fust, *De la dictadura a la democracia*, Barcelona, Planeta, 1979; Guy Hermet, *Les catholiques dans l'Espagne franquiste*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 1980; Preston, *Franco*.

[111] Carolyn P. Boyd, *Historia Patria. Politics, History and National Identity in Spain (1875-1975)*, Princeton,

Princeton University, 1997; Vicente Cárcel Ortí, *Pablo VI y España. Fidelidad, renovación y crisis (1963-1978)*, Madrid, BAC, 1997; Stanley G. Payne, *El primer franquismo, 1939-1959. Los años de autarquía*, Madrid, Historia 16, 1997; José Andrés-Gallego – Antón Pazos, *Histoire Religieuse de l'Espagne*, Paris, Les Éd. du Cerf, 1988; Javier Tusell – Gonzalo Álvarez Chillida, *Pemán, una trayectoria intelectual desde la extrema derecha hasta la democracia*, Barcelona, Planeta, 1998; Gonzalo Redondo, *Política, Cultura y Sociedad en la España de Franco (1939-1975)*.

1. *La configuración del Estado español, nacional y católico (1939-1947)*, Pamplona, Eunsa, 1999; Redondo, *Política, Cultura y Sociedad en la España de Franco (1939-1975)*.

2.1, *Los intentos de las minorías dirigentes de modernizar el Estado tradicional español (1947-1956)*, Pamplona, Eunsa, 2005; Redondo, *Política, Cultura y Sociedad en la*

*España de Franco (1939-1975). 2,2, Los intentos de las minorías dirigentes de modernizar el Estado tradicional español (1947-1956),* Pamplona, Eunsa, 2009; William J. Callahan, *The Catholic Church in Spain, 1875-1998*, Washington, Catholic University of America Press, 2000; Mercedes Cabrera – Fernando Del Rey, *El poder de los empresarios. Política e intereses económicos en la España contemporánea (1875-2000)*, Madrid, Taurus, 2000; Santos Juliá, *Historia*.

[112]Prendo questa immagine, e alcune altre idee che seguono, da Patrice de Plunkett, *Le mythe de l'Opus Dei*, «Revue la Nef» 171 (maggio 2006).

[113]Lettera di san Josemaría, 29 dicembre 1947 – 14 febbraio 1966, n. 36, AGP, serie A-3, 93, cit. in Vázquez de Prada, *Il Fondatore dell'Opus Dei*, vol. II, p. 529. Su tale questione, cfr.

anche François Gondrand, *Le fondateur de l'Opus Dei et les pouvoirs établis*, in *Églises et pouvoirs, XIVe université d'été du Carrefour d'histoire religieuse*, «Le Cahiers du Littoral» 2, n° 5.

[114] Lettera di san Josemaría, 14 settembre 1951, AGP, serie A-3, 94-4-2.

---

pdf | documento generato automaticamente da <https://opusdei.org/it/article/l-opus-dei-negli-anni-del-franchismo-storia-di-una/>  
(18/12/2025)