RECENSIONI

ANDREW P. ROACH - JAMES R. SIMPSON (eds.), *Heresy and the Making of European Culture. Medieval and Modern Perspectives*, ASHGATE, Farnham 2013, pp. 484.

Traendo origine dall'edizione del 2009 dell'International Medieval Congress di Leeds (il cui programma è consultabile on-line all'indirizzo <https://www.leeds.ac.uk/ims/imc/imc2009.html>), il volume è curato dai coordinatori dell'asse tematico scelto quell'anno a guida della manifestazione, quello di "Heresy and Orthodoxy". Se l'intento è quello di rendere giustizia dell'ampia varietà di ambiti metodologici e disciplinari esplorati nelle oltre 500 relazioni presentate intorno a questi temi, l'apporto principale dell'opera collettanea è proprio quello di privilegiare "a diversity of points of view" (p. 21). A questo scopo, i curatori mobilitano già in partenza interessi di ricerca assai diversi: la storia delle eresie medievali e della loro repressione è al centro delle pubblicazioni di A.P. Roach (si veda *The Devil's World: Heresy and Society, 1100-1300*, 2015), mentre J.R. Simpson è esperto di letteratura francese medievale (si veda *Troubling Arthurian Histories: Court Culture, Spectacle and Scandal in Chrétien de Troyes' "Erec et Enide"*, 2008). Ma i "punti di vista" si moltiplicano ancora nel volume, nel quale convergono le competenze di storici, filosofi, teologi, storici della letteratura, economisti. Selezionando 23 saggi per un totale di quasi 500 pagine, i curatori prospettano infatti l'utilità di una riflessione a tutto tondo sul binomio ortodossia/eresia in età medievale, ora colto nel tessuto delle relazioni tra religione, cultura e società, ora collegato ad un processo di elaborazione teologica o di esercizio del potere, ora utilizzato come chiave ermeneutica capace di attraversare non solo le diverse discipline, ma anche le epoche storiche, stabilendo inattese corrispondenze tra passato e presente.

Nell'introduzione (pp. 1-27), i curatori si confrontano con gli apporti della storiografia recente sulle eresie medievali, soprattutto (ma non solo) quella di matrice anglosassone. Viene opportunamente rilevata la crescente tendenza verso un "demythologizing scepticism" (p. 6): si tratta di quel filone decostruzionista degli studi ereticali che, seppur con esiti diversi, ha messo sempre più in discussione l'oggettiva realtà delle eresie e degli eretici quali vengono ritratti nei documenti superstiti, perlopiù prodotti dai loro persecutori. All'ipotesi di una vera e propria "invenzione" dell'eresia e degli eretici rintracciabile nelle fonti medievali (R.I. Moore, M. Pegg, U. Brunn, M. Zerner) – ipotesi mitigata da interpretazioni più moderate come quelle di P. Biller e Sh. McSheffrey – fanno poi eco costruzioni storiografiche moderne tese a stabilire dei nessi tra medioevo e presente, come quelle che hanno alimentato il mito di un presunto *pays cathare*. Lungi dal voler offrire in quella sede delle risposte al dibattito storiografico in corso, i curatori ne raccolgono gli stimoli lasciando intenzionalmente aperte alcune domande (p. 8), attorno alle quali i singoli saggi si disporranno in maniera diversa. Esistevano davvero gli eretici, e cosa credevano? Quali fonti e quale retroterra intellettuale nutrivano le credenze loro attribuite dagli inquisitori? Come si inserisce il legame tra uso della memoria e autorappresentazione nel progetto di legittimazione della comunità ortodossa? E cosa ha stimolato l'interesse degli studiosi moderni nei confronti del dissenso religioso medievale?

Offrire nuove risposte a queste domande impone una certa cautela di ordine interpretativo. I curatori mettono in guardia da binarie contrapposizioni tra ortodossia ed eterodossia, ricordando come accezioni positive della nozione di eresia fossero presenti nella Bibbia stessa e come i gruppi religiosi di recente formazione occupassero spesso posizioni liminali tra due aree tutt'altro che rigidamente separate (pp. 12-

15). Se l'eresia appare come un "negotiable process" (p. 15), a rendere più complessa tale negoziazione è il fatto che i parametri dell'esclusione religiosa non fossero ovunque gli stessi: sostanziali erano infatti le differenze tra centro e periferie, tra città e provincia, tra Oriente e Occidente. Per cogliere l'importanza di tali variazioni il volume adotta un quadro geografico deliberatamente ampio, esteso dalla Scozia alla Macedonia, da Al-Andalus all'Armenia. Ne deriva la messa in dialogo, generalmente rara nella storiografia ereticale, tra aree culturali distinte della cristianità medievale, incluse quelle non latine (come Bisanzio e l'Armenia) o non cristiane (l'Andalusia musulmana). L'arco cronologico prescelto è altrettanto ampio: i saggi spaziano dalla tarda antichità fino alla prima età moderna, con ulteriori prolungamenti verso i punti di contatto tra medioevo e contemporaneità. Alla pluralità dei contesti indagati, inoltre, fa eco il panorama eterogeneo delle fonti – giudiziarie, legali, teologiche, agiografiche, storiografiche, narrative, folkloriche – prese in conto dagli A.

Il fenomeno dell'esclusione religiosa medievale emerge così in tutta la sua complessità. Ma la scommessa dei curatori è ancor più ambiziosa, intendendo situare il binomio ortodossia/eresia nell'ambito di una più ampia storia culturale europea: si tratta di comprendere se la relazione tra ortodossia, eresia e dissenso, colta nelle sue oscillazioni tra centro e periferie, non costituisca uno degli elementi fondanti dell'identità europea di età premoderna. Messo nero su bianco nel titolo dell'opera, quello che viene presentato come un "key theme" del volume (p. 2) avrebbe forse richiesto una riflessione più approfondita di quella accennata nell'introduzione (soprattutto alle pp. 2 e 18-19), così da esplicitare la maniera in cui "the making of European culture" emerge nei diversi casi di studio.

I saggi sono distribuiti in sei sezioni tematiche dai confini in verità non sempre chiari (lo mostrano alcune esitazioni sulla collocazione del saggio di M. Dunn, pp. 89-109, assegnato alla seconda parte nell'introduzione, alla prima nella paginazione del volume). La prima parte della miscellanea (*The wheat and the tares*, pp. 29-110) si riallaccia alla parabola del grano e della zizzania, affrontando da prospettive assai diverse il tema della separazione della mala pianta ereticale. K. Ware (pp. 31-50) si volge ad esempio all'ortodossia greca, ripercorrendo i diversi modi di reintegrare eretici e scismatici nella comunità dei credenti: attraverso la ripetizione del battesimo, il crisma, o la professione di fede? Ne emerge una profonda incertezza, corrispondente a confini altrettanto sfumati tra le nozioni di eresia e scisma. M. Fierro (pp. 51-76) guarda invece al contesto di Al-Andalus: qui la devianza religiosa – in assenza di un corrispettivo islamico del termine "eresia" e delle istituzioni tese a combatterla – è analizzata alla luce di esigenze di legittimazione politica, tra specificità locali e appartenenza alla *umma*.

Gli studi raccolti nella seconda parte (*Inventing heresies*, pp. 111-150) affrontano il tema, centrale nel dibattito storiografico, dell'"invenzione" medievale dell'eresia. Lo studio di fonti di ambito monastico conduce J. Bellarbre a mettere in discussione la realtà del dualismo attribuito agli eretici dell'Aquitania e della Valle della Loira, così come le loro presunte influenze bogomile (pp. 113-127). "Heresy is thus a creation of orthodoxy" (p. 126), conclude l'A., collocandosi su posizioni diverse rispetto a M. Angelovska-Panova e A.P. Roach, che invece rintracciano nei racconti popolari di area macedone le radici profonde di idee dualiste associabili con i Bogomili o con il loro contesto culturale (pp. 129-149).

I contributi raccolti nella terza parte (*Approaching literary and narrative sources*, pp. 151-236) prendono in esame fonti narrative e letterarie, perlopiù in volgare (inglese, occitano, tedesco, francese). Si tratta di sacre rappresentazioni come quelle che

trasponevano nel contesto urbano inglese il tema dei dubbi di Giuseppe sulla Vergine incinta (J. Anderson, pp. 153-163); di componimenti poetici redatti negli ambienti spirituali francescani (C. Léglu, pp. 165-184) o nel contesto della propaganda anti-hussita (S. Hartmann, pp. 185-206); o ancora di romanzi come il *Tristan* di Bérout, testimone della fascinazione medievale per un ordine morale deviante (J.R. Simpson, pp. 207-235). Le potenzialità dell'analisi storico-letteraria arricchiscono così il volume di nuove riflessioni sulle rappresentazioni della devianza a scopo didattico, moralizzatore o più latamente politico.

Nella quarta parte (*Law and the inquisition*, pp. 237-332), il binomio ortodossia/dissenso viene osservato alla luce del diritto, tra assetti normativi e pratiche giudiziarie. Quanto ai primi, ricordiamo il saggio di P. Petkoff sullo statuto giuridico degli eretici a Bisanzio: i commenti di Teodoro Balsamone illustrano come la minaccia ereticale fosse percepita con maggiore preoccupazione nella capitale rispetto alle province (257-274). Alla pratica giudiziaria si volgono invece A. Beccarisi (pp. 289-297), che rilegge il processo contro Eckhart in chiave prevalentemente politica; e C. Taylor (pp. 240-255), che rintraccia una sfuggente "realtà" ereticale (o meglio "un-belief") nelle deposizioni degli accusati, al di là delle costruzioni inquisitoriali. E. Doležalová (pp. 299-311) analizza poi i fenomeni di resistenza anti-inquisitoriale in Boemia, facendo eco allo studio offerto da Given rispetto al contesto linguadocano (pp. 335-354).

Al centro della quinta parte è il contesto sociale e politico nel quale viene combattuto il dissenso religioso (*Heresy, place and community*, pp. 333-410). Secondo F. Taylor, le fonti relative alla presenza catara in area milanese rivelano una maggiore diffusione dell'eresia nel contado rispetto alla città, facendo cadere l'ipotesi di una relazione tra urbanizzazione ed eresia. Al micro-contesto della diocesi di Losanna guarda G. Modestin (pp. 403-410), soffermandosi sulle connessioni tra riforma diocesana e caccia alle streghe. Nel saggio di I. Dorfmann-Lazarev (pp. 355-381) l'attenzione si sposta invece sulle comunità orientali: la sottomissione dell'Armenia al Califfato Omayyade fa da sfondo al confronto teologico armeno-greco nel VII sec., analizzato attraverso la figura chiave di Stefano di Siwnik.

L'ultima parte dell'opera (*Distant mirrors: heresies, orthodoxies and modernities*, pp. 411-470) schiude nuove ed originali prospettive sulle sopravvivenze e sulle appropriazioni moderne del passato ereticale. Al riguardo vengono offerti tre contributi: Ph. Tonner (pp. 413-428) analizza l'influenza di Duns Scotus sul pensiero di importanti intellettuali del Novecento, come Heidegger e Deleuze. La lunga eredità del pensiero scolastico è presa in conto anche da R.I. Mochrie (pp. 453-470): a suo avviso, teorie economiche originate ai margini dell'eterodossia offrono ancora elementi utili alla riflessione teorica sul *fair trade*. J. Bates (pp. 429-452) si sofferma infine sulle rappresentazioni dell'Inquisizione nel contesto della Polonia comunista: attraverso il romanzo storico, messaggi sottesi di resistenza anti-tirannica riuscivano ad aggirare i vincoli della censura.

Dilatando intenzionalmente gli ambiti geografici, cronologici, disciplinari e documentari presi in esame entro una "large-scale discussion of medieval heresies and orthodoxies" (p. 27), questo volume non pretende certo all'esaustività, ma ha il pregio di osservare il fenomeno dell'eresia in maniera più articolata di quanto non sia stato fatto sinora. In questo modo, esso non ribadisce soltanto l'ampia polivalenza semantica, già rilevata da molti studi, dei concetti di "ortodossia", "eresia" e "dissenso", ma soprattutto indica la pluralità degli ambiti e dei metodi di indagine propri di un cantiere storiografico ancora suscettibile di nuovi, fecondi ed originali sviluppi.

Irene Bueno

FEDERICO PALOMO (ed.), *La memoria del mundo: clero, erudición y cultura escrita en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII)*, in «Cuadernos de Historia Moderna», Anejos XIII, UNIVERSIDAD COMPLUTENSE, Madrid 2014, pp. 11-262.

El profesor Federico Palomo es, sin duda, uno de los investigadores responsables de la especial vitalidad y de la carga de renovación con la que se está desarrollando en las últimas décadas el campo de estudio interesado en las prácticas de escritura, la comunicación y la cultura intelectual protagonizada por el clero del mundo ibérico durante la Edad Moderna. Y el monográfico que ahora ha coordinado es una espléndida muestra de ello.

Efectivamente, las investigaciones en torno al mundo del libro y de los textos religiosos, en torno a su circulación, y en torno la cultura escrita desarrollada por los eclesiásticos vienen manifestando un interés muy notable entre los historiadores modernistas, que está siendo especialmente visible en el entorno de los espacios ibéricos. Se trata de un terreno de investigación que ofrece una gran variedad de temas y objetos de estudio, pero también está revelando una especial riqueza en enfoques posibles. Nos situamos en un campo que se nutre en buena parte del dinamismo que viene experimentando más largamente la historia cultural, con grandes referentes en Roger Chartier, Peter Burke, Armando Petrucci..., pero es un terreno que también desarrolla sus propias particularidades, muy en concreto la vertiente específica que atiende al universo misionero, con una valiosa producción y carga de renovación de la mano, entre otros, de Pierre-Antoine Fabre, Adriano Prosperi, Bernard Dompnier y algunos de los mismos autores que participan en la obra que reseñamos.

Pero además la lectura de este monográfico muestra que todavía queda espacio abierto a desarrollos innovadores y al análisis de cuestiones hasta ahora poco atendidas por la historiografía. Todas las contribuciones que se recogen participan de esta primera caracterización. Estas perspectivas han contribuido a hacer estallar definitivamente los límites en los que se ha desarrollado durante tanto tiempo la historiografía religiosa, una historiografía introspectiva, retroalimentada y cerrada en sí misma, atemporal muchas veces y reacia casi siempre a encontrar un sentido integrada en las dinámicas históricas de la Edad Moderna.

En una visión de conjunto de la obra yo destacaría el despliegue latente en ella de unas tramas marcadas por el interés en indagar en la idea de “mundo conectado” a través de los escritos y de las prácticas culturales del clero. Esta noción de mundo conectado, intercomunicado, comprendería también, en mi opinión, la noción de mundo “en construcción”, en acción de ser construido, a través de esas conexiones y de manera expresa, a través de la elaboración de la memoria: la “memoria del mundo” que da título al conjunto y que, en sí misma, introduce una buena dosis de novedad sugestiva y de interés en el espacio historiográfico de referencia. Una memoria que se produce culturalmente, que circula, que se renueva en ese mismo proceso de circulación y de interconexión. He creído ver que los distintos trabajos revelan y explican un mundo en movimiento, movilizado, por el que transitan libros, ideas y producciones culturales diversos, que muestran el papel que los eclesiásticos pudieron llegar a desplegar a través de ellos en la configuración de los imperios.

Late en muchas páginas de este monográfico algo en la estela del Serge Gruzinski de *Las cuatro partes del mundo*, la contribución del clero español y portugués en la articulación de esa noción de “primera mundialización”, en la ampliación de las fronteras del mundo conocido. Me refiero a las fronteras físicas, pero sobre todo, al ensanchamiento de las fronteras del saber, un valor que tradicionalmente ha

resultado más minimizado y que cabe esperar que después de este monográfico sea ya una apreciación definitivamente superada. Como lo está siendo también, y este monográfico es igualmente un buen ejemplo, la tradicional mirada centrada casi en exclusiva en las contribuciones de la Compañía de Jesús y en el protagonismo de los activos padres jesuitas, para dar entrada y reconocimiento a las aportaciones que otros actores eclesiásticos y otras órdenes religiosas también exhibieron en este campo de la producción escrita e intelectual y en la creación de saberes a lo largo del periodo moderno.

La obra contiene, además de la introducción que firma el profesor Palomo, un total de diez trabajos firmados por un panel de investigadores cuyas procedencias y vinculaciones institucionales (Complutense de Madrid, Otawa, Sevilla, Lisboa, Alcalá, Autónoma de Barcelona, Río de Janeiro, Londres o París) reflejan bien la amplitud internacional del interés suscitado por estas cuestiones que se abordan. Los diez estudios se han organizado en torno a dos grandes bloques de cuestiones. La primera sección lleva por título *Los religiosos y sus textos: circulación, edición y comercio*. Y la segunda se ha titulado *Memoria, erudición y saberes del mundo*. Lógicamente no cabe una reseña pormenorizada de cada una de los trabajos publicados en esta obra, pero sí intentaré perfilar lo fundamental de las distintas contribuciones.

El trabajo del profesor Fernando Bouza descubre la dimensión de negocio que adquirió para los particulares el mundo del impreso de temática religiosa. Estudia la participación y la actividad en ese mercado de libros de naturaleza religiosa de lo que él llama “costeadores” de impresiones y muestra también la intervención que en ese mismo negocio tuvieron algunas de las órdenes religiosas.

Parece claro que los estudios sobre edición y circulación de los textos religiosos deberán en adelante considerar la importancia de esta actividad, ciertamente poco atendida por la historiografía hasta ahora. También Federico Palomo nos llevará en su artículo al terreno de la participación del mundo colonial luso-americano, a través de las élites coloniales brasileñas, en el patrocinio de obras y de autores y nos mostrará además la existencia de otros circuitos, que pueden considerarse paralelos, de circulación de impresos, y que estuvieron más limitados a religiosos y clérigos. Su trabajo sobre la figura de Fr. Apolinário da Conceição le ha permitido examinar estas cuestiones pero también indagar en otro terreno poco explorado, el de la producción y la cultura escrita de los franciscanos portugueses y dar recorrido a esa idea de conexión (mundo brasileño y metropolitano, en este caso) que articula una buena parte de las contribuciones de este monográfico. Los trabajos de Carlos Alberto González Sánchez, de Paul Nelles y de Ângela Barreto Xavier son también muestra de lo que decimos.

Carlos Alberto González Sánchez desarrolla en su contribución una faceta específica de la Carrera de Indias, convertida por clérigos y religiosos que viajaban en los barcos en ocasión propicia para el despliegue de discursos y enseñanzas religiosas, una suerte de “misión náutica”, en palabras del mismo autor, en la que las palabra, los escritos y las imágenes se combinaron cuidadosamente para el adoctrinamiento y evangelización de los viajeros y tripulantes. Efectivamente, la experiencia de la misión, de las prácticas y de los métodos misionales habrían tenido también ese espacio de ensayo en aquellos barcos y este trabajo muestra bien estos otros trazos y usos de los discursos religiosos.

El trabajo de Ângela Barreto Xavier tiene el interés de situarnos en un cambio de dirección respecto al itinerario que suele ser el habitualmente atendido. Aquí el viaje parte del territorio colonial en dirección a la metrópoli y es protagonizado

por un franciscano portugués nacido en la India, Fr. Miguel de la Purificação, que viajó a Europa (Madrid, Roma, Lisboa) en la década de los treinta del siglo XVII y que también plasmaría su viaje en texto escrito. Otras dimensiones de la escritura religiosa se asoman a estas páginas. La autora enfatizará la dimensión pragmática, política también, de estos viajes y su escritura en un contexto especialmente crítico, el la “Unión ibérica” de aquellos años complicados y el papel que el texto y el discurso eclesiástico pudo desempeñar en la dinámica de criollización.

Cómo se fue articulando la circulación de noticias manuscritas (“papeles”) en el seno de la Compañía de Jesús en sus primeras décadas de andadura y la importancia que tuvieron en el propio proceso de expansión, centran el análisis de Paul Nelles. Propone una imagen especialmente sugestiva en torno a la idea de “chancillería en el colegio” para examinar el conjunto de prácticas sociales y culturales y normas de escritura que articularon esa comunicación interna. El diseño de esa arquitectura de circulación de la información correspondería a Juan Alfonso de Polanco y más allá de la relación con Roma, el uso de canales locales de comunicación adquirirá una gran importancia. En torno a la idea de “saberes del mundo” y la producción de tales conocimientos se articulan tres de las contribuciones que se agrupan en la segunda parte de la obra. La llamada literatura misional, los escritos de los misioneros desplazados, conformarán un legado verdaderamente fecundo en la elaboración de saberes sobre aquellos espacios extraeuropeos a los que llegaron y sobre las relaciones que los europeos desarrollaron con los nativos, con la geografía, con la cultura de esos territorios. Sus experiencias, sus percepciones, sus observaciones constituyen una fuente de información de gran riqueza e interés. Pero no todos las plumas misioneras abordaron sus relaciones o sus crónicas con las mismas presupuestos. Presenta también especial interés, por ejemplo, comparar los contenidos de la literatura misional jesuita presentados por José Luis Betrán Moya con los de la franciscana atendidos por Zoltán Biedermann.

El trabajo de José Luis Betrán estudia los textos cronísticos de los jesuitas que llegaron a las fronteras amazónicas del virreinato peruano entre fines del siglo XVII y principios del XVIII muchos de los cuales circularon en manuscrito. Textos vivos que transcribieron las experiencias y apreciaciones de estos misioneros, conocimientos e informaciones de valor etnográfico e histórico sobre aquellos mundos y las vivencias de esta conexión cultural y humana. Betrán caracterizará esta literatura misional como producto de la Compañía, «bien articulada dentro del sistema cultural de los jesuitas» y también al servicio de los intereses del instituto.

Esta identidad jesuita manifestada en su cronística misional puede servir de contrapunto a lo planteado en el artículo de Zoltán Biedermann a partir del estudio de la obra de Fr. Paulo da Trindade, una crónica franciscana portuguesa escrita en Ceilán en la década de los treinta del siglo XVII y en la que el interés por el espacio desaparece para dar protagonismo a la noción temporal como estructurante. Se trata de un estudio que deja abierto el espacio para plantear una nueva alternativa interpretativa a la tradicional marcada por el contraste entre los escritos jesuitas y los textos franciscanos y, por lo tanto, para revisar esta historia de genuina oposición expresada culturalmente.

En términos de nuevo “horizonte de saber” para la Europa del siglo XVI define Antonella Romano la constitución de China a partir de la participación del mundo ibérico y especialmente de su escritura misionera. Con este presupuesto interpretativo que hace converger la producción de saber y las especificidades propias de la literatura misional, Romano analiza las aportaciones de tres tratados sobre China

aparecidos entre fines del siglo XVI y principios del siglo XVII y que proceden de manos religiosas diferentes: la del dominico Gaspar da Cruz, la del agustino Juan González de Mendoza y la del jesuita Nicolás Trigault.

Aunque de una manera distinta, el conocimiento del mundo, la acumulación de saber y la elaboración de “historia” tuvo otras formas de expresarse. El artículo de Rodrigo Bentes Monteiro examina otra práctica cultural, la que llevó adelante en el siglo XVIII el clérigo oratoriano y bibliófilo portugués, Diogo Barbosa Machado, que recopiló y coleccionó un conjunto de grabados y retratos de reyes, reinas y varones insignes de Portugal y folletos y opúsculos diversos sobre temas muy variados también relacionados con la monarquía, la sociedad cortesana y las conquistas coloniales portuguesas.

La única contribución del volumen que presta atención a las prácticas escritas de mujeres es la firmada por Antonio Castillo Gómez y lo hace poniendo su interés en una actividad no menos conocida, pero sí menos estudiada: la epistolar. El interés despertado por la escritura en el mundo conventual femenino se ha centrado en el terreno de las biografías y autobiografías, pero las prácticas epistolares, que estuvieron presentes en el discurrir cotidiano de muchas religiosas, han concitado menos atención. Castillo plantea un estudio comparativo que le permite apuntar dos usos epistolares diferenciados, el de Teresa de Jesús y el de sor María de Ágreda. En el primer caso, la carta se dibuja como instrumento al servicio de sus proyectos de reforma. En el segundo caso, la carta se presentará como vehículo de consejo espiritual.

Terminaré en un retorno al comienzo, a la introducción del coordinador, Federico Palomo, para señalar que estas páginas introductorias constituyen también un texto útil que logra poner orden, un orden inteligente y comprensivo, en este terreno de producción historiográfica que ya acumula un buen número de trabajos y que precisa de este esfuerzo por tejer los principales elementos del pulso renovador de este campo de estudio que él conoce bien. Un peso más a añadir al conjunto de una obra que, creo, es una aportación valiosa e historiográficamente fructífera y que debe contribuir a desterrar definitivamente algunos lugares comunes de tendencia despreciativa en torno a las aportaciones realizadas desde los sectores del clero de los espacios ibéricos al proceso de “modernidad”, al proceso de construcción de “memoria del mundo”, a la elaboración y difusión de nuevos saberes sobre este mundo ampliado que se empieza a configurar como tal a partir del siglo XVI.

Angela Atienza

ALESSANDRO ANGELO PERSICO, *Il Codice di Camaldoli. La DC e la ricerca della terza via tra Stato e mercato (1943-93)*, GUERINI, Milano 2014, pp. 283.

Il cosiddetto Codice di Camaldoli, il volumetto *Per la comunità cristiana. Principi dell'ordinamento sociale* pubblicato dalla casa editrice Studium nel 1945, ha attirato l'attenzione degli studiosi fin dagli anni settanta. Mancava però ad oggi una ricostruzione del processo redazionale del Codice. Ciò che in questo volume offre Alessandro Angelo Persico, assegnista di ricerca all'Università Cattolica, è tuttavia molto di più: non solo una fine analisi della genesi del testo, ma anche un' esplorazione in avanscoperta della sua diffusione culturale nella classe dirigente democristiana e nei provvedimenti di politica economica della prima Repubblica. Questo itinerario nella cultura politica cattolica beneficia, oltre che di un' ampia ricognizione biblio-

grafica, dello spoglio di numerosi fondi archivistici: alle carte di Sergio Paronetto Persico aggiunge quelle del vescovo Adriano Bernareggi, assistente del Movimento Laureati di Ac, quelle dell'Università Cattolica e quelle di altri protagonisti (Giulio Andreotti, Emilio Guano e soprattutto Pasquale Saraceno, già oggetto di un precedente lavoro che ne ricostruiva la vicenda intellettuale e politica – *Pasquale Saraceno. Un progetto per l'Italia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013 – e di un convegno i cui atti, curati con Agostino Giovagnoli, sono stati pubblicati con il titolo *Pasquale Saraceno e l'unità economica italiana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013).

Il primo capitolo del volume analizza la lenta maturazione, all'interno del Movimento Laureati, di orientamenti che archiviando i riferimenti al corporativismo e prendendo coscienza, grazie alla lettura di Pigou e all'esperienza lavorativa all'Iri, dell'ampliamento del ruolo dello stato negli anni trenta posero le radici di un nuovo approccio «aziendalistico» che si interrogava sull'utilizzo della ricchezza per creare lavoro mediante investimenti produttivi. La parallela aspirazione a un «personalismo scientifico», che muovesse dal soggetto concretamente determinato e dai suoi diritti di libertà, costituiva un invito a superare l'astrattezza della dottrina sociale e realizzare una nuova sintesi adeguata ai tempi dei principi sociali cattolici con cui affrontare la temperie del dopoguerra. In queste premesse si riscontrano già alcuni caratteri della genesi del Codice: l'ambizione di stimolare la discussione, anziché limitarsi a orientare le scelte politiche dei fedeli, la volontà di non legare lo sviluppo del testo a rigidi principi dottrinali, la critica alla scarsa profondità culturale e all'assenza di dibattito che contraddistinguevano il mondo cattolico e l'assunzione dell'insufficienza, ai fini pratici, della dottrina sociale, con la sua pretesa di giungere a definitive e immutabili regole di vita economica. Era necessario, nelle parole di Bernareggi, «un salto di qualità» (p. 80), rispetto alla genericità dei principi della *Quadragesimo Anno*.

Nel secondo capitolo, la fine ricostruzione della vicenda redazionale del Codice, che non appiattisce le vicende sull'esito finale, porta l'A. a smentire la filiazione tra il convegno di Camaldoli del luglio 1943 e l'edizione dei *Principi dell'ordinamento sociale*. In effetti, al convegno di Camaldoli, mancando una buona metà degli invitati (e in particolare gli economisti), prevalse un orientamento teologico, una impostazione dottrinale rigida che rese impossibile dare una forma nuova e concreta ai tradizionali enunciati della dottrina sociale, superando i pregiudizi sul ruolo dello stato, rafforzati anche dalla recente esperienza totalitaria. Nel Codice, invece, si reperiscono le tracce del superamento, da parte della futura classe dirigente cattolica, del legame tra la dottrina sociale e un preciso modello economico, legato allo sviluppo del mondo rurale, e della riformulazione, a partire da un confronto con il pensiero non cattolico, del rapporto tradizionale tra legge economica e morale cristiana (p. 83): si riconosceva che a regolare la vita economica erano leggi immanenti all'ordine economico e non la legge morale, che costituiva bensì un'integrazione. La stesura del testo, portata avanti quasi da subito da due gruppi concorrenti a Roma e Brescia con la dichiarata finalità di costruire da protagonisti un nuovo ordine sociale dopo il collasso della guerra, mise in luce la divisione del campo cattolico e l'isolamento dei Laureati, come prova la discussione sul modello corporativo con Vito e Fanfani, convinti assertori della sua validità. Come è noto, fu il gruppo romano (Capograssi, Ludovico Montini, Nosengo, Paronetto, Saraceno, Vanoni, coadiuvati da altre personalità come Ferrari Agradi, Guano, Pergolesi) a redigere, in aperta concorrenza con le iniziative intraprese da Gemelli e Vito, la versione poi edita del Codice.

Le novità della proposta politica del Codice muovevano da uno sguardo meno negativo nei confronti della società moderna rispetto all'ottica tradizionale, tanto che

vi si trovavano, per esempio, un'inedita sottolineatura dell'uguaglianza giuridica dei cittadini e un tentativo di superamento della distinzione tesi/ipotesi in materia di libertà religiosa. L'A. si concentra però quasi unicamente su un unico aspetto (si avverte qui la mancanza di un'analisi dei mutui rapporti tra le parti del documento e di uno schema che ne chiarisca l'articolazione interna): la trattazione del fenomeno produttivo, inteso dai redattori come un campo di intervento dello stato che regolando l'esercizio della proprietà poteva garantire un corretto connubio di libertà e giustizia, permettendo, tramite il lavoro, il perfezionamento della persona umana e il raggiungimento del bene comune, sintagma che per i redattori equivaleva alla realizzazione della giustizia sociale (un significato che Persico purtroppo non tratta come storicamente situato, senza confrontarlo con *Quadragesimo anno* e *Mater et magistra*). Sfuggendo da interpretazioni mitizzanti, l'A. evidenzia però come alle parti più innovative sul lavoro, sulle partecipazioni statali e sulle politiche di piano, redatte da Pergolesi e Saraceno, se ne affiancassero altre, come quella sull'educazione, in cui si riflettevano maggiormente, in senso costrittivo, le eredità e le ambiguità concettuali di principi tradizionali. Il tratto distintivo del documento viene perciò individuato nell'intervento dello stato nel campo produttivo. Al discorso sulla collaborazione tra le classi e sulla costituzione di comunità intermedie si affiancava un'inedita attenzione alla politica economica e l'obiettivo dell'«eliminazione della miseria» da realizzarsi più attraverso il perseguimento della piena occupazione da parte dello stato che mediante i moderni sistemi di *welfare*. Per Saraceno e Paronetto la pianificazione era ineludibile: o veniva lasciata al mercato o si creavano quegli istituti mediante i quali, democraticamente, i valori e le idee provenienti dalla società civile organizzata avrebbero potuto essere trasferiti nella politica economica di governo (p. 95).

È proprio degli innovativi principi dello Stato imprenditore e della programmazione economica che l'A. segue il percorso negli anni repubblicani. Il Codice conobbe una «limitata» diffusione e ebbe scarsissima eco nell'immediato dopoguerra, non rappresentando affatto, come invece desiderava Saraceno, un punto di partenza per la discussione dei cattolici, che avrebbe dovuto portare a nuovi aggiornamenti. Avrebbero per questo forse meritato un'analisi più ampia i motivi che portarono la Dc degli anni quaranta e cinquanta a ignorare il Codice, limitandosi a tradurne in pratica alcuni singoli punti all'interno di un «compromesso senza riforme» centrato sugli istituti ereditati dal ventennio fascista. Motivi che si possono comunque ritrovare nel saggio: l'anacronismo di alcune parti del documento, l'«inquinamento confessionalista» che pregiudicava la posizione riformista della Dc (p. 102: un eufemismo per una delle principali caratteristiche del partito, perno della sua strategia di raccolta del consenso), la marginalità degli enti pubblici negli ambienti economici cattolici e, soprattutto, il fatto che i *Principi dell'ordinamento sociale*, nell'indicare la giustizia sociale come meta del finalismo dello stato, non individuavano specifici obiettivi di politica economica, che erano lasciati, separando momento tecnico e momento politico, a una successiva definizione che avrebbe dovuto riflettere la gerarchia di valori espressa dalla società civile (p. 113). Emerge infine un ulteriore aspetto: nel Codice, il ruolo del laicato non si riduceva ad astratte elaborazioni deduttive di principi che sostanzialmente ripetevano i documenti pontifici, ma cercava di calare la dottrina in un preciso contesto storico-economico, storicizzandola (p. 61). Saraceno non aveva voluto un testo apodittico, ma un documento adogmatico che si allontanava dal sicuro, ma stanco, riferimento al magistero per dare al problema sociale un'interpretazione scientifica. La necessità di questa traduzione non era tuttavia unanimemente riconosciuta nell'Italia degli anni quaranta, per gli attributi di indefet-

tibilità normalmente associati al corpus magisteriale della dottrina sociale ma soprattutto per il clima di mobilitazione collettiva del pontificato pacelliano, che vanificava le possibilità di confronto tra orientamenti diversi. La diffusa fiducia nell'iniziativa pubblica lasciò così il posto – come mostra la vicenda delle Settimane sociali – al riferimento nominalistico all'insegnamento sociale dei pontefici e alla pregiudiziale anticomunista, che rinviava *sine die* qualunque ampliamento del ruolo dello stato.

Affrontando le vicende dell'immediato dopoguerra, l'A. sviluppa un percorso centrato più sul crinale tra pensiero economico neoclassico e keynesiano nel mondo cattolico che sulle posizioni dei diversi attori circa la dottrina sociale della Chiesa. Nella transizione politica e costituente del 1945, le tradizionali forme di azione indicate dal magistero (azionariato popolare, cogestione, salario familiare, corporazioni) vennero riproposte e dibattute (mentre, significativamente, il Codice vi accennava appena, in termini sbrigativi). La loro sostituzione con politiche di piano risultò laboriosa, poiché le posizioni dei cattolici erano variegate: se per Saraceno l'azienda diventava il perno per trasformare in profondità la società, una volta inserita in una politica economica «in grado di orientare il fenomeno produttivo verso fini sociali», un padre costituente come Fanfani cercò invece di disegnare un sistema di concertazione di tipo neo-corporativo all'interno delle imprese, limitando alla riduzione della disoccupazione il campo di intervento statale (pp. 89, 140). Non era sufficiente il richiamo al testo costituzionale, dato il dislivello esistente nella Carta tra garanzia dei diritti politico-civili e promozione di quelli sociali, né ebbe vita facile la rivendicazione di un finalismo dello stato da parte del gruppo dossettiano. Peraltro anche in questo caso l'A., riprendendo gli studi di Piero Roggi, ricorda come la proposta del Codice non fosse assimilabile ai predicati keynesiani di cui si facevano promotori i dossettiani, ai quali imputa un avvicinamento a Keynes strumentale a «inspessire scientificamente il tradizionale solidarismo cattolico». Per il gruppo di *Cronache sociali* «la piena occupazione restava un problema preliminare a quello della pianificazione»: «scarsamente condivisibile – conclude – appare l'ipotesi di un'eredità camaldolese raccolta dalla sinistra democristiana che aveva il suo leader in Dossetti» (p. 163). Secondo Persico, tuttavia, una prospettiva come quella indicata dal Codice ben si conciliava con la linea economica di De Gasperi: un «riformismo graduale», fondato sulle «possibilità concrete del sistema economico» e non sull'«equilibrio dei bassi consumi» (p. 172). La linea neo-mercantilista di De Gasperi diventava cioè, secondo l'A., la premessa di «una progressiva apertura a un maggior sostegno statale allo sviluppo, dal piano Ina-Casa alla riforma agraria, dalla Cassa del Mezzogiorno fino alla fondazione dell'Eni» (iniziative fermamente sostenute, tuttavia, proprio dalla sinistra Dc) e la radice della linea riformista affermatasi dopo il 1954. Il Codice tuttavia poneva come obiettivo dell'intervento pubblico non solo l'accumulazione del risparmio, da cui dipendevano le possibilità di sviluppo e gli investimenti, ma anche la realizzazione degli obiettivi di giustizia sociale individuati in sede politica, attraverso la regolazione del momento distributivo e misure tributarie. Si può notare che, se è vero che «l'adesione all'ortodossia liberale non escludeva un intervento statale a scopi propulsivi» e che, d'altra parte, il Codice non propugnava una politica creditizia espansiva, di riforme come quella fiscale non si trova però traccia né allora né in seguito e l'inserimento dell'Iri in un quadro organico di politica industriale avvenne solamente a partire dal 1956 e soprattutto durante la breve stagione del centrosinistra, in uno scenario ormai differente.

Mostrando piena padronanza di una bibliografia ormai consistente, nel quarto capitolo l'A. evidenzia il legame della svolta a favore delle politiche di piano con

il progetto di partito portato avanti dalla corrente di Iniziativa democratica: le partecipazioni statali, sfuggendo ai criteri dell'azione imprenditoriale, da strumento di politica economica diventarono anche un mezzo di ricostruzione del consenso della Dc. L'euforia del miracolo economico frenò le ipotesi di programmazione, alle quali solo la sensibilità morotea di fronte alle trasformazioni del paese ridiede slancio, in una cornice teorica keynesiana. In questo disegno, una politica economica concertata avrebbe permesso il superamento degli squilibri territoriali, il compimento dell'unità economica e l'inserimento delle masse nella vita democratica del paese (p. 203). Il Codice riemerse allora dalle secche quindicennali anche se rimase non sciolta l'alternativa tra programmazione vincolante e orientativa. La debolezza dei governi Moro e la manovra del governatore Carli frustrarono le possibilità di una politica di sviluppo che conciliasse crescita, espansione dei servizi per i cittadini e democratizzazione del paese, a vantaggio di misure meramente congiunturali. In linea con le tesi di Giuliano Amato e Andrea Graziosi (*Grandi illusioni. Ragionando sull'Italia*, Il Mulino, Bologna 2013), dal fallimento della programmazione deriverebbero, negli anni settanta, la *maladministration* delle partecipazioni statali, ridotte ad ammortizzatori sociali, l'espansione del debito pubblico e la marginalizzazione dei tecnici all'interno del quadro politico italiano: problemi di un paese vissuto, complice il suo approccio a Keynes, al di sopra delle sue possibilità, per l'incapacità di conciliare la domanda di diritti sociali con la crescita. Problemi che tuttavia sono stati anche interpretati, dato che si manifestarono già alla fine degli anni cinquanta, come il frutto delle mancate scelte dell'immediato dopoguerra, che nella ricostruzione di Persico sembrano passare in secondo piano. Un'ultima nota meritano, per esempio, i «diritti sociali» (locuzione naturalmente non presente nel Codice): l'autore non si sofferma purtroppo ad analizzare nel dettaglio le proposte del Codice in tema distributivo, ma una prima lettura evidenzia come nel documento i beni di consumo restino legati alla dicotomia liberismo/carità privata, al di fuori dal cono d'ombra di Beveridge, contro ogni ipotesi di stato assistenzialistico (l'assistenza sociale, per esempio, era lasciata come campo di collaborazione tra le classi all'interno di una dialettica di stampo corporatista). Fu però lo stesso Saraceno a rilevare, negli anni sessanta, la necessità di un consistente aumento della spesa pubblica nei settori dell'istruzione, della previdenza e della sanità (p. 221n.) a dimostrazione della consapevolezza di quali contenuti dovesse comportare un aggiornamento del Codice. Anche il *welfare state* entra dunque nel percorso di Camaldoli: un'indicazione che mostra come le fraglie delineate con buona approssimazione tra sostenitori e oppositori delle proposte di programmazione si complichino ulteriormente nel momento in cui si tratta di determinarne i contenuti e gli obiettivi.

Al netto di qualche affermazione che può apparire forzata e semplificatoria e di qualche perdonabile svista (Camaldoli non si trova in provincia di Siena: p. 257), il volume ha il pregio di restituire la fluidità e la complessità della vicenda redazionale del Codice e la varietà delle posizioni politiche della classe dirigente democristiana nell'immediato dopoguerra: aspetti spesso incasellati in approcci apologetici o legati alle contingenze politiche, come evidenzia anche l'A. esaminando il «revival» camaldolese degli anni settanta. Di fronte alle tesi che vedevano nel dopoguerra un'occasione mancata e minimizzavano gli aspetti innovativi del Codice, la storiografia, specialmente cattolica, tornò in quel periodo alle origini del progetto democristiano, riscoprendo il documento come una sintesi unificante che traduceva in politica il magistero pontificio e come un momento di confronto tra le variegate posizioni del mondo cattolico. Da tale riscoperta derivò un profluvio di convegni protesi al rag-

giungimento di una nuova sintesi, capace di frenare le tendenze al disfacimento del «partito italiano» e il più generale riflusso nel privato degli anni ottanta: un tentativo ripetutosi negli anni, anche recentemente, e sempre arenatosi tra nostalgie di cristianità, carenze di progettualità e deficit di analisi sulla modalità della presenza dei cattolici nella società e nella geografia politica italiana. La terza via del Codice, ormai mitizzato e trasformato «in un riferimento ideologico privo di concretezza», è così divenuta «un sogno ricorrente e mai soddisfatto» (p. 274).

Giacomo Canepa